This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

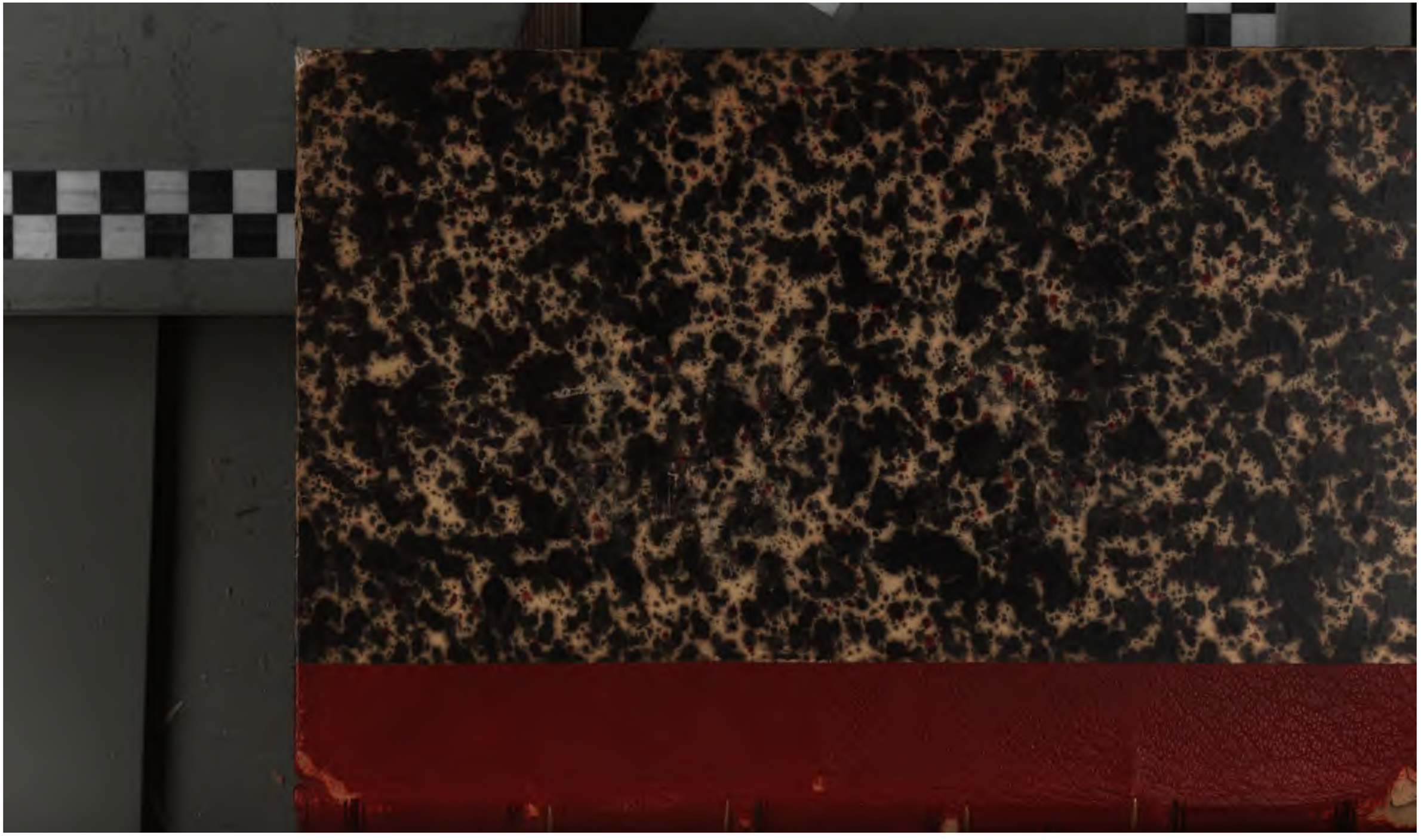
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE

ET DE

MORALE

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE

ET DE

MORALE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

TROISIÈME ANNÉE — 1895

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

LELAND

PARIS

A. COLIN ET Cie, ÉDITEURS

5, RUE DE MÉZIÈRES, 5

—

1895

123671

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

DE L'ORIENTATION DE LA MÉTHODE

EN ÉVOLUTIONNISME

La méthode générale de recherche pour les sciences d'observation ne saurait être foncièrement modifiée par l'adoption d'une conception théorique, d'une idée générale directrice, d'une hypothèse acceptée comme fil conducteur. Non, la méthode reste la même au fond, c'est toujours l'observation avec ses lois, avec ses conditions de rigueur, de discernement; c'est toujours l'enregistrement de faits bien notés dans leurs conditions intrinsèques et extrinsèques, puis judicieusement comparés, rapprochés et réunis dans ce qu'ils présentent de semblable, séparés dans ce qui les distingue, et aboutissant, par voie légitime d'induction et de déduction, à des données plus générales, qui embrassent les faits semblables, et qui permettent de formuler soit des idées générales, soit ce que nous appelons des lois naturelles. Quelle que soit l'hypothèse directrice, quelle que soit la théorie admise par le chercheur, la méthode scientifique reste donc la même comme méthode, comme processus intellectuel; mais ce qui peut et doit varier, et ce qui varie en effet sous l'influence d'une conception acceptée, c'est l'orientation dans la

recherche, c'est l'angle sous lequel les faits sont considérés, c'est l'ordre même attribué à ces faits, c'est leur caractère, c'est la signification et l'importance qu'on y attache. Cela est si vrai que, selon la conception scientifique à laquelle se rattachera l'observateur, il sera non seulement enclin, mais entraîné à ajouter grande importance à tel fait, à telle forme, à telle condition d'un fait, à tel caractère, à telle nuance, qu'un autre esprit, obéissant à des tendances différentes, considérera comme de faible valeur, ou comme d'une signification négligeable. Mais non seulement la valeur des faits ou leur signification subiront, suivant la doctrine adoptée, des différences considérables d'appréciation; mais l'influence du courant scientifique pourra revêtir une importance autrement grande, et aller jusqu'à la méconnaissance complète de faits ou de caractères qui, dans des conditions de tendance contraire, seront jugés capables de servir à l'établissement d'une conviction scientifique.

Ce sont là des vérités que je n'ai pas la prétention de présenter ici comme entièrement inédites; elles ont certainement attiré l'attention des hommes qui se préoccupent non seulement des faits considérés en eux-mêmes, mais encore de la marche des idées et du mécanisme qui préside à l'édification de la science. Il n'y aurait donc pas lieu d'y revenir, si l'introduction de l'évolutionnisme dans le domaine scientifique n'avait fourni une occasion aussi brillante qu'opportune de réfléchir sur les modifications qu'un si remarquable changement dans l'orientation de la science devait amener, et a en effet amenées dans la méthode des recherches et dans les habitudes de travail des observateurs. Pour moi, qui ai, presque dès le début, considéré avec faveur cette conception nouvelle des rapports des choses, et qui ai eu, par suite, de très nombreuses occasions de croiser le fer avec des hommes hostiles (de très bonne foi d'ailleurs) à cette explication théorique de l'origine des formes et de leurs relations, j'ai toujours été frappé de la distance que l'adoption et le rejet de l'hypothèse évolutionniste établissaient dès l'abord entre les savants au point de vue de l'orientation imprimée à leur attention et à leur discernement.

Je vais sur ce sujet donner quelques éclaircissements.

Les naturalistes ont de très bonne heure éprouvé le besoin, et compris la nécessité de classer les objets de leurs études, et, pour cela, de les grouper d'après leurs ressemblances et de les séparer d'après leurs différences. Les caractères de ressemblance, comme

ceux de différence, ont donc été appelés à jouer un rôle, à tenir une place dans l'établissement des classifications. Seulement il faut reconnaître que l'importance relative attribuée à l'un de ces deux ordres de caractères par les naturalistes diffère d'une manière très notable suivant que ceux-ci sont transformistes ou ne le sont pas. Les adeptes des créations indépendantes, quoique imbus de l'idée de plan, et quoique convaincus que des linéaments semblables avaient présidé à la construction de ces édifices nombreux et variés, étaient naturellement convaincus que les différences entre les êtres l'emportaient sur leurs ressemblances. Chaque construction étant autonome et indépendante semblait devoir présenter en elle, avant tout et surtout, les caractères de cette indépendance. La différence entre des êtres construits isolément et pour eux-mêmes paraissait devoir être la norme et l'attendu. Ce qui avait lieu de surprendre dans la considération générale de ces êtres, c'était des ressemblances, des traits communs, des conformités, qui s'expliquent beaucoup moins dans le cas d'un isolement originel que dans celui d'une communauté d'origine. C'est donc vers la recherche de ce qui leur paraissait l'emporter en généralité et en valeur, de ce qui leur semblait la disposition fondamentale, c'est donc vers la recherche des différences en un mot, que les naturalistes non transformistes ont tourné leurs regards dans l'établissement des tableaux systématiques et des classifications. Les traits communs, les ressemblances constituaient des dispositions d'un caractère presque exceptionnel, quelque chose de surajouté, un complément harmonieux et de source mystérieuse, presque une satisfaction artistique et une fantaisie esthétique du Créateur.

Le point de vue auquel se plaçaient les naturalistes transformistes ou évolutionnistes les entraînait naturellement vers un autre courant d'appréciations. Si tous les êtres vivants ont une commune origine et résultent des modifications d'une souche commune, il y a entre eux des liens de parenté de divers degrés, auxquels correspondent nécessairement des caractères communs dus à une hérédité commune. Les groupements systématiques des êtres vivants doivent être dictés par ces traits de ressemblance; et c'est à leur recherche que doit avant tout s'appliquer le naturaliste, s'il veut acquérir de l'ensemble des êtres vivants une notion qui soit une représentation exacte de la réalité. Les différences sont dues à des modifications extérieures, à des conditions de milieu, à des adaptations plus ou moins imposées par les exigences de la vie, etc.; elles apportent dans les linéaments du

type originel des modifications plus ou moins accentuées, mais elles respectent toujours, en quelque mesure, les caractères fondamentaux et essentiels de la souche ancestrale. Il y a des variations, mais le thème est conservé, maintenu dans sa composition typique; et comme les affinités héréditaires et les liens généalogiques peuvent être mesurés par l'ensemble des conditions de ressemblance et des caractères communs, c'est à la recherche de ces ressemblances que doit avant tout s'appliquer le naturaliste évolutionniste. Les caractères communs et typiques constituent les lignes principales du monument, celles qui en dénotent le style et en fixent la date, celles que l'artiste étudie surtout comme des documents fondamentaux et de premier ordre. Les variations, les différences, les modifications ne sont que des fioritures sur le thème, ou des détails architecturaux qui modifient l'aspect du monument sans en changer les caractères fondamentaux : leur importance est beaucoup moindre.

Si donc les partisans des créations indépendantes tournaient surtout leurs regards vers les différences qui séparaient les êtres, les considérant comme fondamentales et primordiales, les naturalistes transformistes étaient portés au contraire à chercher et à saisir partout les traits de ressemblance, les dispositions communes, résultant d'une origine commune et fruits d'une hérédité universelle et continue. Il y a là deux orientations qui ont abouti instinctivement, pour ainsi dire, à deux méthodes : la méthode anatomique, chez les non-transformistes, et la méthode embryologique, pour les transformistes. La méthode anatomique c'est en effet l'étude et la recherche des caractères chez les êtres parvenus au terme de leur développement, devenus adultes, ayant atteint, par conséquent, le plus haut degré de différenciation et de spécialisation propre à leur nature, c'est-à-dire ayant acquis le plus de caractères de dissemblance et de séparation d'avec les autres êtres. Mais, par contre, la méthode embryologique répondait parfaitement aux aspirations et aux conceptions transformistes; car, en étudiant tous les êtres vivants à l'état d'œuf, elle les ramenait tous, pour ainsi dire, à la forme originelle, à la forme ancestrale, à la forme typique, primitive et unique, où étaient réalisées et résumées au plus haut degré toutes les ressemblances et toutes les affinités. Là éclatait la parenté, lien de tous les êtres vivants; et, en suivant les phases ultérieures du développement embryonnaire des divers types, on pouvait se rendre un compte exact de la phase ou, pour ainsi dire, même de la date à

laquelle avaient commencé les modications du type commun et les divergences des formes, qui, sans masquer entièrement le type ancestral, en avaient cependant fait varier les aspects, et l'avaient conduit à la multiplicité et à la variété des formes de l'adulte, qui ont ainsi constitué les divers groupes.

La méthode embryologique a été si bien la méthode adaptée à la conception transformiste, que l'apparition de cette dernière et sa diffusion rapide parmi les savants ont été le point de départ d'un élan très remarquable imprimé aux études embryologiques. On peut dire, en effet, qu'il y a eu de ce côté une véritable explosion; et l'histoire du développement s'est, en un petit nombre d'années, enrichie de documents très importants sur l'évolution ontogénique des types les plus divers. Par là, les naturalistes transformistes ont voulu démontrer la parenté des êtres qui paraissent très différents, en remontant les phases de leur développement et en démontrant la convergence définitive vers une source commune de tous ces ruisseaux, de tous ces fleuves, que leur parcours avait de plus en plus éloignés les uns des autres, et rendus en apparence entièrement étrangers les uns aux autres. Cette intention des transformistes et cette orientation imprimée à leur méthode et à leurs travaux, n'a vraiment rien eu de chimérique; et un fait s'est produit qui me paraît devoir être remarqué, car il peut certainement démontrer tout ce qu'il y a de foncièrement réel, d'heureux, d'harmonieux, de fertile, dans cette union contractée par la conception transformiste et par la méthode embryologique. Ce fait consiste en ceci, que, s'il existe encore quelques naturalistes qui hésitent à adopter les idées transformistes, on ne trouverait peut-être pas un embryologiste parmi ces hésitants. De sorte que, si les transformistes ont demandé à l'embryologie un appui pour leur conception théorique, les études embryologiques ont répondu à ce témoignage de confiance en entraînant successivement tous leurs adeptes dans le camp transformiste.

Les considérations qui précèdent sont certainement de nature à établir l'influence de la doctrine évolutionniste sur l'orientation des études des naturalistes et sur la méthode de travail qu'ils ont adoptée. Au lieu de constater simplement des faits présents et achevés, et de noter ce qui est, ils ont voulu remonter vers ce qui a été, et retrouver dans le passé la marche du *devenir*. C'est là, certes, une modification notable dans la conduite du travail.

Cette modification ne s'est pas produite sans efforts ni sans diffi-

cultés : on ne rompt pas facilement avec de longues et vieilles habitudes. Aussi y a-t-il eu parfois des hésitations et des arrêts. Que dis-je? Il y en a encore; et nous avons de grands progrès à faire pour marcher hardiment dans cette recherche des filiations et des enchaînements. A cet égard, l'éducation des hommes de science, et même des transformistes, laisse encore beaucoup à désirer; et il faut, avec courage et résolution, adopter de nouvelles habitudes d'esprit, et nous débarrasser de vieilles tendances qui nous subjuguent bien plus que nous ne le croyons.

La conception évolutionniste entraine avec elle une conception toute spéciale des origines. Évoluer c'est se modifier dans tel ou tel sens, c'est se transformer, se développer, se manifester; mais ce n'est pas naître, ce n'est pas apparaître brusquement et sans précédent : une *évolution* n'est pas une *création*. Les fruits de l'évolution sont des modifications d'un passé qui a précédé, et non des formations nouvelles, indépendantes. Dans une évolution, le point de départ étant donné, tout ce qui en sort descend en réalité de ce point de départ, et rien d'étranger à ce dernier ne saurait prendre place dans la série des formes évolutives. Si bien qu'il est logique de considérer le point d'origine comme renfermant en lui, comme possédant le germe de tout ce qui en sortira par voie évolutive. Toute forme, tout organe, toute fonction, toute faculté observables dans une phase quelconque de ce développement, a son ancêtre dans une quelconque des phases qui ont précédé. Il n'y a, il ne saurait y avoir interruption absolue et réelle, c'est-à-dire disparition et réapparition, dans leur histoire; la généalogie n'a pas de lacunes; qui dit évolution dit continuité, continuité dans le passé et continuité dans l'avenir. Le mot de *commencement* n'a, pour l'évolution, qu'un sens très relatif, aussi bien que celui de *fin*, car tout commencement et toute fin ne sont que des apparences, et sont, en réalité, des passages, des changements, des transformations. De là résulte une conséquence importante pour la méthode et pour les habitudes d'esprit des évolutionnistes. En présence d'un phénomène ou d'un ordre donné de phénomènes qui semblent faire pour la première fois leur apparition, ils ne peuvent se contenter de les considérer comme représentant quelque chose d'entièrement nouveau; mais ils sont tenus d'en rechercher l'origine et le point de départ dans ce qui existait déjà.

Le point de départ peut se trouver à l'état de rudiment ou à l'état de puissance. Dans l'œuf, à l'époque des premières phases du déve-

loppement, les organes ne sont pas morphologiquement représentés; les tissus ne sont en aucune façon et à aucun degré différenciés; et cependant il y a dans l'œuf les énergies et les impulsions directrices nécessaires pour que, progressivement et successivement, apparaissent peu à peu, d'abord les rudiments des tissus et des organes, et ensuite leurs formes et leurs états caractéristiques et définitifs. L'œuf possède donc d'abord en puissance les parties constituantes de l'adulte; plus tard seulement il manifestera des rudiments; les dispositions adultes et définitives ne paraîtront qu'en dernier lieu. Ce qui est vrai de l'évolution de l'être considérée dans le développement de l'œuf, ne l'est pas moins de l'évolution progressive des êtres dans l'épanouissement et le déploiement progressif de la nature et de la succession des êtres. Il y a aussi pour toute forme, pour tout phénomène appelé à faire un jour son apparition, il y a, dis-je, d'abord une période de puissance, un état potentiel, auquel succède la période rudimentaire, qui est suivie à son tour de la période d'état, de forme ou de constitution caractérisée et *relativement* complète et achevée. Je dis *relativement*; car, en évolution, nous ne saurions prétendre à connaître des formes et des états définitifs; tout en effet étant ou pouvant être appelé à évoluer, rien ne permet de distinguer une forme rudimentaire relative, une phase évolutive, d'une forme définitive et arrêtée. Théoriquement tout au moins, toute forme est rudimentaire par rapport à une forme future qui doit en provenir par voie évolutive.

En présence d'un ordre de phénomènes dont l'apparition se présente au premier abord comme l'introduction d'un fait entièrement nouveau, l'évolutionniste ne saurait, comme ceux qui croient aux créations indépendantes, y voir le début d'une ère qui se sépare du passé par un fait sans précédent, et établir par suite une de ces divisions profondes qui isolent entièrement les groupes de phénomènes les uns des autres, et les entourent d'une enceinte sans ouvertures de communication avec les phénomènes antérieurement observés. Tout phénomène nouveau, ou du moins paraissant tel, a ses racines et sa cause dans le passé, dans ce qui précède; et c'est là qu'il convient de les chercher pour établir une filiation, qui pourrait sembler ne pas exister.

Tout phénomène nouveau, toute forme nouvelle doivent donc se retrouver dans des phénomènes ou des formes antérieurs, soit à l'état de puissance, soit à l'état de rudiment. C'est là une source

d'indications précieuses pour la direction de l'esprit du naturaliste évolutionniste et pour l'établissement de ses habitudes de penser. L'évolutionniste doit s'appliquer à la recherche et à l'étude des *rudiments*; il ne saurait s'appliquer à la recherche directe et immédiate de la *puissance*, de la virtualité, car cette dernière n'est constatable que lorsqu'elle s'est révélée par des phénomènes; mais l'évolutionniste doit tendre tout au moins à discerner le plus tôt possible les premiers signes révélateurs de la puissance, c'est-à-dire les premiers rudiments, les rudiments les plus rudimentaires, dirai-je. Or ces rudiments les plus rudimentaires sont nécessairement caractérisés par un état de très grande simplicité, de très grande humilité. Ces premiers rudiments doivent logiquement être très élémentaires et très voisins de l'*homogène*, puisque la différenciation ne pourra résulter que d'une évolution ultérieure. L'évolutionniste doit donc s'appliquer à la recherche de ce qui est rudimentaire et élémentaire; c'est-à-dire que, dans l'étude de tout phénomène, il doit s'efforcer de retrancher tout ce qui est secondaire, tout ce qui est de perfectionnement et de complication, tout ce qui n'est pas indispensable à l'essence même du phénomène. Il doit dépouiller tout phénomène de tout ce qui lui sert de revêtement, ou de parure, ou de complément, ou de perfectionnement, pour n'en voir que ce qui est purement essentiel, c'est-à-dire ce qui en constitue l'être même et la nature intime, ce sans quoi le phénomène cesserait d'être. Cette réduction des phénomènes à leur essence n'est une chose ni aisée, ni très commune. Les habitudes d'esprit sont généralement tout autres que celles qu'exige une telle direction dans la recherche; et il en résulte des malentendus aussi fréquents que profonds. Avant l'apparition et l'invasion des idées évolutionnistes, on avait coutume d'observer les phénomènes en eux-mêmes, et en dehors de toute préoccupation généalogique dirai-je, on les prenait tels quels, on les décomposait sans doute, on les analysait; mais cela bien plus dans le dessein d'en connaître les éléments que d'en éliminer les parties surajoutées et d'en retrancher les accessoires pour réduire le phénomène à ce qui constitue son essence même et sa forme probable d'origine, son rudiment primitif. Tout phénomène parvenu à une phase où il est susceptible d'être bien observé, bien analysé, étant ainsi reconnu comme un groupe plus ou moins cohérent d'éléments divers, il en résultait une tendance à le séparer plus ou moins complètement de tout autre groupe, où le nombre et les propor-

tions relatives des éléments constituants différaient d'une manière notable de ce qu'avait présenté le premier groupe; et, par là, étaient établies des distinctions fondamentales, des séparations tranchées qui excluaient tout lien de descendance ou de consanguinité. C'est ainsi, par exemple, qu'on refusait toute relation de nature ou de descendance entre l'intelligence de l'homme et les facultés directrices des animaux. Pour avoir analysé les facultés de l'homme, les avoir classées, pour en avoir étudié les caractères et apprécié la puissance, on refusait aux animaux le pouvoir de discerner, de juger, la faculté de connaître, de vouloir, de sentir, et, en un mot, une intelligence de même nature essentielle que celle de l'homme parce qu'on ne retrouvait pas dans l'intelligence de l'animal tous les éléments, tous les perfectionnements, tous les horizons, dirai-je, dont l'analyse avait reconnu l'existence dans l'intelligence humaine, et que l'on considérait à tort comme des conditions essentielles de son existence et de sa nature. L'animal n'avait pas d'âme ou, s'il en avait une, elle était d'une nature *essentiellement différente* de celle de l'âme humaine; il n'y avait entre elles rien de réellement commun : toute ressemblance n'était qu'une apparence.

Aujourd'hui, on trouverait peut-être difficilement une opinion aussi radicale, même parmi les adversaires du transformisme; mais les habitudes intellectuelles, qui ont dû abandonner un terrain sur lequel elles se défendaient mal, n'en subsistent pas moins, et même chez des esprits que les idées d'évolution n'effraient ni ne scandalisent. Seulement ces habitudes de penser, contraintes de reculer, se sont réfugiées sur un terrain plus délicat, et ont dressé leurs batteries sur des questions plus ardues, plus obscures, moins saisissables, et où commencent seulement à vaciller quelques lueurs directrices. Ainsi, par exemple, sur la question même de l'âme de l'animal, on veut bien accorder qu'il est bien possible (on va même jusqu'à dire probable) que les animaux supérieurs, les vertébrés élevés, aient en eux quelque chose qui ne diffère pas essentiellement de l'âme humaine; mais on ne saurait aller jusqu'à étendre cette concession aux animaux inférieurs, aux êtres qui semblent ne vivre que d'une vie végétative, et, à plus forte raison, aux organismes monocellulaires. C'est avec un sourire d'incrédulité qu'on entend parler de la psychologie de ces derniers degrés de l'échelle animale.

Mais d'autre part, si l'on consent à reconnaître l'existence d'un élément intellectuel, d'une intelligence chez les animaux supérieurs,

on est infiniment moins disposé aux concessions lorsqu'il s'agit de la conscience morale, de l'être moral. La conscience morale, on l'a étudiée et analysée chez l'homme. On sait qu'elle consiste en une notion plus ou moins claire du bien et du mal, en un sentiment de la liberté pour choisir l'un ou l'autre, en une conscience de l'obligation de pratiquer le premier et de fuir le second, en une responsabilité inévitable qui s'accompagne de joie et de satisfaction intérieures lorsque le bien a été fait, ou de remords cuisants lorsque c'est au mal que l'on a cédé, en un sentiment très net que l'on a une fin à poursuivre, et que la conduite de la vie doit être conforme à cette fin. Voilà les éléments qui appartiennent à la conscience morale chez l'homme, c'est-à-dire chez l'être moral par excellence. Y a-t-il quelque chose de comparable chez les animaux, et même chez les animaux supérieurs? Peut-on dire d'eux qu'ils sont justes ou injustes, moraux ou immoraux? Que d'esprits pensent le contraire, parce que, fascinés par la considération du sens moral chez l'homme, ils s'obstinent à demander à tout être moral ce sens raffiné, cette conscience en éveil, cette délicatesse et cette élévation dans la notion de devoir et d'obligation, qui sont propres à l'être moral humain. Que si, au lieu de considérer un ensemble si complexe et si perfectionné, une construction si délicate et si différenciée, ils s'appliquaient à dépouiller le sens moral de tout ce qui, en l'élevant, en le perfectionnant, n'est cependant pas lui-même, n'est pas de son essence; s'ils cherchaient à le réduire sérieusement, courageusement et strictement à ce qui constitue sa nature essentielle, à ce qui peut bien être son rudiment, ils en retrouveraient les traces, et les traces évidentes, chez les animaux, et — disons-le nettement — chez les animaux supérieurs surtout, ce qui ne saurait nous étonner. Or le sens moral a pour rudiment essentiel, pour organe central, dirai-je pour axe nécessaire, l'*obligation* dans toute sa simplicité, c'est-à-dire le sentiment que l'on *doit* faire une chose et que l'on *ne doit pas* en faire une autre, qu'il y a ce qui est *permis* et ce qui est *défendu*. Voilà une notion qui peut exister en dehors de toute considération sur la nature du bien et du mal, sur la conformité du premier à la volonté d'un Être supérieur qui est le centre et le législateur de la morale, et sur la désobéissance à cette volonté suprême, qui constitue le mal.

Cette notion d'obligation peut être encore tout à fait indépendante de la *nature de la sanction*; et il n'est pas nécessaire pour qu'elle subsiste que l'être qui a fait ce qu'il *doit* faire, ce qui est *permis*,

trouve sa récompense dans une satisfaction tout intérieure, toute morale, ou que celui qui a transgressé le commandement soit poursuivi par des reproches intérieurs et par le remords. Cette notion d'obligation n'est pas nécessairement liée non plus à une conscience plus ou moins nette de la possession de la liberté, à la reconnaissance raisonnée et ferme d'un but à atteindre, d'une fin morale à accomplir. Non, ce sont là des éléments qui donnent à l'être moral humain sa haute valeur et sa grandeur incomparable, mais ils peuvent être plus ou moins indiscernables chez un être moral d'un autre degré ; ou bien ils peuvent se présenter sous une forme rudimentaire et inférieure à laquelle le progrès évolutif n'a imprimé qu'une impulsion encore insuffisante. Le chien mis en présence de la nourriture destinée à son maître, sait qu'il *doit* la respecter, et qu'il ne lui est pas *permis* d'y toucher. Voilà l'obligation. Il pourrait y porter la langue, mais il peut aussi ne pas le faire. Il y a en lui assez de *liberté* pour que, mis en présence de la chose désirée, il y ait chez lui tentation et hésitation. Il flaire, il approche, il recule, il hésite, il délibère. Mais tout cela n'exige pas chez lui cette conscience de la liberté qui est le propre de l'homme. Il est probable qu'il ne saurait en raisonner ; mais il n'y a pas moins chez lui un rudiment de liberté. Le but à atteindre, la fin à poursuivre, la notion de la sanction existent aussi sous des formes inférieures et qui, pour être dépourvues de haute spiritualité, ne constituent pas moins des mobiles suffisants pour l'action. La volonté suprême, le législateur, ce n'est plus Dieu, c'est le maître, c'est l'homme, celui qui peut commander, qui peut récompenser ou punir. La sanction n'a peut-être avec le remords, avec l'approbation intérieure qu'une assez lointaine parenté, mais c'est aussi une sanction, c'est la peine corporelle, c'est le châtiment physique, c'est le fouet ou le bâton d'une part, c'est la caresse de la main du maître, ou l'octroi de quelque gourmandise préférée, Tout cela ne constitue pas, il est vrai, les éléments d'un sens moral supérieur, mais c'est tout au moins l'enfance du sens moral, et j'emploie le mot *enfance* intentionnellement, car, je le demande, cela diffère-t-il beaucoup de la forme que revêt le sens moral pendant les premières années de la vie humaine et chez les primitifs de l'humanité? On chercherait en vain une démarcation sensible, une différence accentuée.

Mais, d'ailleurs, n'y a-t-il pas plus que cela chez le chien, chez le cheval? n'y a-t-il pas quelque chose de la joie intérieure, de la satis-

faction intime, de la fierté, de la dignité satisfaite après une action d'éclat, après un résultat obtenu avec grand effort, après un sauvetage chez certaines races de chiens (chiens du Saint-Bernard, chiens de Terre-Neuve), après une chasse heureuse, après une course rapide et triomphalement menée, après un obstacle vaillamment franchi pour obéir à la volonté du maître? N'y a-t-il pas aussi quelque chose du remords dans ce chien qui a désobéi au maître, et qui évite sa rencontre et son regard, qui se présente à lui dans une attitude humble et embarrassée, et qui demande, pour ainsi dire, grâce et pardon de la faute commise? N'y a-t-il là que la crainte du châtiment, que la peur du fouet justicier? Je laisse à d'autres le *courage* ou l'*orgueil* de l'affirmer.

Les animaux supérieurs, dira-t-on, pourraient bien posséder un rudiment du sens moral; mais les animaux inférieurs en auraient-ils un aussi? Cette question, qui veut être gênante, ne l'est pas autant qu'on pourrait le croire. Si les animaux les plus voisins de l'homme, comme certains singes, comme le chien, le cheval, ont un rudiment de sens moral, est-il logique de penser que les animaux qui sont placés dans l'échelle *immédiatement* au-dessous d'eux, en sont entièrement dépourvus? Je ne le pense pas; et il est peut-être possible de retrouver chez eux un rudiment encore plus modeste, plus simple, plus inférieur que la notion d'obligation; en descendant encore et encore, le rudiment s'amoindrit et s'atténue progressivement; et certainement un moment arrive où il ne nous est plus possible de rien discerner de semblable. Mais est-il sûr même alors, que le rudiment fasse entièrement défaut? Non, certes; il y a une limite à notre faculté de connaître, et rien ne permet d'établir la place exacte de cette limite. Mais, en supposant que le rudiment fût absent, le fait seul qu'il a subsisté dans des formes plus élevées, et qu'il a été le point de départ et le lieu d'une évolution progressive, permet logiquement de penser qu'il est la manifestation d'une énergie potentielle, d'une virtualité qui a présidé à son apparition et à son développement, et qu'il a existé en puissance dans les êtres qui ne le manifestaient pas en acte.

Il faut d'ailleurs se garder avec soin d'une méprise, et il le faut d'autant plus qu'on s'en garde moins en général. La difficulté, dans la solution du problème, n'est pas tant pour ceux qui considèrent le sens moral comme une disposition primitive de l'être, qui d'abord à l'état potentiel, doit ensuite et progressivement se manifester et

grandir, la difficulté, dis-je, n'est pas tant pour eux que pour ceux qui, se trouvant loyalement contraints, et malgré quelques répugnances, de reconnaître l'existence d'un certain degré de sens moral, d'un sens moral plus ou moins rudimentaire chez les animaux les plus élevés, manquent de courage et de logique pour accorder aux animaux inférieurs la puissance ou le rudiment d'une semblable faculté! Ils sont tenus, en effet, de déterminer le point de la série animale où apparaît ce facteur nouveau et complètement étranger à ce qui est au-dessous ou en arrière; et je laisse à ceux qui comprennent tout ce que comporte de difficultés à vaincre, je dis plus, de difficultés invincibles et insurmontables une pareille tâche, je leur laisse, dis-je, le soin de décourager les hommes qui seraient tentés de l'entreprendre. Sur ces confins, où le sens moral est sur le point d'échapper à l'œil de l'observateur, il faudrait, pour discerner ce qui est rudiment du sens moral de ce qui est toute autre chose, il faudrait, dis-je, des appareils d'optique d'une grande puissance, doués à la fois d'un grand pouvoir pénétrant et d'une remarquable puissance de définition, microscopes psychiques ou moraux qui attendent encore leurs inventeurs et leurs constructeurs. Dans l'impossibilité donc où nous sommes de discerner la première apparition de ces lueurs pour lesquelles nos yeux sont des instruments trop imparfaits, le plus sage n'est peut-être pas de vouloir préciser le moment de l'apparition de lueurs que nous ne percevons pas, mais de penser que les lueurs assez intenses pour ébranler notre rétine ont été précédées d'une aurore imperceptible qui succède non pas à la nuit *absolue* (qui n'aurait pu leur donner naissance, puisqu'elle en est la négation), mais à une lumière virtuelle, à une clarté latente, pour ainsi dire, qu'une impulsion évolutive révélera peu à peu par des lueurs de plus en plus vives et par un éclat grandissant.

Ce que je viens de dire de la conscience morale, de l'obligation d'en rechercher les rudiments en descendant l'échelle, et de la légitimité d'une semblable recherche, je pourrais le redire, à plus forte raison, de la faculté de connaître, de comparer, de juger, de généraliser, de la faculté d'aimer et de haïr, etc. Je m'en tiens là pour cet ordre de faits, mais je désire examiner un exemple qui lui soit, pour ainsi dire, parallèle dans l'ordre des phénomènes physiologiques.

L'œil, ou organe de la vision, est un des instruments les plus complexes, les plus étonnants. Considéré chez les animaux supérieurs, chez les vertébrés, il offre un ensemble de dispositions

savamment combinées, qui, malgré quelques imperfections, en font un appareil d'optique très remarquable et où la différenciation a atteint un degré très élevé. Aussi, pour ceux qui se font d'un appareil visuel l'idée que leur en donne l'œil humain par exemple, cette idée comporte immédiatement une chambre optique pourvue de lentilles et de milieux de réfringences différentes, avec des surfaces courbes de rayons variés, susceptible d'adaptation aux distances grâce à des diaphragmes ou à l'action musculaire ou à la pression sanguine, avec un diaphragme capable de proportionner l'ouverture de pénétration de la lumière à la richesse de la source lumineuse elle-même, avec une membrane nerveuse ou rétinienne d'une complexité telle qu'elle a fort embarrassé et embarrasse encore les micrographes et les histologistes, avec des pigments sagement distribués autour des terminaisons nerveuses soit pour s'opposer, en les absorbant, à la diffusion des rayons lumineux, soit pour en accumuler l'action sur les terminaisons nerveuses, soit pour délimiter nettement les impressions de chaque élément nerveux, de manière à donner aux fractions très minimes de chaque image la définition et la relation nécessaires pour une vision distincte. A cela il faut joindre des appareils vasculaires très compliqués, des muscles appelés à influer sur la direction et sur la forme de l'œil, etc., etc.

Voilà donc un appareil dont la structure représente un perfectionnement très avancé. Que si l'on considérait comme dépourvus de tout appareil de la vision, tous les animaux qui ne sont pas munis d'un organe aussi complexe, on commettrait une bien grande absurdité. Personne ne la commet, sans doute; et même les naturalistes les plus étrangers à l'idée transformiste, ont reconnu comme appareils visuels des organes qui, sans avoir une structure aussi complexe que celle de l'œil humain, n'en possédaient pas moins les représentants bien reconnaissables des éléments de l'œil humain, c'est-à-dire éléments réfringents à surfaces courbes régulières, éléments sensitifs à structure spéciale, à renflements en cônes, en cylindres, en bâtonnets, éléments pigmentaires, distribués régulièrement autour de ces derniers et les enveloppant, les isolant, appareils diaphragmatiques appelés à modérer la pénétration des rayons lumineux, à supprimer l'action des aberrations de sphéricité, etc.

Tous ces éléments, plus simples, plus isolés, moins solidarisés pour une action commune, moins perfectionnés en vue d'une fonction plus délicate et d'une sensibilité plus aiguë, sont encore assez

nettement caractérisés pour que leur ensemble doive être considéré comme un organe visuel. Mais il y a encore là un organe élevé et compliqué par sa structure et par le mécanisme qui préside à sa fonction; et on ne le trouve que dans des groupes zoologiques placés eux-mêmes à un degré assez élevé de l'échelle. Au-dessous ou à côté se trouvent des animaux qui ne possèdent rien de comparable au premier abord, de telle sorte que l'on a pu être tenté de considérer la sensibilité de l'élément vivant pour la lumière, proprement dite et en dehors de son action chimique, on a pu, dis-je, être tenté de considérer cette sensibilité comme un privilège des animaux placés au-dessus d'un certain degré de l'échelle et, par conséquent, comme quelque chose qui n'avait dans les groupes inférieurs, ni représentant, ni précédent. C'était donc une disposition nouvelle, qui n'était pas issue de l'évolution, puisqu'elle n'était connue que sous des formes complexes et élevées, qui ne sauraient marquer les débuts et les balbutiements d'une origine évolutive. Aussi l'œil humain, et l'œil en général, tel qu'on le connaissait, c'est-à-dire cet organe complexe et merveilleux, a-t-il été, dès le début, opposé, comme une objection sérieuse aux idées transformistes.

Ce n'est pas, en effet, sous une forme si différenciée qu'un évolutionniste peut concevoir les premiers linéaments des organes. Mais l'étude attentive des rudiments a bien facilement réduit l'objection à sa valeur réelle, en la renversant. Il n'y a pas, a-t-on vu, il n'y a pas que les animaux pourvus d'un bon et bel œil qui soient sensibles à la lumière, et qui reçoivent d'elle des clartés indicatrices; il y a, en effet, bien des animaux qui, sans avoir des yeux, exécutent des mouvements déterminés dans tel ou tel sens, dès que la lumière (et la lumière seulement, c'est-à-dire isolée de la chaleur qui l'accompagne souvent) les frappe sur telle ou telle partie de leur corps. Ce sont, chez les uns, des rétractions pour fuir une lumière trop vive; chez d'autres, des allongements, pour aller à la recherche de la lumière; de telle sorte que ces êtres voient, quoiqu'ils n'aient pas d'yeux, c'est-à-dire ce que l'on a coutume d'appeler des yeux. Mais s'ils n'ont pas des yeux proprement dits, ils possèdent cependant des modifications de certains points de la surface du corps, qui constituent des rudiments d'appareil visuel. Or ces rudiments présentent précisément les caractères des rudiments, c'est-à-dire qu'il y a en eux les éléments essentiels de l'appareil visuel, mais éléments si simples, si peu différenciés encore qu'on les a méconnus jusqu'à

ces derniers temps. Ce sont quelques petites taches pigmentaires répandues çà et là, placées à la surface du corps, et parfois dispersées sur toutes les parties du corps exposées à la lumière, et notamment, chez les mollusques Lamellibranches, sur les bords du manteau, et sur les siphons. Là, les cellules cutanées se sont modifiées, pour prendre deux formes différentes : les unes, les *rétinophores*, qui sont les organes sensibles, qui reçoivent les filaments terminaux du nerf optique, et qui sont incolores et impressionnables; les autres, les *rétinules*, cellules pigmentées qui entourent les premières, formant une couronne autour d'elles. L'appareil lenticulaire, les milieux diversement réfringents peuvent manquer entièrement, et manquent même dans bien des cas. Ces petits groupes, disséminés et sans saillie, ne sont pas visibles à l'œil nu. Ainsi, l'appareil visuel représente ici, dans une très grande simplicité, et réduit à deux éléments, qui ne sont que des différenciations des éléments cellulaires de la peau, les éléments qui sont sensitifs et les éléments pigmentés qui entourent les premiers, les isolent, les protègent et constituent pour ainsi dire des appareils conservateurs de la lumière, des appareils destinés à intercepter le mouvement vibratoire de l'éther pour l'accumuler sur l'élément sensitif, et à s'opposer à la diffusion et à la dispersion du phénomène lumineux. Deux éléments composent donc cet organe visuel rudimentaire; les autres dispositions sont des perfectionnements surajoutés. Il y a ici un élément devenu plus sensible à la lumière, et un élément capable de conserver et de circonscrire cet excitant. Voilà un rudiment de l'appareil visuel. Ce rudiment, multipliez-le en un point, groupez-le de manière à former une masse distincte, ajoutez-y des appareils dioptriques divers, et vous aurez l'appareil supérieur et perfectionné qui se nomme l'œil.

Nous possédons donc là un rudiment capable d'évoluer; mais ce rudiment lui-même n'est-il pas le fruit de l'évolution d'un rudiment plus simple encore? Nous pouvons répondre affirmativement.

L'appareil visuel peut être encore plus simple; il peut consister en de simples cellules renfermant des grains de pigment recevant une terminaison nerveuse et formant de simples taches oculaires, des ocelles. Enfin, l'on est conduit à penser que des organes visuels plus rudimentaires existent encore, et ne sont que de simples cellules de la peau, légèrement modifiées et dépourvues de pigment. Le pigment existe très généralement dans les appareils visuels;

mais il n'est pas nécessaire, puisqu'il fait défaut dans les yeux d'une structure complexe, et qu'on ne peut se refuser à reconnaître pour des yeux. Le pigment existe si souvent qu'on l'a pris comme indicateur et critère des appareils visuels rudimentaires, qu'on ne saurait découvrir et déterminer autrement. Il constitue un perfectionnement. Mais puisque le pigment peut manquer dans les yeux déjà bien différenciés, il peut, à plus forte raison, faire défaut dans des organes très rudimentaires; et nous sommes ainsi appelés à penser que la sensibilité pour la lumière est plus répandue et plus générale que l'on aurait pu le croire au premier abord.

Il ne faut pas oublier que bien des animaux, les Infusoires, les Hydres, qui ne nous ont encore révélé aucune trace d'organe oculaire, se dirigent cependant vers les parties éclairées du vase qui les renferme, que des animaux assez élevés comme l'Amphioxus, beaucoup de Mollusques et d'Annélides présentent une sensibilité à la lumière qui paraît répandue sur toute la surface de leur corps : que les Actinies qui n'ont pas d'yeux s'épanouissent sous l'influence d'un rayon de soleil, ou même d'un rayon de lumière électrique; il ne faut pas oublier encore que chez certains animaux les organes oculaires rudimentaires sont dispersés et multipliés sur toutes les parties du corps, accessibles à la lumière, et que même chez quelques-uns, l'Onchidie par exemple, il existe outre les yeux normaux situés sur la tête, des yeux spéciaux distribués sur la surface dorsale de l'animal et se *renouvelant continuellement* chez l'adulte comme des *modifications de l'épithélium des papilles cutanées;* il ne faut pas oublier encore que la lumière agit sur la surface cutanée tout entière des animaux, et peut déterminer soit des effets temporaires, comme la rougeur, ou même des phlyctènes, soit des effets plus permanents, comme la production de pigment cutané; il ne faut pas oublier encore que l'influence de la lumière (bien dégagée de l'action calorifique) a sur le développement des œufs de certains animaux (Limnée, Calmar, Seiche, Truite, Grenouille, etc.), une influence accélératrice non douteuse; que les phénomènes généraux de respiration, de nutrition, sont fortement influencés par la présence ou l'absence de la lumière, agissant soit sur l'œil, soit sur la peau.

On est donc autorisé à dire que la sensibilité pour la lumière n'est pas limitée à l'organe oculaire, mais qu'elle est une propriété de la peau, et répandue comme telle sur toute la surface cutanée. Les

yeux ne sont donc qu'une modification de l'organe visuel cutané, en vue de la formation et de la perception des images. Mais nous pouvons certainement aller plus loin et penser que dans tout élément cellulaire, que même dans toute parcelle de matière vivante, il y a un certain degré de sensibilité à la lumière et par conséquent la *virtualité* d'un organe sensible à la lumière; seulement cette virtualité reste obscure et, pour ainsi dire, latente dans les parties et dans les éléments cellulaires qui sont soustraits, par leur position, à l'influence de la lumière; tandis que dans les parties exposées aux radiations lumineuses, cette virtualité, s'accroissant et se développant sous l'influence même de l'excitant lumineux, aboutit à des modifications morphologiques de l'élément dans le sens d'une adaptation plus grande à la réception des vibrations lumineuses et à la sensibilité spéciale. Quelques cellules situées dans des régions variables suivant les animaux, et douées d'une virtualité primitive plus accentuée, placées sur des points et dans des milieux plus favorables, devancent et surpassent les autres dans cette voie de modification et de différenciation et, devenant dominantes, semblent monopoliser, pour ainsi dire, dans une certaine mesure, la fonction visuelle. Ces modifications de l'élément sensitif ont provoqué dans les cellules voisines des modifications dans le sens du développement d'un appareil dioptrique convenablement adapté, car les éléments des tissus sont reliés entre eux par des influences corrélatives fonctionnelles et morphologiques dont nous ne pouvons douter, quelque inconnu qu'en soit pour nous le mécanisme. Ainsi peut être conçue l'évolution de l'œil de vertébré, cet organe si complexe, si élevé, si étonnant, que l'on a considéré comme le type de l'organe visuel, et dont on a voulu regarder l'évolution comme indémontrable. On voit que cet organe, quelque merveilleux qu'il soit, n'est que le fruit d'une évolution progressive dont l'étude des rudiments a pu nous rendre compte[1].

Mais la conception évolutive serait à la fois illogique, impuissante et avortée, si elle ne s'appliquait qu'à la production des formes si

1. Dans cet examen j'ai à dessein laissé de côté les différences de détail, et les dispositions particulières qui permettent d'établir entre les yeux des différences de divers ordres, et par exemple la distinction entre l'œil cérébral des vertébrés, et les yeux cutanés des invertébrés. Ces distinctions n'enlèvent rien à la valeur des liens morphologiques que j'ai reconnus entre les rudiments de l'œil, et l'œil des animaux supérieurs, c'est-à-dire l'œil ayant atteint sa plus grande complexité.

multiples et si variées des êtres vivants. Elle doit embrasser et elle est appelée à résoudre encore une question, autrement délicate et obscure, celle de l'origine de la vie dans la nature.

Qu'est-ce que la vie ? La vie est-elle quelque chose de nouveau? Y a-t-il un abîme entre les êtres vivants et la matière dite non vivante ou matière brute? La vie, avec tout ce qui en constitue les attributs, c'est-à-dire la sensibilité, la motilité, la nutrition, la multiplication, et aussi les phénomènes d'ordre psychique, la vie a-t-elle apparu un jour dans une phase du développement de l'Univers, comme une pure nouveauté, comme une nouvelle création, comme un fait sans analogue, sans précédent, sans ascendant, dirai-je? Ou bien la vie et l'esprit dans la nature ont-ils commencé avec la nature elle-même, et ont-ils été, dès le début, des éléments constants et permanents de ce qui constitue ce que nous appelons l'Univers? Je ne surprendrai personne en disant que presque l'unanimité des suffrages appartient à la première opinion, à celle qui fait de la vie et de l'esprit des phénomènes qui, étrangers aux premières périodes d'existence de l'Univers, y ont ensuite fait une apparition aussi brusque que scientifiquement inexplicable et inexpliquée. Mais, s'il était établi, d'une manière incontestable, que cette opinion est la vraie, il faudrait considérer la conception évolutionniste comme irrévocablement condamnée, car un évolutionnisme qui admettrait l'apparition de commencements nouveaux, n'est qu'un évolutionnisme inconséquent et bâtard, qui ne saurait être pris au sérieux. Un tel évolutionnisme, en effet, est la négation même du principe de l'évolution, puisqu'il demande à des créations successives et indépendantes l'apparition des éléments qui semblent être à la base des groupes principaux de phénomènes. Admettre les créations indépendantes dans une succession, et une progression évolutives, c'est donner le droit d'attribuer à des créations semblables toutes les phases du développement. Les évolutionnistes (et il y en a) qui s'accommodent de ce système mixte et illogique, ne sont pas moins répréhensibles qu'un naturaliste qui, étudiant le développement embryonnaire d'un œuf d'animal, voudrait voir une *création* nouvelle dans l'apparition de chacun des tissus, tissu nerveux, tissu musculaire, tissu conjonctif, etc., ou de chacun des organes principaux, le foie, la rate, le cerveau, le rein, l'estomac, le poumon, etc., au lieu d'admettre que dans l'œuf étaient contenus la virtualité ou les rudiments de toutes ces parties, et qu'il a suffi du déploiement de ces puissances

ou du perfectionnement de ces rudiments, pour produire tous ces systèmes et tous ces organes.

On me dira, il est vrai, que l'important n'est pas de savoir si cet évolutionnisme mitigé est ou n'est pas compatible avec l'évolutionnisme absolu, mais s'il est conforme ou non à la vérité. Je l'accorde; et je crois qu'il importe, en effet, d'examiner si ce que nous appelons la vie, avec toutes ses manifestations physiologiques et psychiques, est apparu comme un phénomène entièrement inédit, à un moment donné, de l'évolution de l'Univers. Le seul moyen de répondre à cette question, c'est d'examiner avec beaucoup d'attention si, en dehors de ce que nous appelons les êtres vivants, ne se trouvent point des rudiments de la vie, c'est-à-dire les rudiments des attributs de la vie, sensibilité, motilité, nutrition, multiplication, etc. Mais il faut, dans cette recherche, éviter de retomber dans la faute commune, en demandant à la matière dite brute ou morte des propriétés physiologiques, des manifestations de la vie, telles que nous les présentent les êtres vivants les plus différenciés, c'est-à-dire des phénomènes compliqués, perfectionnés, liés à l'action d'un mécanisme des plus complexes et des plus hautement organisés. Il est clair que si l'on voulait retrouver dans la matière organisée une sensibilité comparable à celle qui résulte des fonctions d'un système nerveux à cellules centrales et périphériques mises en relation de voisinage et de contact par des filaments ramifiés et arborescents, l'observateur le plus sagace n'aboutirait qu'à l'insuccès le plus complet; mais si l'on considère la sensibilité dans sa condition essentielle, dans son caractère élémentaire, dans son état rudimentaire, le résultat pourra être bien différent. Si la sensibilité n'est que cette propriété de la matière, d'être impressionnée, d'être excitée à une réponse spéciale, à une réaction par une provocation, par un stimulus, nous la retrouverons aussi bien, quoique sous des formes différentes et à des degrés différents, dans les corps bruts que dans les corps vivants. C'est là proprement une *irritabilité*, une sensibilité élémentaire, qui est le fondement et le rudiment de toute sensibilité. A ce rudiment peuvent s'adjoindre les rouages compliqués et les manifestations raffinées de la sensibilité dans les organismes plus ou moins élevés. Mais le rudiment fondamental, mais l'élément primordial et nécessaire reste le même; et, par là, sur un point déjà délicat, la chaîne évolutive se renoue entre la matière dite morte et la matière dite vivante. Ce que je viens de faire pour la sensibilité, peut être fait

également pour la motilité, pour la nutrition, pour la régénération, etc. Je ne m'étendrai pas sur ces divers côtés de la question. Je les ai examinés et discutés longuement dans mon *Essai sur la Vie et la Mort* [1], et je me dispense d'y revenir. Je tiens seulement à dire que dans l'examen de tous ces points, il faut se garder de considérer les organismes élevés, pour les rapprocher des formes les plus inférieures de la matière brute. Il faut, au contraire, chercher les rudiments là où l'on a des chances de les rencontrer à l'état simple et dépouillés des complications qui ont modifié et masqué leurs caractères. Pour cela, il faut considérer surtout les degrés inférieurs de la vie, les formes simples et le plus rapprochées des organismes primitifs, c'est-à-dire de ceux qui ont marqué le passage de la matière brute à l'état de matière vivante. D'autre part, aussi, faut-il rechercher les rudiments des attributs de la vie dans les formes les plus élevées de la matière non organisée. C'est ainsi que les formes cristallines permettront de combler dans une certaine mesure la lacune immense au premier abord, qui semble séparer les êtres organisés des corps dits minéraux, au point de vue de la nutrition, de l'assimilation, de la réparation, de la régénération, et de la multiplication.

Si tel est le résultat auquel conduit la recherche rationnelle des rudiments, l'hiatus qui semble exister entre la matière dite morte et la matière vivante, se trouve, par le fait, n'être qu'une illusion; la continuité de la chaîne peut être rétablie, et il ne saurait être question que des formes de la vie : l'une lente, sourde, à manifestations modestes et parfois même latentes; et l'autre vive, active, à manifestations éclatantes.

Et l'âme, l'esprit, l'élément psychique, dira-t-on, n'a-t-il pas été un élément d'apparition nouvelle, une création ou une introduction inattendue et, dans tous les cas, non précédée, non préparée dans l'évolution de la nature? Y a-t-il une chaîne psychique qui rattache l'esprit de l'homme, qui relie l'âme humaine elle-même aux formes de la vie végétale et aux formes plus basses encore de la nature minérale? C'est là une question qu'il peut paraître téméraire de poser, et à laquelle il est encore plus téméraire de répondre. Sa solution intéresse la conception évolutionniste au même titre que toutes celles que nous avons

1. *Essai sur la Vie et la Mort* IVe volume de la *Bibliothèque évolutionniste*. Paris, Babé et Cie, 1892.

signalées du regard jusqu'ici; et, comme la question de la vie, elle a donné lieu à des hésitations nombreuses, et a conduit, comme celle-ci, plus d'un naturaliste philosophe à une conception mixte de l'évolution, sur la valeur de laquelle je me suis ouvertement prononcé.

Il convient donc de chercher à ce problème une solution dictée non par des idées préconçues, non par des préjugés issus d'un orgueil aveugle, non par des conceptions fausses et sottement intéressées sur la nature de l'esprit et de la matière et sur leurs relations. Le problème est trop grave et trop délicat pour être traité ici en quelques lignes. Il demande beaucoup d'attention, une dépense considérable de réflexion, une sagacité aiguisée et une grande indépendance de pensée. Il faut ici une quantité importante d'efforts sérieux, mis au service de la recherche des rudiments de l'esprit, là où nous sommes peu habitués à le rechercher et à le reconnaître, c'est-à-dire dans les degrés même inférieurs de la nature vivante, et, *a fortiori*, dans la nature dite morte. Je me borne à avancer que le problème, tout délicat qu'il est, n'est cependant pas inabordable. Je l'ai examiné avec quelques développements dans mon *Essai sur l'Immortalité*, qui est appelé à paraître prochainement. Je me contente de dire ici que l'étude de la *finalité* dans le monde biologique est bien de nature à montrer la vie comme fille de l'esprit, c'est-à-dire comme l'œuvre d'une force qui a pensé et voulu, comme l'œuvre d'une pensée directrice et d'une volonté agissante, et que, par conséquent, vie et esprit sont deux termes dont le premier suppose nécessairement le second; que la vie étant partout, soit sous forme de mouvement brillant et d'énergie éclatante, soit sous l'aspect d'un mouvement lent et d'une force sourde et obscure, l'esprit est aussi partout plus ou moins brillant, plus ou moins estompé et masqué. Et si, élevant nos regards avec plus de hardiesse et nous appuyant courageusement sur des analogies sérieuses, nous cherchons les rudiments, les premiers linéaments de l'esprit dans la nature en général, il nous sera peut-être permis de nous demander si la chaleur, si l'électricité, si les vibrations lumineuses, si l'attraction, que nous avons considérées comme des forces brutes, que nous avons reléguées dans les bas-fonds de nos systèmes comme indignes de jouer un rôle essentiel dans les mouvements de l'esprit, ne sont pas, au fond et en réalité, ces premiers rudiments, ces premiers linéaments de l'esprit, ces formes simples et élémentaires encore peu éclatantes encore peu différenciées, encore soumises en *apparence* à une

marche aveugle et à un déterminisme *relatif* qui n'est peut-être pour nous qu'un trompe-l'œil, et qui nous fait méconnaître leur véritable nature et leur parenté ascendante avec l'esprit lui-même, c'est-à-dire avec la force qui pense, qui sent et qui veut[1]. Les particules qui, dans l'œuf, représentent les unes les centres nerveux, les autres le foie, les autres le système vasculaire, les autres la rate, les autres les glandes salivaires, les autres les muscles, etc., sont, avant tout développement, aussi étrangères, en *apparence*, aux organes et systèmes qui doivent en descendre, que sont étrangères, en *apparence* aussi, les forces générales de la matière (chaleur, attraction, lumière,

1. Dans un Essai ayant pour titre *Évolution et Liberté*, et publié dans la *Revue chrétienne* de 1885, je me suis efforcé d'établir que le déterminisme absolu que beaucoup prétendent être la loi de la nature, pourrait bien n'être qu'un indéterminisme relatif. La substance générale qui constitue le fond même de la création peut en effet être conçue comme susceptible de plusieurs degrés d'indéterminisme. Dans la nature minérale, l'indéterminisme serait réduit à des rudiments si infimes qu'il échapperait à notre observation, et ne pourrait parfois être entrevu que dans les phénomènes moléculaires qui n'influeraient pas sur les résultats de l'ensemble. L'indéterminisme serait plus marqué et plus évident, quoiqu'encore dans une mesure assez restreinte dans les phénomènes d'ordre physiologique. Aussi la variation y deviendrait-elle fort fréquente, et y parlerait-on avec raison de la contingence des lois naturelles. Enfin dans le domaine psychique, l'indéterminisme élevé à la dignité de liberté atteint son plus haut degré de valeur et d'évidence. J'ajoute aujourd'hui, en me conformant à la conception que je me suis faite des relations de la matière et de l'esprit, que le degré d'indéterminisme dans toute partie de la nature correspond à la phase évolutive de l'esprit dont la matière n'est que la forme sensible. La liberté croît à mesure que l'esprit s'élève et se perfectionne, mais de son côté, avec l'esprit s'élève et se perfectionne la forme de l'esprit, si bien que l'indéterminisme sensible s'élargit à mesure que s'élève et se perfectionne la matière.

La variation dans l'amplitude des déviations contingentes permet encore de concevoir à la fois la précision des résultats expérimentaux dans le domaine des sciences physiques, et l'approximation relative dans les sciences biologiques et psychologiques. Dans les sciences physiques les variations étant de très faible amplitude échappent à nos moyens d'investigation, et sont submergées par la masse imposante des phénomènes constants. Les variations étant pour nous imperceptibles, nous enregistrons des *moyennes* peu variables que, faute d'une précision suffisante dans les constatations et dans les mesures, nous regardons comme des *constantes* obtenues directement.

Nous considérons comme parallèles deux rayons émanant d'un point de la surface d'un astre et venant aboutir à deux lieux peu éloignés de la surface terrestre. Nous sommes cependant certains qu'ils forment un angle dont l'ouverture échappe à nos mesures. Nous ne saurions constater directement avec nos instruments le temps que met un rayon lumineux pour parcourir une courte distance. Cette durée est cependant réelle; mais nous sommes obligés de n'en tenir aucun compte. Ce que fait volontairement la science pour des quantités qui lui sont inaccessibles, et sans que cela porte atteinte à la rigueur de ses résultats, elle le fait également et involontairement pour l'ensemble des phénomènes, ne tenant aucun compte des variations si faibles qu'elles sont négligeables et que la constatation et la mesure nous en sont interdites. La science conserve donc sa certitude et sa rigueur relatives, et ses résultats sont vrais, avec une approximation relative, variable suivant l'ordre des faits étudiés.

électricité) à cette forme supérieure de la force, l'esprit, qui a pu n'être que le couronnement de leur évolution.

C'est là une conception qui sera peut-être sévèrement jugée (quoiqu'elle ait du moins pour elle la logique de l'analogie), mais qu'on n'aura le droit de repousser entièrement, que quand une recherche attentive, sérieuse, profonde des rudiments de l'esprit en aura démontré l'inanité. Les forces générales de la nature susnommées nous paraissent, il est vrai, bien différentes de l'esprit, et le soupçon de leur affinité avec ce dernier sera considéré par beaucoup comme un crime de lèse-esprit; et cependant n'oublions pas qu'il n'y a pas de longues années que tout physicien qui aurait proclamé que lumière, chaleur, électricité, étaient des formes différentes d'une même force, eût été traité par ses confrères d'illuminé et d'hérétique, tandis que la découverte récente des ondes électriques a achevé de démontrer entre ces forces une bien étroite parenté. N'oublions pas encore l'influence considérable que peuvent exercer, et qu'exercent encore, les conditions de chaleur, de lumière, de magnétisme, d'électricité, de pesanteur même, sur les manifestations d'ordre psychique; et demandons-nous s'il n'y a pas là un indice des relations peut-être originelles qui relient les forces générales de la nature à la force psychique elle-même.

Rendant compte de ses impressions pendant un séjour de quatre jours au sommet du Mont-Blanc, à la séance publique annuelle des cinq Académies du 25 octobre 1893, l'éminent physicien M. Jansen a prononcé des paroles qui renferment peut-être quelques indices significatifs. « Pourquoi, dit-il, les émotions sont-elles alors si vives? Pourquoi, en particulier, pendant les quatre nuits que j'ai passées au sommet, éprouvai-je un sentiment de légèreté délicieuse dans tout mon être? Pourquoi me semblait-il que j'étais soulagé d'un poids considérable qui avait jusque-là enchaîné et alourdi ma *pensée*, et que maintenant elle allait prendre son essor et aborder en toute *liberté* et *amour* les questions les plus difficiles et les plus belles d'un *ordre moral supérieur*?

« Est-ce le simple effet de la rareté de l'air à ces grandes altitudes? N'y entre-t-il pas *d'autres causes encore inconnues* et *qu'on étudiera mieux plus tard*? »

Oui, dirons-nous après l'illustre académicien, n'y a-t-il pas à cet état lumineux de l'âme, à cet élan serein de l'être psychique quelque cause encore inconnue? Et cette cause mystérieuse ne pourrait-elle

pas résider dans une corrélation originelle, dans une affinité atavique, dans une parenté mystérieuse et encore par nous méconnue entre ce que l'on nomme les forces générales de la matière et la force psychique, modifiées les unes et les autres par des influences plus ou moins liées à celle de l'altitude ?

Dans tous les cas, les paroles de l'illustre physicien méritent d'être méditées. Quel sens a-t-il voulu leur attribuer? Je l'ignore. Mais, pour moi, il ressort de cette observation, dont l'auteur est si digne de crédit, une présomption en faveur des conceptions qui viennent d'échapper à ma plume. Elles sont hardies, j'en conviens, mais ce n'est point à dire qu'elles n'aient pour elles de représenter la vérité. Mais ce qu'il ne faudrait certes pas dire, et ce qui (je le crains) sera certainement dit, c'est qu'elles *rabaissent* l'esprit en lui assignant comme origine et comme forme rudimentaire des forces que nous avons l'habitude de qualifier de brutales. Ce reproche je ne l'accepte certes pas pour les idées que je viens d'exposer; car je considère que, quelque forme initiale et originelle qu'on attribue à l'esprit, il n'en est pas moins l'esprit, avec toute sa dignité ; et que, si une conséquence doit être légitimement tirée des idées ci-dessus énoncées, c'est que les forces générales de la matière méritent plus d'estime et d'admiration que nous ne leur en avons accordé ; et que, pour avoir été capables de fournir une descendance si noble et si élevée en dignité, il faut que leurs titres de noblesse soient plus réels et de plus de valeur que nous ne l'avons cru.

C'est bien là ma conviction ; et je suis heureux en la formulant de la placer sous le haut patronage d'un physicien penseur et philosophe, que l'on ne saurait taxer ni de naïveté ni d'ignorance, je veux dire l'illustre physicien Tyndall : « Mettant bas tout déguisement, disait-il à Belfast lors du Congrès de l'Association britannique pour l'avancement des sciences (1874), voici l'aveu que je crois devoir faire devant vous : quand je jette un regard en arrière sur les *limites* de la *science expérimentale*, je discerne au sein de cette matière (que dans notre ignorance et tout en proclamant notre respect pour son Créateur, nous avons jusqu'ici couverte d'opprobre) la *promesse* et la *puissance* de *toutes les formes* et de *toutes les qualités* de la *vie* ».

Je termine là ces considérations, dont beaucoup ont dû être présentées d'une manière très rapide, bien qu'elles eussent exigé un examen plus approfondi. Elles suffiront, je l'espère, pour indiquer une des directions qu'il convient avant tout de donner aux études

qui ont pour but de juger de la valeur de l'évolution. A ce prix seulement la théorie évolutionniste pourra être discutée avec fruit. J'ai souvent été frappé, en discutant sur l'évolutionnisme avec des adversaires, d'ailleurs très distingués, de voir combien le terrain commun se dérobait sous nos pas : et cela parce que, tandis que je cherchais à démontrer les filiations et à établir la continuité de la chaîne en m'appuyant sur la constatation et l'étude des rudiments, mes adversaires mettaient en présence des formes ou des phénomènes parvenus à des degrés déjà élevés de l'échelle, et dont la complication et la différenciation avancée cachaient entièrement la parenté et les affinités avec les formes élémentaires et simples des ascendants reculés.

C'est en tournant les regards vers les rudiments que le lien sera retrouvé, comme c'est en considérant le squelette des vertébrés dépouillé de toutes les parties qui le recouvrent, que la forme rudimentaire et élémentaire de la colonne vertébrale permet d'établir les relations de tous les animaux appartenant à ce groupe, quelles que soient, d'ailleurs, les modifications très considérables que les dispositions extérieures, les revêtements, les perfectionnements externes aient pu introduire dans les formes si différentes de ces animaux.

L'étude et la découverte des rudiments aura pour résultat inévitable de nous conduire à l'affirmation de la puissance, de la virtualité, car tout rudiment est le fruit d'une puissance; et par là peuvent être comblées, dans la filiation héréditaire des êtres, des lacunes qui semblaient faire du monde créé une sorte de mosaïque, groupement de fragments étrangers les uns aux autres. De même la partie solide du globe formée en apparence et pour un observateur superficiel, d'îles et de continents étrangers les uns aux autres, ne forme qu'une masse reliée sous l'étendue des mers par les terres encore profondément ensevelies. Ces dernières représentent la puissance. Les terres faiblement submergées et les récifs sont en réalité les rudiments des îles et des continents possibles ou futurs. C'est par leur constatation et leur étude que le géographe peut établir la notion et le mode de la continuité des diverses masses continentales au fond des abîmes de l'Océan.

Par l'étude des rudiments, sera rendue évidente l'unité de l'œuvre créée, qui, en plaçant très haut les virtualités du germe originel, ne pourra que rendre éclatantes la grandeur, la science et le pouvoir de Celui qui a formé ce germe merveilleux.

ARMAND SABATIER,
Doyen de la Faculté des Sciences de Montpellier.

REMARQUES

SUR

LE PROBLÈME DE L'INSTINCT

Le problème de l'instinct peut être envisagé sous trois aspects. Si par instinct on entend l'ensemble des manifestations de l'intelligence des animaux, ce qui est l'acception commune, le problème embrasse la psychologie animale tout entière, et l'on n'en saurait retrancher aucune partie. Sensibilité, activité intellectuelle proprement dite, sentiments, émotions et affections, toutes ces classes de phénomènes, de tendances ou d'aptitudes, distinguées pour les besoins de la méthode, et dont la réunion forme ce que l'on appelle l'âme, sont, en effet, si intimement liées, qu'il est impossible de poser au début de l'étude qu'on veut en faire une classe qu'on examinera isolément. Connaître l'intelligence animale revient à connaître l'âme animale. Dans l'étude de l'âme humaine, il est vrai, on est convenu d'abstraire de la masse des phénomènes psychologiques ceux qui expriment les fonctions de la connaissance et de traiter de l'intelligence à part, comme d'un groupe de facultés bien définies. Mais ce procédé paraît aujourd'hui de plus en plus artificiel. La psychologie animale ne se laisse pas fractionner ainsi. La conscience des animaux nous est à jamais fermée, l'introspection ne sert que par les analogies, souvent incertaines, qu'elle fournit, et il est illégitime de diviser *a priori* un ensemble aussi complexe, sur lequel nous n'avons que des renseignements indirects par l'expérience externe. L'étude de l'instinct, dans cette acception vulgaire et très élastique, se confond par conséquent avec celle des âmes animales. Elle forme le principal objet de la psychologie expérimentale, non limitée à l'homme.

Un autre point de vue, plus restreint, consiste à ne considérer que certaines séries d'actions, analogues à l'industrie humaine, adaptées à une fin, et qui sont plutôt l'apanage des espèces, des variétés et des races que des individus eux-mêmes. Organisées par une répétition prolongée, conservées par la mémoire héréditaire, elles varient si peu au cours du temps et d'un individu à l'autre qu'elles semblent pouvoir se dérouler sans l'intervention de la conscience, du moins d'une conscience analogue à notre réflexion, et qu'en tout cas leur processus complet et leur aboutissement final, étrangers à cette conscience, n'y sont point représentés. Ces actions tiennent le milieu entre les actions réflexes, desquelles toute conscience, telle que nous la concevons, c'est-à-dire enveloppant à un degré quelconque représentation ou sentiment, a disparu, et nos actions pleinement conscientes de leurs phases successives et de leur fin.

Ce point de vue, moins empirique que le premier, suppose déjà certaines idées et hypothèses sur la nature psychique animale; il implique une connaissance préalable de l'objet plus général que nous avons défini précédemment. Ce n'est qu'après bien des observations et des expériences qu'on a reconnu l'existence des actes réflexes. Or, en présence de l'automatisme partiel de l'instinct — au sens d'activité industrieuse — on a été conduit à penser qu'il formait un échelon intermédiaire entre ce phénomène presque mécanique, le réflexe, et l'acte, éclairé par l'intelligence raisonnable et rendu indépendant par la liberté que nous nous attribuons. En réalité, cette définition est arbitraire. Les conditions de l'instinct sont trop variables, en chaque cas particulier, pour autoriser la subsomption sous une caractéristique unique et précise de la diversité des faits, encore mal connus, que révèle l'activité animale, même lorsqu'elle paraît sûre de ses moyens.

Il y a enfin une troisième acception, fréquente, et beaucoup plus voisine de la métaphysique que de la science positive, par laquelle l'instinct désigne la tendance inconsciente vers une fin, et l'acte instinctif, celui d'où la conscience, sans être absente, n'enveloppe point la représentation de la fin. On groupe ainsi sous une même appellation l'impulsion et la spontanéité pures, le besoin aveugle ou l'appétit, et l'acte routinier d'où l'habitude a fini par éliminer l'attention volontaire et la réflexion, c'est-à-dire des notions psychologiques fort différentes. Il en résulte un concept assez hétérogène, dont l'indétermination a besoin d'être levée. Ici, l'instinct est donné

comme un phénomène de la nature psychique en général, susceptible d'apparaître chez tous les êtres doués de conscience. On admet qu'il se manifeste sous ses différentes formes partout où il y a sensation, émotion, appétition, et on en analyse les circonstances antécédentes, concomitantes et conséquentes, abstraction faite de l'organisation qu'il implique. Ce travail n'est possible qu'à la faveur de l'introspection. Nous observons sur nous-mêmes impulsions, appétits et habitudes machinales et nous les considérons comme des formes non exclusives à nous et communes à toute âme, à toute nature psychique. C'est donc à la métaphysique que revient en définitive le problème de l'instinct, posé de la sorte. Par la préoccupation téléologique qu'il suscite, il se rattache au problème de la finalité inconsciente; mais, par les éléments plus précis dont il se compose, qui ont chacun leur modèle dans l'âme humaine, il sert de passage entre la psychologie empirique et la métaphysique.

Telles sont, esquissées d'un trait, les trois voies où, suivant leurs préférences, savants et philosophes se sont engagés à propos de l'instinct. Les uns y ont récolté une abondante moisson de faits, sans plus; d'autres y ont trouvé matière à théories, prudemment exposées à titre d'hypothèses commodes, attendant de l'expérience leur unique justification; d'autres en ont rapporté de véritables dogmes, imposants d'allure, attrayants par leur simplicité et leur régularité, malheureusement trop fragiles. De tous ces résultats, la science en somme n'a guère profité, ni des faits, faute de méthode, ni des théories et des systèmes, faute de critique. Aujourd'hui même, on ne sait encore que penser sur « l'âme des bêtes », car les opinions les plus contradictoires sont soutenues tour à tour avec une égale habileté, et la signification des faits, au milieu de ces discussions, demeure indécise. Nous essayerons, dans ce qui va suivre, d'indiquer quelques rudiments de méthode pour les recherches et quelques aperçus critiques pour l'appréciation des doctrines.

I

Il est avéré que nous sommes actuellement beaucoup plus riches en théories explicatives et en doctrines sur l'intelligence des animaux qu'en connaissances proprement dites. On discourt volontiers sur « l'intelligence animale », en tant que généralité, considérée

dans l'abstrait; on se livre à des conjectures sur son origine, sa genèse, son essence intime, les différences ou les ressemblances qui l'éloignent ou la rapprochent de l'intelligence humaine; tandis que, comme objet concret de connaissance, présentant des particularités individuelles, une diversité qualitative de caractères à analyser, des uniformités génériques à constater, elle est encore pour nous un chaos obscur. La première règle de méthode, cependant, dans l'étude de tout phénomène, est d'abord une description aussi complète que possible des données particulières tombant sous l'expérience et un dénombrement systématique. On l'a maintes fois répété : si les discussions avaient continué à perte de vue sur la genèse, l'origine, l'essence de la « matière » ou des « éléments » et n'avaient pas été remplacées par l'examen et la comparaison des corps, non du corps, substance étendue, en général, mais bien de tels ou tels corps en particulier, avec l'enregistrement des propriétés caractéristiques de chacun d'entre eux, suivi de la découverte des propriétés communes, la science chimique serait encore à créer. Or, à l'égard des âmes animales, nous n'avons pas dépassé, semble-t-il, la période stérile de la spéculation *a priori* et nous attendons toujours la classification systématique qui inaugure la science positive. Quelles sont les raisons de ce retard?

Elles se ramènent toutes à la difficulté de l'information, qui est indirecte, parce que l'objet à connaître n'est pas, comme le phénomène physique, accessible aux sens. Le phénomène psychique, hors de ma conscience, n'est pas objet d'intuition; c'est un objet dont l'évidence ne m'est pas imposée comme réelle, par la sensation, et m'apparaît seulement comme possible, ou probable, grâce à l'induction. Le phénomène psychique hors de moi ou *éject*, comme l'a nommé Clifford, n'est qu'une conception, non une perception. Je m'adresse donc ici à des phénomènes *conçus*, dont la réalité ne m'est prouvée que par l'accord d'expériences qui en sont les *signes*. L'expérience, ainsi, ne suffit pas et a besoin chaque fois d'une interprétation; il faut sans cesse passer du signe à la chose signifiée et des relations entre les signes déduire, après l'induction initiale qu'implique le processus entier de l'investigation, les relations entre les choses signifiées. On comprend, dès lors, l'influence que peut exercer sur l'interprétation des expériences une idée préconçue, provenant soit de croyances religieuses, soit de dogmes philosophiques. Les peuples anciens, même fort civilisés, voyaient dans les instincts des

preuves d'une sagesse supérieure à celle de l'homme et y puisaient des motifs d'adoration. Maintenant encore, certains nègres de l'Afrique prétendent que les grands singes ne sont que des hommes paresseux et attribuent leur mutisme à un dessein prémédité, à une ruse pour éviter qu'on les contraigne au travail. Des philosophes à tendances panthéistiques ont vanté l'intelligence des animaux, tandis que d'autres s'appuyaient sur les mêmes faits pour en démontrer l'automatisme presque inconscient.

A cet obstacle causé par la nécessité d'une interprétation qui est habituellement dirigée par des tendances personnelles dont on ne se rend pas toujours compte, vient s'en joindre un autre qui résulte du mode obligé de raisonnement, de l'induction ou de l'inférence. Supposons-nous résolus à ne consigner que des observations strictement impartiales. Nous observons des êtres vivants, des êtres qui agissent, et ces actions, du moment que nous les envisageons comme telles, nous ne pouvons les concevoir que sur le modèle de nos propres actions. Les états de conscience, dont nous inférons l'existence d'après certaines manifestations sensibles, il faut bien les imaginer d'après le type de nos propres états. Ces événements intérieurs dont nous ne percevons que le retentissement dans le monde extérieur, nous n'en avons aucune idée, si ce n'est après nous être interrogés nous-mêmes. En matière de psychologie animale, il est donc impossible d'abandonner le point de vue anthropocentrique et c'est une cause d'illusions fréquentes.

On n'y prend pas assez garde et voici comment s'égarent les observateurs les plus scrupuleux. Soit, par exemple, à apprécier chez un animal une marque d'intelligence ou à déterminer la nature d'une émotion. Nous ne pourrons nous empêcher de les comparer à ce que nous aurions fait ou éprouvé dans les mêmes circonstances. Suivant que le procédé employé se rapprochera plus ou moins de celui que nous aurions adopté, nous classerons l'acte à un degré plus ou moins *élevé* dans la hiérarchie des actions intelligentes et nous en conclurons que l'animal possède une intelligence plus ou moins développée, c'est-à-dire plus ou moins voisine de la nôtre. En ce qui concerne l'émotion, que l'on juge à ses signes et à ses conséquences, on sera malheureusement enclin à l'identifier purement et simplement avec l'émotion humaine dont on admet d'abord qu'elle est l'analogue, sans autre correctif que la notion vague d'un degré de perfection ou d'intensité affective correspondant à la place que nous assi-

gnons, par ailleurs, dans la série des organismes à l'être considéré.

Ainsi à tout propos interviennent les idées de valeur relative, de gradation et de hiérarchie dans l'étude de phénomènes essentiellement rebelles à une classification fondée sur le plus et le moins. On oublie qu'on a affaire à des objets dont les différences, exclusivement qualitatives, ne se laissent pas évaluer comme des masses ou des grandeurs, et on les compare à des termes qui, devant servir de modèles, jouent, sans qu'on le veuille, le rôle d'étalons absolus. De là découlent toutes sortes de méprises, méprises du même genre que celles que commettent les personnes adultes essayant de juger les actions des petits enfants, et imaginant chez eux des états de conscience identiques à ceux qu'elles trouvent en elles-mêmes, mais plus conséquentes en raison des distances qui séparent les animaux de l'homme.

En résumé, le grand écueil, lorsqu'il s'agit de décrire et d'étudier psychologiquement une espèce, une variété ou un individu, est l'usage abusif et fantaisiste de l'interprétation. Ne tirer d'une observation que ce qu'elle peut rationnellement fournir, se limiter à la signification proche, éviter tout ésotérisme dans la traduction en langage subjectif des faits objectifs qui sont la seule donnée d'expérience, telle est la règle première de la méthode en psychologie expérimentale, et elle vaut surtout quand le phénomène, ne pouvant se répéter chez l'observateur, l'introspection ne renseigne que par analogie.

Montrons maintenant comment il est possible de s'y conformer dans les phases successives du classement des faits.

Soit un animal déterminé, réagissant sous l'influence des agents extérieurs sur ses organes de relation. Des réactions nous inférons la présence de sensations, et des sensations l'existence de telle ou telle forme de sensibilité. Une première classe prend naissance, la classe des phénomènes de sensibilité simple. Il s'agit ensuite de se faire une idée de ce que sont, pour elles-mêmes et qualitativement, ces sensations dont on vient d'admettre l'existence. A ce moment, la connaissance anatomique et physiologique des organes des sens acquiert une importance capitale. A des organes semblables correspondent des manières de sentir semblables. Avant de se prononcer sur l'interprétation psychologique, il faut avoir analysé les conditions physiques et ce n'est que dans la mesure où ces dernières sont assimilables à celles qui règnent dans l'organisme humain qu'il est

légitime de raisonner sur les sensations de l'animal comme sur les nôtres. Toute différence dans l'organisation implique une différence parallèle dans la qualité des événements internes. Si la différence anatomique d'un organe réceptif avec l'organe correspondant chez l'homme est faible, l'analogie permettra de circonscrire entre d'étroites limites la détermination du fait psychique à imaginer. Si elle est considérable, l'indication deviendra si incertaine qu'elle n'aura plus qu'une valeur probable, de probabilité inconnue. Cette remarque, au sujet des sensations proprement dites, est également vraie des perceptions, et même, jusqu'à un certain point, plus la sensation deviendra complexe, plus les différences dont elle sera susceptible, pour un même objet perçu, dépendront du mécanisme qui la conditionne. Il est clair, par exemple, que la sensation brute de lumière ou d'ombre est à très peu près la même pour un œil composé comme celui des insectes et pour notre œil, tandis que la vision d'un objet, perception de la forme et de la couleur, doit différer beaucoup selon qu'elle est subordonnée à un mécanisme visuel du premier ou du second genre. Dire que l'œil humain permet une vision plus parfaite que l'œil composé de l'insecte, c'est émettre une opinion toute relative, conforme au point de vue anthropocentrique. Le difficile, et ce qu'il faudrait rechercher, c'est comment nous représenter ce qu'est en fait la représentation visuelle chez un être pourvu d'un œil composé. Et ainsi pour les autres perceptions. La difficulté devient presque insurmontable lorsqu'on se trouve en présence d'organes n'ayant pas leurs corrélatifs chez l'homme. Quelles sensations, quelles perceptions déterminent les antennes, en toute rigueur, on l'ignore; sur le rôle effectif de ces appareils (on suppose qu'ils servent d'organes du tact et de l'odorat), on est réduit à des conjectures, et peut-être faudra-t-il en rester là.

Une première conséquence de la diversité des perceptions est la diversité d'aspect que revêtent le monde extérieur et, notamment, le milieu où vit l'être sentant. La fourmilière pour la fourmi, la ruche pour l'abeille, la rivière ou la mer pour le poisson, l'air où se meut presque sans cesse l'oiseau bon voilier, etc., donnent lieu à des représentations d'ensemble extrêmement variées, entre lesquelles il ne doit guère y avoir de points communs. Chaque animal se représente le monde à sa manière, qui n'est point la nôtre. Une seconde conséquence est, enfin, l'hétérogénéité des modes de la perception la plus générale, la perception de l'espace. Très probablement, la

plupart des animaux ne possèdent aucune notion comparable à ce qu'est, pour notre esprit, l'espace, milieu homogène à trois dimensions; mais le fait même qu'ils perçoivent les objets extérieurs entraîne l'existence dans leur conscience de sentants, dans leur *sensorium*, d'un équivalent quelconque de ce support commun de nos sensations objectives et de nos perceptions; et cet équivalent, dont nous n'avons l'idée que pour les êtres très voisins de nous, doit varier selon l'espèce, le genre et la classe. On s'étonne du sens de l'orientation manifesté d'une façon si remarquable par certains animaux; or ce n'est là qu'un cas particulier des habitudes qui doivent résulter de la représentation, différente selon les êtres, de leur habitat et du milieu où ils vivent. Chaque espèce a sans doute une méthode spéciale, qui n'appartient qu'à elle, pour se diriger dans l'espace, parce qu'elle a de l'espace et du monde extérieur une représentation synthétique qui lui est propre et à la formation de laquelle concourt une multitude d'éléments dont la genèse et la qualité varient d'une espèce à l'autre.

L'importance des considérations anatomiques et physiologiques n'est pas moindre à l'égard des sensations subjectives et du mode général de la cœnesthésie. La situation relative des organes, le mécanisme de la respiration, de la circulation, de la digestion, l'agencement des connexions nerveuses et des centres, la présence ou l'absence des appareils reproducteurs, leur degré de différenciation, la nature de la symétrie chez les êtres symétriques, l'indépendance plus ou moins grande des articles, etc., sont autant de facteurs qui déterminent dans la conscience le sentiment que l'animal peut avoir de son corps et la nuance propre des affections et des émotions rudimentaires. Un insecte, en qui les rapports de positions entre le névraxe et le tube digestif sont inverses de ce qu'ils sont dans notre corps, dont les viscères pèsent sur la corde nerveuse, qui, au lieu de poumons, n'a que des ouvertures de place en place sur le tégument extérieur, par où l'air pénètre, et au lieu d'une circulation sanguine, une sorte de circulation d'air par rapport au sang presque immobile, un être ainsi constitué doit se sentir vivre tout autrement que nous, et la cœnesthésie, base de la conscience d'exister, étant différente de la nôtre, les affections et les sentiments plus complexes, s'ils viennent à se produire, ne peuvent que difficilement se comparer aux nôtres. Les fourmis, par exemple, qui paraissent occuper dans la classe des articulés le même rang que l'homme parmi les

vertébrés, et qui, apparemment, sont susceptibles d'éprouver des affections vives, de nature complexe, ne sauraient offrir, dans la qualité de ces faits de conscience, que des ressemblances fort lointaines avec l'homme. Si nous les voyons tantôt fuir devant leurs ennemis, tantôt les attaquer hardiment, nous en concluons avec raison qu'elles sont sujettes à la peur et capables de courage. Mais ici, ne l'oublions pas, les mêmes mots appliqués à des faits que nous jugeons similaires, le sentiment de crainte et celui de confiance chez une fourmi et chez un homme, masquent toutes les différences essentielles qui les séparent. Différences énormes, que nous n'imaginerons jamais, car ces sentiments complexes reposent sur une foule de sentiments plus simples, plus organiques, et entre ces derniers, envisagés dans l'homme et dans la fourmi, il y a un abîme aussi profond qu'entre les organismes respectifs.

Quand on passe enfin à l'ensemble formé par la totalité, passée, actuelle et future des états de conscience, envisagés dans leurs relations mutuelles, actions et réactions, dans leur répétition, leur développement et les marques qu'ils impriment les uns aux autres, à toute la complexité des habitudes, aptitudes, tendances, facultés que leur production conditionne et qui, d'autre part, les impliquent, en un mot, à l'intelligence et à l'individualité psychologique que nous résumons sous le terme *âme*, on conçoit que la connaissance analogique qu'il est permis d'espérer en acquérir un jour est entièrement subordonnée à la connaissance expérimentale de l'organisme, dans sa structure, son développement et ses fonctions. Les essais de psychologie descriptive d'un animal n'ont de valeur positive qu'autant qu'ils s'appuient sur la description biologique. L'élément psychologique, en tant que matière de la description, lui demeure étranger car il découle de l'expérience externe, mais la forme qu'il reçoit et les modifications qu'on lui fait subir en figurant tour à tour les divers types d'intelligences ou d'âmes, doivent se régler sur la comparaison anatomique et physiologique. Ce principe seul empêchera le raisonnement par analogie de s'égarer dans la fantaisie de l'interprétation non soutenue par les faits d'expérience externe.

La description biologique est prise d'ailleurs ici dans le sens le plus large qu'elle comporte et elle ne se borne pas à l'étude de l'organisme considéré isolément. Elle s'étend à la famille, à la société, à l'espèce, aux autres groupes d'animaux différents avec lesquels l'individu est continuellement en rapport et à toutes les

actions qu'il exerce sur les êtres et les choses qui l'entourent. La recherche de la nourriture, l'élevage et la conservation des jeunes sont, respectivement comme la digestion et les phénomènes physiologiques de la fécondation et de la croissance de l'embryon, des phases des fonctions nutritive et reproductrice, avec cette unique différence que les unes s'effectuent à l'intérieur, les autres à l'extérieur du corps. Ces fonctions externes, il faut de même avant de les interpréter psychologiquement, les étudier comme les fonctions internes, c'est-à-dire en décrire le mécanisme sans se préoccuper de leur aspect subjectif, complètement et de la manière la plus simple, la plus objective, de même façon que s'il s'agissait de décrire les mouvements d'une machine, d'un mobile terrestre ou d'un corps céleste. On observe et on décrit d'abord les faits; on les considère ensuite comme des *actions* et des *réactions*, manifestations d'événements mentaux, et ces seconds termes enfin deviennent, par un détour, l'objet à connaître dont on déterminera les caractères uniformes et, si cela se peut, la qualité et la manière d'être pour eux-mêmes.

Toutes ces remarques ont pour but de faire comprendre combien les assertions générales sur la nature de l'instinct et sur les traits distinctifs de l'intelligence des animaux vis-à-vis de l'intelligence humaine sont prématurées et manquent de fondement solide. Les discussions habituelles auxquelles on se livre dans les traités et les manuels classiques, où l'on réserve un chapitre à la psychologie animale, où l'on divise en deux l'objet psychologique, en posant d'un côté l'intelligence humaine, l'âme humaine, et de l'autre, l'intelligence *animale*, l'âme *animale*, sur lesquelles on disserte dans l'abstrait, ne sauraient être prises au sérieux. Lorsqu'on vient soutenir, entre autres, que chez l'animal les associations se font par totalités de concepts, tandis que l'homme associe par parties de concepts, que l'animal n'abstrait ni ne généralise, qu'il ne se représente jamais le pourquoi de ses actes, qu'il n'a pas conscience de sa personne, qu'il est un être intellectuellement aveugle, dont la vie se passe dans une sorte de rêve, et autres lieux communs qui, pour ainsi dire depuis Aristote, traînent dans les livres et les enseignements, il faut savoir que ces affirmations, tout en pouvant exprimer par accident la vérité, ne sont jusqu'à présent rien moins que prouvées et qu'elles n'ont rien de commun avec la science, pas plus que la théorie cartésienne de l'automatisme. Encore une fois, gardons-nous de considérer l'âme animale, entité idéale, aussi peu adéquate

à la réalité que le serait l'idée de l'organisme animal, opposé à l'organisme humain et n'étudions que des types morphologiques définis, classes, espèces, variétés, individus, qui représentent certains modes à déterminer de la vie psychique, corrélatifs de certains modes visibles, et en partie déterminés, de l'organisation et du fonctionnement mécanique.

La méthode à suivre pour parvenir à la connaissance des âmes animales doit donc être strictement expérimentale, sans aucune anticipation de l'interprétation sur le fait.

Pour l'étude des phénomènes fondamentaux et élémentaires, nous disposons, comme procédés de recherches, de ceux qu'emploie la psychologie physiologique. Pour les phénomènes plus complexes, exprimés dans le monde extérieur par les démarches accoutumées de la vie individuelle et les mœurs familiales et sociales des animaux, l'observation scrupuleuse des événements externes, jointe aux inférences qu'on aura dû adopter touchant les faits simples de sensibilité et de volition, sont les seuls critériums qui permettront d'apprécier dans quelle mesure est permise l'analogie entre les événements internes des consciences étrangères et ceux découverts par nous dans notre propre conscience.

C'est pourquoi l'on abandonnera l'antique distinction entre l'âme animale et l'âme humaine. Il serait plus logique d'établir dès le début des types psychologiques à la fois moins généraux que le premier et plus généraux que le second, conformément aux grandes divisions que l'anatomie et la physiologie comparées ont tracées dans le règne animal. Car on peut admettre, par exemple, qu'entre les faits de conscience de même ordre qui se produisent chez les vertébrés, il y a une plus grande similitude de forme et de constitution qu'entre ceux-ci et ceux qui se produisent chez les insectes, etc. Cette manière de voir aurait du moins l'avantage d'empêcher qu'on oublie — ce qui arrive souvent — la corrélation constante entre l'organisation physique et l'organisation mentale.

II

Lorsque ce travail de classement et de description, qui répond à ce que l'on pourrait appeler la morphologie psychologique, conduit avec les précautions indiquées, a atteint un degré d'avancement

suffisant pour autoriser la considération des faits dans leurs propriétés communes indépendamment des conditions particulières d'organisation qui les accompagnent, on peut aborder les discussions relatives à la constitution générale des classes de phénomènes, à leur origine, à leur genèse et à leur développement.

Pratiquement, ce n'est pas cette progression qui a été suivie. Depuis longtemps déjà, les observations particulières se sont vu préférer les aperçus d'ensemble, dans la hâte où l'on était de systématiser et de conclure. Quelque regrettable qu'elle soit, cette tendance à la spéculation a dorénavant la valeur du fait accompli. On ne peut ignorer de parti pris les théories qui ont tour à tour prévalu, et il en résulte que le problème de l'instinct comporte une grande part historique et critique. Vouloir réformer les coutumes en vigueur à ce sujet, serait ajouter une nouvelle pierre à cet édifice dogmatique, car la réforme même serait œuvre dogmatique, renfermerait des affirmations et des négations *a priori*, dont la science n'a que faire. Il vaut donc mieux en essayer simplement la critique.

Chez tout être vivant on a distingué deux grands groupes de faits : les impressions et les réactions, la sensibilité et l'activité traduite extérieurement. Sur les premiers, nous l'avons vu, les données expérimentales sont encore peu nombreuses; quant aux seconds, plus directement accessibles à l'expérience, ils ont de tout temps attiré l'attention.

Ces phénomènes d'activité externe, qui expriment l'action de l'être vivant sur le milieu ambiant, ont été successivement observés, pour ainsi dire dans l'ordre inverse de leur complexité, observés scientifiquement, s'entend, avec l'analyse de toutes leurs circonstances. Ainsi les mœurs admirablement policées de certains animaux sociaux ont été décrites avant d'autres, plus communes et moins frappantes; les travaux industriels des castors, des abeilles, des araignées, ont fait l'objet d'études patientes, tandis que des actes plus simples ont passé inaperçus; et, du reste, les plus rudimentaires de tous, que leur complication relative ne permet cependant pas de qualifier d'inorganiques, les phénomènes réflexes, ont véritablement été découverts en dernier lieu.

Cette marche contraire à la règle qui veut qu'on procède du simple au composé a influé sur la détermination des caractères communs et dominateurs que l'on s'est plu à reconnaître aux activités animales. Les mœurs sociales, les travaux d'industrie, le souci

de la progéniture, témoignent avec force de la poursuite d'une fin non immédiate et expriment clairement l'adaptation des moyens en vue d'aboutir à cette fin. D'autre part, dans ces actions compliquées, où, pour les juger, le spectateur ne pouvait s'empêcher de se substituer en pensée à l'acteur qu'il voyait les accomplir, ce que l'on remarquait bien vite c'était la fixité et la répétition, nullement en rapport avec le nombre des générations qui se succédaient. Les procédés, en apparence les plus ingénieux, sont ceux qui subissent le moins de variations, et la différence qu'ils offrent en cela avec ceux de l'industrie humaine devait sauter aux yeux. Un dernier caractère, encore plus évident, plus choquant en quelque sorte, contribuait à rendre cette différence encore plus profonde : la sûreté toute mécanique de l'exécutant précisément dans les cas où il fait preuve d'une habileté consommée, et le manque absolu de souplesse qui l'empêche de modifier quoi que ce soit à ses procédés même quand les circonstances le commandent. Un insecte, qui ferme sa cellule pour protéger la larve qu'il y a déposée, la ferme aussi bien quand elle est vide; un autre emplit de nourriture une cellule trouée, indéfiniment et sans hésitation; le travail n'a plus d'objet et n'en continue pas moins.

Finalité supérieure, fixité et automatisme, telles sont, par conséquent, les propriétés communes et qui se sont montrées en première ligne. Une même appellation convenait à toutes ces actions, et de là, à les grouper dans une même catégorie psychologique, il n'y avait qu'un pas. Ainsi a été créée la catégorie de l'instinct, au sens étroit du mot.

La philosophie s'est alors emparée de la question et l'a amenée à l'état où nous la trouvons aujourd'hui. La philosophie plutôt que la science, car l'expérience n'est pas constamment intervenue pour lui apporter des éléments nouveaux de rajeunissement. C'est donc surtout à des hypothèses et à des théories que nous nous adresserons désormais, c'est-à-dire aux explications proposées des phénomènes sous le triple rapport de la fixité, de la finalité et de l'automatisme. Ces explications se ramènent à trois objets principaux : déterminer la nature de l'instinct; en expliquer le fonctionnement; en découvrir la genèse.

Par sa finalité, l'instinct produit l'effet d'une intelligence raisonnable; par sa fixité et son automatisme, il apparaît comme un mécanisme préformé. Il participe donc à la fois de la nature de l'intelli-

gence, du νοῦς, et du mécanisme, de la matière; ou, si l'on préfère, il n'est ni l'un ni l'autre. Le rapprochement de ces deux idées si contraires, si inconciliables, rendait sa notion fort difficile à formuler. L'histoire le montre. On a d'abord défini l'instinct dans ce qu'il peut être *pour nous*. Pour les anciens, c'est une sagesse mystérieuse, incompréhensible; l'animal est un dieu. Ou bien c'est l'intelligence divine qui a enseigné aux animaux leurs talents et leurs mœurs; ils n'en sont point les auteurs, ils les ont reçus tout formés. Inutile de chercher à approfondir le sens de ces définitions; il est clair qu'elles consistent dans la constatation du fait et la déclaration de l'impuissance où l'on est de le comprendre, de le connaître comme nous nous connaissons nous-même. Au même genre appartiennent les définitions modernes, en vogue chez les métaphysiciens allemands. Celle de Hegel : l'instinct est une activité inconsciente vers une fin (*bewusstlose Zweckthätigkeit*); celle de Schopenhauer : l'instinct est la volonté universelle en tant qu'elle ne se représente pas encore clairement à elle-même; celle de Hartmann : l'instinct est l'inconscient. Car ici les termes ont une signification si vague qu'ils n'ajoutent rien aux idées suggérées par l'observation même, finalité, fixité, automatisme. L'expression *activité vers une fin* évoque l'idée de l'intelligence, et comme l'intelligence en général n'est ni plus ni moins, pour nous, que *notre* intelligence, on tempère l'expression par l'épithète *inconscient*. Quant à la *volonté*, elle sert de correctif à la notion exclusivement mécanique qu'on se ferait de l'instinct si l'on n'en considérait que les caractères de fixité et d'automatisme. Bref, ces définitions ressemblent moins à des définitions de concepts qu'à des définitions de choses; ce sont des périphrases exprimant que l'instinct n'est, *pour nous*, ni l'intelligence humaine ni le mécanisme brut.

Mais cet aveu d'ignorance, qui indique du moins le respect de la réalité des faits, tous les penseurs ne s'y sont pas résignés. Certains préféraient ne pas laisser la question sans réponse positive et méconnaissaient l'expérience. Tels, parmi les plus célèbres, Montaigne et Descartes, affirmant, le premier que l'instinct égale l'intelligence raisonnable et le second que l'instinct, psychologiquement, n'existe pas. On voit par là jusqu'à quelles exagérations peuvent conduire l'abus de l'interprétation et le mépris de l'observation stricte.

Les doctrines ne deviennent vraiment intéressantes que lorsqu'on

commence à reconnaître à l'instinct une valeur psychologique spéciale, qu'il s'agit de déterminer. On essaie, cette fois, d'expliquer ce qu'il est en lui-même et pour lui-même, dans sa nature intrinsèque. Il est un certain mode de fonctionnement mental, impliquant des états de conscience. Quels états? Ressemblent-ils à ceux que nous appelons réflexion, attention, effort volontaire, précédé d'une délibération et d'un choix? Comprennent-ils une connaissance claire du but, un choix délibéré des moyens, un effort soutenu par le rappel constant de la décision prise et des moyens voulus? Rien n'est moins probable et les faits le démentent. Car, avec ces conditions de conscience, chez l'homme, l'action manifestée est hésitante et semée de tâtonnements, se développant de telle manière que ses phases se succèdent avec des arrêts provoqués par le renouvellement de l'effort et de l'attention, et l'imprévu de l'invention, au lieu de se dérouler avec cette régularité sûre du résultat final, que nous admirons dans les activités instinctives. Recourons donc à notre expérience intime, et, guidés par l'analogie, cherchons à nous figurer la série des événements intérieurs qui remplissent la conscience animale. Il y a des actes que nous accomplissons spontanément parce qu'ils sont innés et d'autres qui, par la répétition, se sont tellement incorporés en nous qu'ils ne nécessitent plus aucun effort, et que, parfois, la conscience et le sentiment de soi pourraient disparaître sans en arrêter l'enchaînement. Que trouvons-nous alors en nous? Au début, des désirs, des appétits, un vague sentiment de malaise, sans qu'une représentation nette de la fin ni une volition préparée par la réflexion soient indispensables pour l'exécution, et au cours de celle-ci, une décroissance du désir, un sentiment agréable remplaçant peu à peu le malaise et l'inquiétude, une conscience faible de l'acte proprement dit, avec des perceptions se succédant sans effort, sans tension attentive, comme imposées par une force étrangère, comme estompées par une nuance de souvenir, troublées et déformées dès que l'attention s'y fixe. A la fin, le repos et l'équilibre, souvent une mémoire affective du fait accompli et à peine de mémoire représentative, si ce n'est peut-être de l'ensemble, jamais des détails. Voilà l'accompagnement mental des actes innés et de la *satisfaction* des habitudes invétérées; du moins ce qu'en apprend l'introspection, lorsqu'on se contente d'une esquisse générale de ces phénomènes.

Par l'innéité et l'habitude, nous nous rapprochons, quant au mode

extérieur d'agir, des animaux; il y a donc beaucoup à parier que les modes intérieurs sont analogues, sinon semblables. Aussi voyons-nous tous les essais de description psychologique de l'instinct, en soi et pour soi, envisagé dans ses manifestations *actuelles*, aboutir à l'appétit et aux perceptions sans réflexion. A quelques exceptions près provenant, soit des philosophes qui n'ont pas distingué l'instinct de l'intelligence humaine, soit de ceux qui l'ont tenu pour un mécanisme absolument inconscient, quand on a émis une opinion sur ce point spécial : que se passe-t-il dans la conscience animale pendant l'action instinctive? on a toujours fait appel à notre conscience de la spontanéité et de l'habitude et aux opérations sensitives et appétitives qu'elle révèle. Les analogies ont pu gagner en précision, en richesse des détails, le modèle invoqué est resté le même. Il n'y a pas lieu de les critiquer longuement, car leur seul critérium est l'expérience et elles découlent de l'expérience; mais ce qu'on peut leur reprocher, c'est de paraître, chez quelques auteurs, vouloir se donner pour des certitudes, tandis qu'elles ne sont que des aperçus très généraux et très incomplets : incomplets parce que les expériences le sont; incomplets parce qu'ils visent seulement l'instinct acquis et laissent de côté l'instinct en train de s'acquérir et son processus de formation. Ce dernier défaut résulte aussi, on le verra plus loin, de l'insuffisance des théories génétiques.

Le fonctionnement de l'instinct a reçu des explications diverses selon l'idée qu'on se faisait de sa nature. Pour quiconque admettait son origine divine et voyait en lui un don du Créateur à la créature, aucune explication, au vrai sens du mot, n'était à chercher; ou bien il fallait croire, et cela suffisait, ou bien c'était aux théologiens qu'on demandait des éclaircissements. Pour les partisans de l'automatisme cartésien, le problème se ramenait à l'action de la volonté divine sur le corps et à la communication des substances. Pour ceux qui ne faisaient aucune différence entre l'homme et l'animal, il se confondait avec le problème du fonctionnement des facultés de l'âme. Pour les autres, enfin, qui comparent l'instinct à l'habitude, c'est l'habitude qui fournit l'explication. La première condition est la présence de dispositions à agir dans un sens déterminé, de voies toutes tracées par lesquelles s'épanchera l'activité, la force nerveuse, le principe vital ou la volonté. Le nom, d'ailleurs, importe peu et n'exprime, au fond, que la possibilité de l'action.

Une fois admise cette prédisposition ou organisation psycholo-

gique, on cherche le moteur initial ; ce sera l'appétit, l'impulsion sourde, le sentiment pénible qui pousse l'être à se mouvoir et à changer d'état, en y joignant les impressions extérieures, les excitations venues du dehors, les perceptions qui mettent en branle le mécanisme mental. Ainsi, sous la double influence des circonstances organiques et du milieu, l'acte instinctif commence à s'exécuter. Il s'achève ensuite et se termine sans que l'effort volontaire, ni l'attention, ni la réflexion n'aient eu à intervenir. Les associations étant préformées, à l'aide de la mémoire inconsciente dépourvue de recognition proprement dite, les sensations et les impulsions motrices se succèdent dans l'ordre prévu sans que celui-ci ait été voulu ou représenté.

Il nous arrive souvent d'agir de cette manière, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil naturel, soit pendant le sommeil hypnotique. Les actions vraiment volontaires, celles où nous sommes parfaitement *maîtres de nous-mêmes*, et celles où prédominent et règnent la réflexion et l'attention développées et soutenues par l'effort, où toutes nos associations d'idées s'accomplissent en pleine conscience, sont relativement rares. La passion et l'habitude remplissent presque toute notre vie. On dit de nos passions qu'elles sont *aveugles*, de nos habitudes profondes qu'elles sont *machinales*, et on en traduit par là le mode psychologique. Les instincts des animaux, si on les considère comme des habitudes et si on suppose aussi qu'ils enveloppent des affections et des émotions, se réalisent sans doute de la même façon. Ce sont des tendances qui aboutissent grâce à une organisation préalable.

L'organisation préalable étant donnée, les actions s'accomplissent aussi naturellement, en vertu des lois de la dynamique mentale, que le mouvement d'une machine en vertu des lois de la mécanique physique. Telle est l'hypothèse explicative généralement adoptée. Elle est simple, elle donne un schéma qui résume les traits principaux du phénomène et qui aide à les comprendre. Et, pour le moment, nous n'avons pas à demander plus, car en fait de données empiriques, nos connaissances ne dépassent guère ce degré où les généralités masquent les particularités par défaut d'information suffisante. Cette explication est, d'autre part, assez large pour ne pas contredire *a priori* l'expérience future, elle pourra se laisser corriger par elle; elle ne présume rien sur ce que sont effectivement les lois de la dynamique mentale, elle se borne à en postuler l'exis-

tence, en même temps qu'elle pose l'organisation comme un fait premier.

Mais c'est ici précisément qu'apparaît le défaut : l'explication est muette à l'égard des origines. Prenant le phénomène dans ses manifestations actuelles, elle laisse ignorer son commencement et la période de sa formation.

Or la comparaison même à laquelle les psychologues ont été conduits, la comparaison entre l'habitude et l'innéité chez l'homme, montre évidemment que la question essentielle est la question d'origine, L'habitude n'a pas toujours existé; nous l'acquérons au cours de notre vie individuelle, et l'innéité, si l'on veut s'en rendre compte, oblige à chercher des raisons et des faits, au delà de l'individu, dans les ancêtres, aussi haut qu'il sera possible de remonter. C'est, par suite, aux théories génétiques qu'incombe la solution complètement satisfaisante que nous n'avons pu trouver dans ce qui précède. Étant un résultat, comme on le décrit, non un fait premier, l'instinct ne peut être connu que si on en fait l'histoire. Négliger les considérations historiques, c'est condamner d'avance la spéculation à la stérilité et à l'impuissance.

Mais ces considérations ne sont possibles que lorsqu'on s'occupe d'étudier l'instinct comme tout autre phénomène, qui a apparu et qui s'est développé peu à peu, qui n'a pas été *parfait dès l'origine* et qui n'a pas commencé plus miraculeusement que toute autre apparence durable dont nous observons aujourd'hui les effets dans le monde. Aussi les idées anciennes ne comportent-elles pas de théories génétiques. Si l'instinct est d'origine divine, il n'y a pas lieu d'en rechercher les conditions spéciales de formation. De même, s'il n'existe pas psychologiquement et s'il ne se distingue pas de nos propres facultés, la question est superflue, ou ne doit pas être posée à part.

Parmi les théories modernes, les seules qui valent un examen critique, puisque ce sont les seules évolutionnistes, il importe de distinguer celles qui font descendre l'instinct de phénomènes plus simples, explicables mécaniquement, celles qui lui reconnaissent une origine psychologique et celles qui mélangent les deux causes. Elles diffèrent sur le point d'origine. Une seconde distinction est nécessaire : dans les unes, le développement s'explique par l'habitude; dans d'autres, par la sélection; dans d'autres enfin, par ces deux modes réunis.

Le point de départ commun est la généralisation des notions d'habitude et de mémoire et leur fusion dans celle d'hérédité. L'habitude n'est plus limitée à l'individu, ses acquisitions se conservent dans les descendants; c'est l'hérédité des caractères acquis par l'habitude. La mémoire, comme fait psychologique, conservation et reproduction des phénomènes, s'étend aussi à la race et à l'espèce. La mémoire conserve et reproduit dans les descendants les modifications accidentelles, ou provoquées par une habitude naissante, elle constitue ainsi l'hérédité des caractères acquis, quel qu'en soit le mode d'acquisition.

Le type actuel des théories de descendance mécanique se trouve chez Spencer. D'après ce philosophe, l'instinct naîtrait de la complication croissante des phénomènes réflexes. Le réflexe est d'abord la simple réponse mécanique à l'excitation, une conséquence de l'irritabilité, propriété générale des tissus vivants. Les réflexes simples se combinent et donnent des réflexes composés; ceux-ci, en se combinant à leur tour, produisent des actions plus complexes qui finissent par devenir ce que nous appelons des instincts lorsque la coordination a atteint un degré supérieur en étendue et en complexité. Pourquoi les choses se passent-elles de cette manière? Parce que c'est une *loi*, constatable expérimentalement et que la déduction semble rendre nécessaire *a priori*, que le développement des phénomènes biologiques consiste en un accroissement de la *correspondance* en étendue et en hétérogénéité. C'est la loi même de l'Évolution. Les actions instinctives, comme les mouvements réflexes, sont des manifestations de la Force, toutes soumises à la loi de complication graduelle. Si la sélection intervient, c'est seulement en tant que facteur auxiliaire, agissant dans le sens de la loi. On nous décrit la série des actes dans un présent toujours actuel, on nous montre un tableau où le regard embrasse simultanément ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. De véritables transformations, nous n'en rencontrons nulle part, car dans les combinaisons subsistent les éléments, eux-mêmes composés d'éléments plus simples. Cette théorie n'explique pas, elle décrit. Sa description est claire, séduisante, mais elle laisse demeurer l'interrogation? Comment le *nouveau* apparaît-il? On l'a critiquée en objectant qu'elle ne fait aucune part à l'apparition de la conscience et que la naissance de cet *épi-phénomène* devient un miracle.

Cette critique ne suffit point et même n'atteint pas le défaut réel

de la théorie. La conscience, en effet, est ici l'accessoire et le transitoire, l'essentiel est le phénomène considéré en lui-même, physiquement, et c'est l'enchaînement des apparences externes qu'il faudrait expliquer, ce qu'on ne fait pas. Car on laisse ignorer non seulement pourquoi elles changent, mais aussi comment elles changent; un changement d'apparences ne se réduit pas identiquement à un déplacement de l'équilibre dans un système de forces, et le sens de ce déplacement, s'il n'est pas nécessaire *a priori*, reste aussi mystérieux que le changement lui-même. Le constater n'est pas l'expliquer [1].

Les théories de descendance psychologique se flattent de ne pas rompre ainsi la continuité des phénomènes en passant du physique au mental. Elles partent de cette supposition que ce qui enveloppe actuellement une conscience a été précédé par quelque chose de conscient. Qu'entend-on, en effet, par phénomène psychique en général? Rien d'autre que ce que Clifford a appelé *éject*, l'état de conscience hors de ma conscience. Ma conscience est le modèle concret imposé à la pensée, et le concept du psychique, du mental en général, ne lui imprime aucun aspect nouveau. Le phénomène actuel de l'instinct s'accompagne, à ce qu'on croit, d'états de conscience inadéquats à son apparence externe : il n'est pas représenté comme nous nous représentons ce que nous voulons accomplir et que nous accomplissons; il a, disons-nous, un caractère d'automatisme. La question est alors de savoir comment le phénomène antérieur, dont il est la conséquence, dont il dérive par transformation graduelle, a été conditionné psychologiquement. De là résulte l'idée de deux origines possibles. Une origine supérieure, une origine inférieure. L'instinct peut provenir de quelque chose de plus parfait que lui, c'est-à-dire de plus voisin de notre intelligence, ou bien il peut s'être formé d'une matière plus humble, encore moins consciente, moins spirituelle, moins intellectuelle. Les deux opinions ont été soutenues. D'après Lewes, l'acte instinctif a été primitivement un acte intelligent. Automatisé peu à peu par l'habitude, il constitue une déchéance de l'intelligence. Suivant M. Fouillée, il dérive de l'appétit et de l'émotion rudimentaires. « Le point de départ, c'est l'élément le plus rudimentaire de la vie mentale, l'ap-

1. En ce qui concerne la nécessité *a priori* de la loi d'évolution, que nous croyons illusoire, nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à notre article sur « l'Évolutionnisme physique ». *Revue de Métaphysique*, septembre 1893.

pétition accompagnée d'émotion sourde et de sourde conscience. »

Dans l'une et l'autre hypothèse, on s'appuie sur ce fait que la répétition altère graduellement l'acte initial en détruisant la conscience qui l'éclaire. Plus la répétition se prolonge, plus la conscience, devenant inutile, tend à s'affaiblir et à disparaître. Ce fait d'expérience individuelle, on l'a étendu à la répétition des actes de génération en génération et on en a induit la loi empirique de l'habitude héréditaire. L'induction est légitime et nous l'acceptons. Ce n'est donc pas elle que nous avons à soumettre à la critique, ce sont les conceptions mêmes du fait premier donné pour origine.

L'intelligence n'est pas une entité indépendante, sans support matériel, sans conditions biologiques. Nous en trouvons le type en nous, formé par le concours des opérations de la connaissance, telles que la comparaison et la mémoire recognitive, l'abstraction et la généralisation; et cette intelligence, qui est la nôtre, pour se réaliser en actes, demande une préparation consciente, la volonté, le choix, la décision.

Ces conditions psychologiques impliquent peut-être une organisation que l'homme et quelques vertébrés supérieurs sont seuls à posséder. Or si l'on adopte l'hypothèse de Lewes, il faut admettre que la simple cellule nerveuse peut suppléer à cette organisation. Elle serait capable à un moment donné de jouer le même rôle qu'un cerveau avec ses millions de cellules et de fibres; l'organisation mentale aurait pu, à une certaine époque, se passer de l'organisation physique, et elle se serait manifestée avec ou sans corrélatif organique, n'importe où, à sa fantaisie. Car un acte intelligent ne signifie pas autre chose qu'une manifestation de l'intelligence et est, aux yeux du psychologue, la résultante éventuelle d'innombrables actions qui, sans toutefois le créer, le rendent possible, réseau d'actions dont le cerveau est l'image visible. Il s'ensuivrait que le système nerveux peu différencié des animaux inférieurs, qui possèdent néanmoins des instincts complexes, a été autrefois aussi perfectionné que le nôtre et qu'il s'est simplifié à mesure que l'automatisme se substituait à l'intelligence; conclusion bien invraisemblable. C'est pourquoi l'instinct n'est pas de l'intelligence déchue, car l'idée de l'intelligence en général ne diffère pas de celle de l'intelligence humaine, c'est-à-dire de la connaissance consciente et des opérations actives qu'elle suppose. Autrement dit, un acte intelgent est, pour nous, un acte avec aperception et volition. Ni l'aper-

ception, ni la volition ne sont des phénomènes simples; elles reposent elles-mêmes sur une organisation, et l'on voudrait que celle-ci ait précédé celle qu'il s'agit d'expliquer, l'organisation de l'instinct. L'hypothèse de Lewes, quand on cherche à la préciser, semble être en désaccord avec ce que nous savons de l'évolution biologique des formes et des organes.

La solution proposée par M. Fouillée, beaucoup plus satisfaisante au point de vue des faits, moins paradoxale, pèche par un autre côté. Elle n'est pas plus compréhensible que la solution, toute mécanique, de Spencer; elle en est la translation en langage psychologique. Remplacez la force par l'appétit ou l'émotion rudimentaire, par cette sorte de matière mentale (*mind-stuff*) sans forme et sans détermination, faites-la passer par des combinaisons de plus en plus éloignées de son homogénéité primitive et vous finirez par obtenir les instincts, ces actions si variées, si complexes, que leur automatisme seul nous empêche d'identifier avec l'intelligence humaine. On dissimule ces métamorphoses inexplicables d'une donnée première en insistant sur la substitution du mécanisme à l'appétit sous l'influence de l'habitude. Mais l'habitude n'a d'autre effet que d'altérer le phénomène en lui enlevant le mode d'exister pour soi, la conscience. L'habitude ne combine pas les appétits ni les émotions; elle ne fait pas surgir d'adaptations nouvelles, elle conserve ce qui est acquis, elle ne crée rien. Entre l'appétition brute et l'action de construire une cellule hexagonale, de réduire des ennemis en esclavage, de construire un nid avec des matériaux appropriés, de se diriger à travers l'espace vers un but éloigné et invisible, il y a bien un trait d'union, la conscience, et la conscience appétitive. Mais cette détermination unique de l'appétit simple n'est que l'une des déterminations multiples de l'instinct développé. Comment et pourquoi cet enrichissement? A chaque pas, dans l'évolution des actes, depuis l'irritabilité jusqu'à l'instinct supérieur, apparaissent les innovations, les inventions, les créations. C'est ainsi que vivent les âmes, par la continuelle adjonction du nouveau. Or le phénomène rudimentaire, quelque nom qu'on lui donne, qui se perpétue dans tous les suivants, de plus en plus complexes, à la manière d'une substance, comme la Force, ne peut être appelé leur origine, leur tronc commun, qu'au sens logique. C'est un genre qui contient des espèces. A moins de le douer d'une vertu, d'un pouvoir occulte de transformation, il ne renferme aucune raison d'engendrer.

En résumé, l'origine ou la source des instincts n'est ni le phénomène physique, mécanique en général, ni tel événement psychique en général, et il est illusoire de chercher une origine commune à cette diversité, autre que la vie elle-même. Pour l'explication courante, dans l'étude scientifique expérimentale, l'apparence empirique nous met à même de suivre les traces d'un instinct jusque dans les mouvements réflexes, par des comparaisons, des appauvrissements successifs et des observations de ressemblances partielles, en descendant l'échelle de complexité; et, d'autre part, en la remontant, de le voir se perdre dans l'activité intelligente et qui se connaît. Le résultat de cette comparaison, le savant a la liberté de l'exposer sous forme de théorie génétique et d'animer par cette sorte de métaphore la description et la classification des faits. Mais de là à une explication réelle, il y a un abîme, et le philosophe ne s'y trompera pas. A notre avis, les hypothèses et les théories de descendance doivent se comprendre de cette manière. Chez Romanes, par exemple, qui admet les deux sortes de causes, le réflexe mécanique et l'acte intelligent, on voit facilement que ces deux notions opposées jouent le rôle de points de comparaison, que l'on échelonne dans le temps, et n'expriment point dans son essence réelle le phénomène générateur.

Après l'origine, vient le développement. Comment les instincts se sont-ils développés? Ici l'on touche au vif de la question, et en cherchant à y pénétrer, on appréciera mieux la valeur des arguments précédents. Au premier abord, il est clair que le développement ne s'explique ni par l'habitude, ni par l'hérédité des caractères acquis, ni par aucune espèce de mémoire. Ce sont là des facultés conservatrices qui n'apportent point d'éléments de changement actif. L'habitude facilite l'accomplissement des actes, elle les fixe, bien loin de les faire varier, et les rend automatiques. En leur donnant la sûreté qui leur manquait au début, elle restreint la possibilité de l'adaptation à de nouvelles conditions de vie, et, à elle seule, elle obligerait les générations à se mouvoir toujours dans la même routine. L'hérédité prolonge les effets de la variation adaptatrice, mais n'a rien à voir avec cette variation même. Dans une théorie du développement, il faut donc que la variation soit l'élément fondamental; la théorie devant se présenter comme une *systématisation des phénomènes de variation*.

L'honneur des premiers pas dans cette voie revient à Darwin. Son

hypothèse met en jeu deux facteurs : la variation accidentelle et la sélection naturelle. Le principe de la sélection systématise l'idée de variation et de simple élément de changement l'élève au rang de principe de développement. Voyons d'abord ce qu'il faut entendre par variation accidentelle. C'est un changement dans les habitudes, par conséquent dans les instincts, qui correspond à un changement dans les conditions d'existence, c'est-à-dire dans les conditions du milieu. La fixité des instincts n'a, en fait, rien d'absolu. Chez les races domestiques, on a vu les instincts se modifier, et des instincts nouveaux apparaître, à la suite des conditions nouvelles réalisées par les éleveurs. Or, en l'absence de toute intervention humaine, le changement accidentel des conditions de vie doit entraîner également un changement des habitudes, car, au point de vue de l'effet produit, il ne saurait y avoir de différences entre le changement voulu et celui qui provient de causes indéterminées. Voici maintenant comment agit la sélection. Les variations, faibles dans l'individu, sont, comme on sait, accumulées par les éleveurs au moyen de la sélection artificielle, et, à la longue, il en résulte des modifications considérables. Elles se conservent par l'hérédité, elles s'accumulent par le triage et le choix des reproducteurs. Les mêmes effets peuvent être obtenus sans l'homme, si l'on suppose que les variations faibles créent un avantage à l'individu parmi ses congénères. Dans ce cas, en effet, la variation transmise à ses descendants leur assurera plus de chances de se perpétuer, et toute variation ultérieure, tendant à amplifier l'avantage, agira dans le même sens. Si les variations faibles sont désavantageuses, les héritiers ayant moins de chances de survivre, parmi les individus n'ayant pas varié ou ayant varié à leur avantage, elles ne se propageront pas. Ainsi s'accumulent les variations avantageuses, tandis que les autres disparaissent; ainsi se forment des types nouveaux et des habitudes nouvelles, avec des caractères tranchés, d'ailleurs, car les types intermédiaires sont, par le fait même de la concurrence vitale, les moins durables ; et c'est ce processus qui constitue la sélection naturelle. La théorie concerne toutes les manifestations de la vie, elle s'applique, par suite, aussi aux instincts. Les instincts les plus compliqués dérivent vraisemblablement par sélection d'instincts plus simples, et ceux-ci d'autres encore plus rudimentaires. L'état actuel que nous observons représente l'ensemble des positions d'équilibre relatif dans tout ce système de changements, positions d'équilibre

qui sont aussi des positions d'arrêt relatif dans l'évolution. Par la sélection, l'accident engendre l'ordre et la finalité. De même que les formes les plus perfectionnées se sont développées par une série d'accidents heureux, de même aussi les instincts les plus complexes se sont constitués par l'accumulation de variations faibles dans les habitudes, originellement très simples, et ces variations n'émanent d'aucune volonté vers le progrès, ni d'aucun dessein.

On a reproché à Darwin d'avoir fait reposer tout son édifice théorique sur le hasard. Pourquoi telles formes ont-elles surgi, plutôt que telles autres, pourquoi les accidents *heureux* se sont-ils multipliés, plutôt que les accidents désavantageux ou indifférents; pourquoi telles variations, et non telles autres, etc.? Son hypothèse n'en dit rien.

On a même emprunté des arguments au calcul des probabilités. Pour que des variations accidentelles se succédant sans loi réussissent à créer un type nouveau, il faudrait, a-t-on dit, un nombre immense de variations et de tâtonnements. Si un grand nombre de variations sont également possibles, la succession des variations concordantes est infiniment peu probable. Et il en résulte que la formation des espèces, par cette accumulation de hasards, aurait demandé tellement de temps que l'intervalle compris entre l'époque où la vie a commencé à se manifester sur la planète et notre époque n'y aurait pas suffi.

Ce raisonnement est, croyons-nous, sans force contre l'hypothèse darwinienne, car il n'en pénètre pas le sens profond. Le calcul des probabilités considère dans l'abstrait une quantité de possibilités égales, toutes dans le présent, parce qu'elles n'impliquent aucune distinction entre le phénomène passé et le phénomène futur, et sans influence les unes sur les autres, si ce n'est au point de vue de la succession probable, ou, ce qui revient au même, de la coïncidence (probabilité composée). Or la position prise par Darwin consiste précisément à s'affranchir de ces notions tout idéales et géométriques et à se rapprocher davantage de la réalité donnée à la connaissance. Avec lui, nous disons du phénomène passé, réellement accompli, qu'il est accidentel parce que nous en ignorons les causes, et, sur le phénomène futur, non encore accompli, nous ne nous prononçons pas parce que nous savons que nous n'en pouvons rien dire. Le passé dans lequel reculent les phénomènes de variation est un passé réel qu'il ne faut pas confondre avec le passé, toujours actuel, frag-

ment de la ligne du temps géométrique, sur lequel raisonne le mathématicien. Des variations se sont produites, le naturaliste se borne à les constater; il peut encore rechercher si elles étaient plus ou moins possibles, mais ces *degrés de possibilité* ne sont pas évaluables numériquement et n'ont rien de commun avec des probabilités qui sont des rapports numériques.

Cette signification de l'accident se confirme par celle de la sélection. Dire que certaines variations ont persisté parce qu'elles assuraient la victoire dans la lutte pour la vie, tandis que d'autres n'ont pu se perpétuer parce qu'elles étaient une cause d'infériorité pour l'individu chez lequel elles survenaient, n'est-ce pas juger en dernier ressort de l'avantage ou du désavantage dans les conditions de vie par la vie elle-même, et, par suite, constater simplement le fait accompli? Les variations ne sont pas plus le fruit du hasard que la vie en général, ou que toute réalité, car le concept mathématique de hasard, qui anticipe sur l'avenir, et, en somme, réduit tout au présent, ne convient pas au réel dont l'essence est le devenir.

La théorie darwinienne se résume donc en ceci : il y a eu des variations, certaines d'entre elles se sont propagées, d'autres n'ont pas survécu. Elle laisse ainsi au savant toute liberté dans sa propre tâche, qui est de constater et de décrire systématiquement les faits.

Elle ne conduit pas, d'ailleurs, comme on l'a prétendu, à une interprétation mécaniste de l'évolution. On jugera, au contraire, qu'elle n'acquiert sa vraie valeur que lorsqu'elle s'applique à l'évolution, prise au sens psychologique. Le phénomène de variation, s'il est mécaniquement déterminé par des antécédents physiques qui en sont la condition nécessaire et suffisante, ne possède pas, en effet, le caractère de progrès ou de nouveauté, qui, dans l'évolution ou le devenir, est l'essentiel. Le concept de cause efficiente, en physique, ne satisfait pas à cette notion du devenir, à moins qu'on lui confère je ne sais quelle puissance occulte de création; et il disparaîtra sans doute du langage scientifique, de même que les concepts de force et de substance, renfermant comme eux encore « une forte dose de fétichisme », ainsi que l'a justement remarqué E. Mach [1]. La variation du phénomène psychologique n'exige pas la prédétermination nécessaire et suffisante; elle s'accommode de conditions simplement nécessaires. Il *faut* que des conditions soient données qui la rendent

1. *Ueber das Princip der Vergleichung in der Physik*, p. 13.

possible, telles que les phénomènes antécédents et concomitants (état psychologique antérieur, état du milieu), conditions nécessaires, parce que sans elles on ne concevrait pas la variation comme possible, mais non suffisantes, car le changement peut toujours ne pas se réaliser. C'est effectivement de cette manière qu'on présente l'évolution, lorsqu'on la définit *une adaptation progressive*. Les êtres se sont modifiés pour s'adapter au milieu; la science le constate; mais l'alternative subsiste néanmoins, car ils auraient pu ne pas se modifier, ne pas s'adapter et disparaître. L'évolution, dans l'hypothèse de la sélection et de la lutte pour l'existence, est une question de vie ou de mort, et elle laisse à tout instant planer l'alternative : les êtres ont évolué, puisqu'ils ont survécu; ils auraient pu aussi bien ne pas évoluer et s'éteindre. Et, en fait, les deux cas se sont produits.

Par conséquent, le développement de l'instinct s'explique par la sélection naturelle, à la condition qu'on ne réduise pas la variation à un enchaînement mécanique de phénomènes de mouvement, ce qui est l'erreur commise par Spencer. On voit en même temps que la théorie darwinienne ne préjuge rien sur l'essence même des variations, et c'est ce dernier point qu'il nous reste à examiner. La variation de l'instinct est essentiellement psychologique; c'est un changement réel. Il faut donc, pour s'en faire une idée, s'adresser à la conscience; il faut aussi la consulter pour apprendre comment un instinct peut changer et, par suite, envisager l'instinct d'une manière générale, en tant que réalité de la nature psychique, existant chez l'homme comme chez les animaux. Le problème s'élargit ainsi logiquement et nous amène à la troisième acception signalée au début de cette étude.

III

En langage courant, on appelle instinctifs, chez l'homme, les actes qui présentent un caractère impulsif et qui ne révèlent pas l'apparence de l'acte libre. Quand un homme s'abandonne à ses passions, on dit qu'il obéit à ses instincts; quand il manifeste pour un art ou pour une science des dispositions spéciales que l'éducation n'a qu'à développer sans les faire naître, on dit qu'il les possède de naissance, instinctivement. On dit, de même, qu'un homme est

instinctivement bon ou méchant, lorsque sa moralité paraît ne dépendre ni des préceptes qu'on a pu lui inculquer, ni d'une délibération profondément réfléchie. En général, l'instinctif, dans les actes, est ce qui est donné soit comme une tendance inconsciente ou involontaire, soit comme un élément actuel dont l'exécutant n'a pas connaissance, soit comme une prédisposition innée. Nombre d'actes dans les domaines affectif, intellectuel et moral, jouissent de ces propriétés, et il ne serait guère difficile d'en trouver partout des exemples. L'action vraiment libre, c'est-à-dire pleinement volontaire, est chose fort rare : « Si l'on compte, a dit M. Ribot, dans chaque vie humaine ce qui doit être inscrit au compte de l'automatisme, de l'habitude, des passions, et surtout de l'imitation, on verra que le nombre des actes purement volontaires, au sens strict du mot, est bien petit. Pour la plupart des hommes, l'imitation suffit, ils se contentent de ce qui a été de la volonté chez les autres, et, comme ils pensent avec les idées de tout le monde, ils agissent avec les idées de tout le monde. Prise entre les habitudes qui la rendent inutile et les maladies qui la mutilent ou la détruisent, la volonté est un accident heureux [1]. »

Lorsqu'on analyse ces actes, non dirigés par la volonté entièrement consciente de son pouvoir et de son effort, et où la personne consciente, le moi (*ich*) est moins directement en cause que le soi (*selbst*), en désignant par ce mot tout ou partie des phénomènes actuels et antérieurs qui constituent l'être psychique à un moment donné, on remarque qu'ils se rapprochent ou s'éloignent, à divers degrés, de deux types idéaux : l'action spontanée, originale, nouvelle qui est son modèle à elle-même, et l'action où ne figure aucun élément de nouveauté, et qui n'est que la répétition plate du *déjà survenu*. Que ces deux types extrêmes se réalisent expressément, rien n'est moins probable. Il n'est pas plus possible d'isoler dans la vie de l'âme des faits absolument nouveaux, que de constater des répétitions identiques, mais les actes offrent plus ou moins tantôt l'un, tantôt l'autre caractère.

Or, en considérant à ce double point de vue les phénomènes, à titre de manifestations actives, il est intéressant de rechercher lesquels approchent le plus de ces termes de la série. En premier lieu, tout ce qui peut être attribué à l'habitude et à la mémoire, existant soit

1. *Les maladies de la volonté*, p. 173.

dans l'individu, soit dans l'espèce, participe plus qu'aucun autre fait à la répétition. Les passions développées et fortifiées par l'habitude finissent par faire de l'homme un automate, et ne dit-on pas alors qu'il est leur esclave et leur jouet? Dans les maladies mentales et nerveuses, quand la personnalité se désagrège sous l'influence des causes morbides, l'automatisme apparaît également, et l'on voit se grouper autour d'une idée fixe ou d'une suggestion dominante, les événements mentaux enchaînés les uns aux autres en vertu des lois de l'esprit, c'est-à-dire des formes imprimées par l'habitude, la mémoire inconsciente et l'hérédité. De même les tendances innées, les dispositions primitives qui paraissent tracer dès leur premier jour à certains hommes la voie qu'ils suivront jusqu'à leur mort, sont, presque sans exception, le fruit de l'hérédité, de la mémoire ancestrale, de l'habitude prolongeant ses effets au delà de l'individu. De même encore, les opérations communes de l'intelligence, intuitions *a priori* de la sensibilité, formes *a priori* de l'entendement, *principes* rationnels, syllogistiques, donneraient à elles seules des actes d'où la nouveauté serait exclue, s'accomplissant en chacun de nous parce que d'innombrables générations les ont accomplis et que notre organisation mentale, que nous tenons d'eux, nous oblige à les accomplir aussi. « La formation d'une conclusion logique dans un esprit intelligent, a dit Maudsley, est devenue, comme la natation d'un canard jeté à l'eau, une nécessité instinctive. » De même enfin, l'imitation, le grand facteur du progrès social, n'est pas sans parenté avec l'habitude et la mémoire. Elle est une répétition, une habitude engendrée par la communication des individus entre eux. Car, pour imiter un acte, il faut s'en souvenir, et l'idée de cet acte n'est pas, chez celui qui imite, une idée neuve qu'il tire au moment même de son propre fonds.

A toute cette diversité d'actions, la ressemblance avec l'instinct s'impose et le vulgaire l'a consacrée en appliquant à plusieurs d'entre elles cette dénomination qu'il réserve d'ordinaire à l'activité animale. Ce que nous appelons volonté et liberté ne joue qu'un rôle infime dans leur réalisation accoutumée.

Mais on se tromperait fort si l'on croyait que tout le reste de notre vie mentale se déroule incessamment dans une atmosphère de conscience claire, à cette lumière de la raison qui voit le pourquoi et pèse la valeur des actes, qui délibère et choisit, où la volonté et la liberté règnent en souveraines. A l'autre extrémité de la nature psy-

chologique, dans la région supérieure où l'humanité progresse en chacun de ses membres, on retrouve la même obscurité et l'impulsion reparaît. Qui affirmera, par exemple, que les inventions ont été voulues et que les inventeurs étaient libres de trouver du nouveau ou de se contenter de la routine de leurs contemporains, c'est-à-dire qu'ils avaient à prendre une décision, à hésiter entre des motifs? Si on analyse l'action créatrice qu'est l'invention, là où elle est la moins mystérieuse, dans l'industrie, les arts, les sciences, on trouve à la racine de l'acte l'association d'idées neuve, originale, qui ne s'était formée antérieurement en aucun autre esprit et qui jaillit tout à coup, et cette association n'est-elle pas impulsive, a-t-elle été voulue, était-on maître de l'empêcher? Dira-t-on que Newton, en associant l'idée d'un mouvement planétaire à celle de la chute d'un corps pesant, que Oken, en associant l'image d'une vertèbre à celle d'un crâne, avaient *voulu* que ces rapports s'établissent et avaient librement décidé la réalisation de ces actes de la pensée créatrice? L'invention n'est pas voulue, puisque, avant d'être, elle n'est pas représentée; et, pour la même raison, elle n'est pas un acte libre, car qui dit liberté, dit délibération, choix et décision. Sans doute une masse antérieure de représentations, de tendances et de volitions les préparent, mais ces antécédents, conscients ou non, pour en être la condition nécessaire, n'en sont point la condition suffisante. Il fallait certes des esprits contemplatifs, chercheurs et extraordinairement attentifs comme Newton, Oken; il fallait, en outre, que les sciences fussent en état de s'approprier l'idée nouvelle. Mais qui oserait affirmer que ces notions suffisaient? La science n'aurait-elle pu s'arrêter et l'humanité s'endormir dans la routine des notions familières et du savoir fixé? L'invention, en effet, ou l'acte nouveau ne se conçoit pas comme déterminé, à la manière du phénomène physique. Le déterminisme psychologique qui identifie le changement réel avec la liaison nécessaire et suffisante, n'est, quant à présent, qu'une opinion qu'on est libre de ne point partager [1].

Or ce n'est pas seulement dans le progrès de la connaissance proprement dite que le génie, en se manifestant, participe à la

1. A notre avis, la thèse du déterminisme psychologique a été fortement ébranlée par les profondes analyses de M. Bergson. Voir *Essai sur les données immédiates de la conscience*. On consultera également avec fruit la réfutation très limpide proposée par M. Jean Weber dans un article récent sur *le Réalisme dans l'acte*. (*Revue de Métaphysique*, septembre 1894.)

fois de l'indépendance absolue, par l'impossibilité où l'on est de le prédéterminer et de l'impulsion spontanée par l'absence de volonté consciente dans son apparition, de telle sorte que nous ne pouvons que le constater sans le prédire et sans en chercher ni le pourquoi, ni le comment. Les actes qu'on lui attribue sont inadéquats à tout autre, incommensurables avec n'importe quel fait antérieur; ils sont véritablement seuls de leur espèce et servent de modèle aux autres, bien loin de se laisser apprécier par eux. La religion, la moralité et l'art se sont développés, comme la science, par les changements que le génie leur faisait subir. Poètes, prophètes et héros sont des inventeurs sublimes. Mais ces changements ont le plus souvent passé inaperçus et pourtant étaient aussi réels, ont autant contribué au progrès que ceux dont l'importance se mesure au souvenir que la postérité en a conservé.

Quand on dit que l'âme humaine s'est ainsi formée et enrichie par l'*invention*, on exprime par là que toutes les modalités par où s'épanche son activité ne sont point des données premières, d'origine extrinsèque, mais des productions de cette activité même. L'invention n'est donc ni la raison, ni la liberté, ni la foi religieuse, ni la conscience morale; ce n'est point parce que nous sommes raisonnables, libres, religieux, moraux, que nous avons progressé et tellement distancé les animaux, mais parce que nous avons inventé et créé la raison, la liberté, la religion et la morale. Pourquoi? nous l'ignorons et nous l'ignorerons toujours. Comment? à la sociologie et à la psychologie de répondre partiellement. L'invention n'est pas une entité. Son concept se réduit à celui de la possibilité de l'action réelle et du changement psychologique actif, et il indique simplement le point où le devenir se substitue à la répétition.

L'invention n'est pas non plus l'intelligence, faisceau des facultés de la connaissance, car l'homme a dû créer de toutes pièces cette intelligence qui, maintenant, lui est innée, mais dont, jadis, un pâle reflet seulement l'éclairait.

L'invention n'est donc pas limitée à l'homme, puisque rien de ce qui appartient en propre à l'âme humaine ne la conditionne entièrement. Elle ne dépend pas de telle ou telle nature de conscience, de telle ou telle qualité mentale, elle réalise une impulsion vers le nouveau, en dehors de toute forme particulière. Rien ne s'oppose, dès lors, à ce qu'on voie dans les instincts le résultat des inventions accumulées par la sélection, conservées et organisées par l'habitude et la mémoire;

et, bien plus, c'est uniquement cette manière d'envisager l'évolution des êtres, dans le domaine psychologique, qui laisse le moins de prise à la critique et qui ne cherche pas à expliquer l'inexplicable. L'erreur commune est de croire que l'invention exige un degré supérieur de conscience, la réflexion; mais en l'analysant quand elle surgit en nous, on lui reconnaît un caractère d'impulsion, qui la dérobe à toute réflexion et à tout effort de la conscience pour la saisir en représentation. On s'imagine aussi qu'elle ne se manifeste qu'avec éclat, en changeant brusquement et d'un coup l'allure générale de l'esprit; or ce sont là des exceptions, des cas privilégiés que leur rareté a mis en évidence. En réalité l'invention se montre partout et à tout instant, à qui veut l'apercevoir, mêlée à l'habitude, à la mémoire, à l'imitation, jusqu'aux actes les plus ordinaires de la vie. Que l'on songe, par exemple, à toute l'accumulation de changements faibles que suppose la formation des mœurs, des différentes coutumes sociales, et surtout du langage. Comment les comprendre, si ce n'est comme des inventions, auxquelles les plus humbles des hommes ont pris part? L'histoire du langage nous fait assister à la naissance des concepts, et les concepts naissent par les associations nouvelles et par l'impulsion spontanée vers une activité inaccoutumée, c'est-à-dire par l'invention.

Présentée de la sorte, l'histoire des instincts s'éclaire et s'anime. Elle nous retrace les vicissitudes de l'activité engendrant sans cesse une immense variété de formes et de procédés; et elle nous empêche de concevoir l'évolution comme un enchaînement mécanique, où des causes immuables, véritables substances, modèlent et pétrissent selon des formes invariables la substance psychique, inerte et passive. Par l'habitude, par la mémoire, les inventions se perpétuent, les actes s'organisent et se consolident; ils se fixent en se répétant et s'éloignent de plus en plus du type initial dans lequel ils se sont pour la première fois réalisés. L'automatisme de certains animaux n'est, après tout, qu'un signe de vieillesse. La longue répétition d'un même processus finit par l'altérer au point de lui enlever toute base consciente; elle le détruit donc, dans son essence psychique, et le transporte dans la catégorie des phénomènes de mouvement, qui n'existent plus que pour le sujet qui les contemple.

Mais, ne l'oublions pas, ce point de vue métaphysique ne saurait remplacer l'étude détaillée des faits, la description des formes particulières réalisées par l'invention, et, concurremment, la découverte

des lois auxquelles elle a donné naissance. Son utilité est surtout de préserver à la fois des exagérations dogmatiques dans lesquelles le mécanisme est tombé et des conceptions ontologiques, sinon fétichistes, auxquelles on a recours pour soi-disant expliquer ce qui ne peut qu'être constaté.

Pris dans son sens métaphysique, l'instinct se retrouve en définitive sous toutes les manifestations de la vie mentale, avec sa diversité de phénomènes et d'actes, de phénomènes pour nous, sujet connaissant, d'actes pour soi, qui se meuvent entre ces deux pôles du monde des âmes, l'invention, créatrice, et l'habitude, conservatrice et finalement destructrice.

LOUIS WEBER.

TROISIÈME

DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

ENTRE EUDOXE ET ARISTE

EUDOXE. — Eh bien ! mon cher Ariste, sur quoi vous plaît-il que porte aujourd'hui notre entretien?

ARISTE. — Vous savez mieux que moi où nous allons; conduisez-moi.

EUDOXE. — Sait-on jamais où l'on va? Convient-il même d'aller quelque part? Pour aller d'une chose à une autre, il faut suivre un certain chemin; mais dans une idée quelconque, on découvre, si l'on veut, toutes les autres. Choisissez donc vous-même le sujet de notre entretien.

ARISTE. — Nous avons parlé jusqu'ici des choses et de la science des choses; vous plaît-il que, fermant les yeux au monde extérieur, nous tournions notre attention vers ce monde intérieur qui est nous-même?

EUDOXE. — Je le veux bien, mais vous me guiderez, mon cher Ariste, dans ce monde intérieur qui m'est inconnu.

ARISTE. — Comment? Ne vous est-il jamais arrivé de descendre en vous-même, de vous regarder penser, de chercher à découvrir par l'observation intérieure les lois de votre nature spirituelle?

EUDOXE. — Non, Ariste, j'ai regardé toujours les choses animées et inanimées, afin de connaître leur nature.

ARISTE. — J'ai toujours cru qu'il fallait avant tout se connaître soi-même.

EUDOXE. — Je crois qu'il faut s'oublier soi-même et se consacrer tout entier à la vérité impersonnelle.

ARISTE. — Les choses n'apprendront rien à celui qui n'interroge pas sa conscience.

EUDOXE. — Sans doute, mais ce qui occupe ma conscience ce sont les choses, et non pas ma pensée.

ARISTE. — Que voulez-vous dire, Eudoxe?

EUDOXE. — N'ai-je pas conscience en ce moment de l'existence de cette table et de ma main qui la touche?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — La table et ma main ne sont-elles pas des choses?

ARISTE. — Sans doute, mais j'ai conscience aussi de ma propre existence; je connais immédiatement des faits intérieurs qui ont rapport non point à l'existence des choses, mais à ma propre existence.

EUDOXE. — Des faits intérieurs? Que voulez-vous dire, Ariste?

ARISTE. — Des faits qui ne sont point dans l'espace, mais dans le temps.

EUDOXE. — Pour moi je ne vois point que quelque chose puisse être intérieur, en quelque sens que ce soit, sans être dans l'espace, car l'intérieur est un ensemble de positions, comparées à un autre ensemble de positions qu'on appelle l'extérieur.

ARISTE. — Ne disons pas de ces faits qu'ils sont intérieurs; disons qu'ils sont en dehors de l'espace.

EUDOXE. — En dehors de l'espace, c'est encore dans l'espace. Car l'en-dehors est une position qui s'oppose à l'en-dedans.

ARISTE. — A parler exactement, ces faits ne sont nulle part.

EUDOXE. — Donnez-moi quelque exemple de ces faits qui ne sont nulle part.

ARISTE. — Un sentiment comme l'espérance n'est en réalité nulle part.

EUDOXE. — Vous voulez dire par là que l'espérance n'est pas en un lieu déterminé de votre corps, comme est une brûlure?

ARISTE. — Je dis bien plus, je dis qu'elle n'est en aucun lieu.

EUDOXE. — Il me semble pourtant que ce sentiment que vous éprouvez est éprouvé dans le lieu où vous êtes; à moins que vous ne soyez vous-même nulle part.

ARISTE. — Mon corps est dans un certain lieu, mais ma pensée n'est dans aucun lieu.

EUDOXE. — Si votre pensée n'est dans aucun lieu, vous ne pouvez alors la connaître, car on ne peut connaître ce qui n'est dans aucun lieu.

ARISTE. — Pourquoi ne le pourrait-on pas?

EUDOXE. — Connaître n'est-ce pas penser?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — N'avons-nous pas dit quelque chose d'important au sujet de la pensée?

ARISTE. — Quoi donc?

EUDOXE. — N'avons-nous pas dit que penser c'est faire un ce qui est multiple?

ARISTE. — Nous l'avons dit.

EUDOXE. — Mais si le multiple cessait d'être multiple lorsqu'on le fait un, pourrait-on dire qu'on fait un ce qui est multiple?

ARISTE. — On ne le pourrait pas.

EUDOXE. — Toute pensée contient donc une multiplicité?

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Bien. Mais il faut aussi que cette multiplicité soit une?

ARISTE. — Il le faut aussi.

EUDOXE. — Il faut donc que les choses multiples aient un lien entre elles?

ARISTE. — Comment le refuser?

EUDOXE. — Ces choses multiples peuvent être liées dans leur succession ou dans leur existence simultanée?

ARISTE. — Elles le peuvent.

EUDOXE. — Vous dites que les faits intérieurs sont dans le temps?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et qu'ils sont connus comme existant dans le temps?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Connus, c'est-à-dire pensés?

ARISTE. — Je dis cela précisément.

EUDOXE. — Posons donc que penser c'est lier des choses multiples dans la succession.

ARISTE. — Posons-le.

EUDOXE. — Nous risquons d'arriver à une conclusion bien embarrassante.

ARISTE. — Quelle conclusion?

EUDOXE. — Ne savez-vous pas que certains philosophes soutiennent que rien n'est vrai?

ARISTE. — Je le sais. Mais il n'est rien de plus déraisonnable que de soutenir que rien n'est vrai; car il est vrai alors que rien n'est vrai; et si rien n'est plus vrai qu'autre chose, cela même, que rien

n'est plus vrai qu'autre chose, est encore vrai. Et si je dis « que sais-je ? » il est encore vrai que je me fais cette question.

EUDOXE. — Pourtant si penser c'est lier des choses multiples dans la succession, il faudra dire que rien n'est vrai.

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Ce qui est vrai n'est-ce pas ce qui est?

ARISTE. — Comment non?

EUDOXE. — Peut-on dire qu'une chose est lorsqu'elle a cessé d'être?

ARISTE. — Cela est tout à fait impossible.

EUDOXE. — Mais une chose qui précède une autre chose dans le temps a cessé d'être lorsque la seconde est.

ARISTE. — Il le faut bien, sans quoi elles existeraient non pas successivement mais en même temps.

EUDOXE. — On peut donc bien dire qu'une de ces choses est, puis que l'autre est, mais on ne pourra jamais dire qu'elles sont?

ARISTE. — On ne le pourra pas.

EUDOXE. — Il n'y a donc point d'être pour ces choses considérées ensemble?

ARISTE. — Il n'y en a point.

EUDOXE. — Point d'être, c'est-à-dire point de vérité?

ARISTE. — Nous l'avons dit.

EUDOXE. — Il n'y a donc point de vérité des choses multiples qui se suivent?

ARISTE. — Il n'y en a point.

EUDOXE. — Mais penser n'est-ce pas affirmer quelque chose comme vrai?

ARISTE. — C'est cela même.

EUDOXE. — Il n'y aura donc point de pensée des choses successives.

ARISTE. — Vous avez raison.

EUDOXE. — Il faut donc, pour être pensées, que les choses multiples continuent d'exister en même temps?

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Penser c'est donc connaître, entre des choses qui existent simultanément, certains rapports?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Quand nous disons que ces choses existent simultanément, voulons-nous dire que nous les connaissons toutes à la fois?

ARISTE. — Je ne sais que vous répondre, car nous avons dit que nous

connaissions toujours les choses multiples par un mouvement, c'est-à-dire dans la succession.

EUDOXE. — Répondez donc que nous ne les connaissons pas toutes à la fois, mais que l'une d'elles étant connue, nous affirmons que les autres existent en même temps qu'elle, c'est-à-dire qu'il existe pour nous un moyen de passer de l'une d'elles successivement à toutes les autres.

ARISTE. — Voilà en effet ce qu'il faut dire, sans quoi, quand nous disons qu'elles existent simultanément, nous ne penserions à rien de précis.

EUDOXE. — Le moyen de passer d'une chose à une autre n'est-ce pas le mouvement?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Il faut donc que nous puissions passer de l'une à l'autre par un mouvement déterminé?

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Lorsque cette condition est réalisée ne dit-on pas que ces choses ont des positions?

ARISTE. — On le dit.

EUDOXE. — L'ensemble des positions des choses multiples les unes par rapport aux autres n'est-ce pas précisément l'espace?

ARISTE. — C'est l'espace même.

EUDOXE. — Ainsi toutes les choses multiples doivent être pensées dans l'espace?

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — Pensées, c'est-à-dire connues?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Donc des choses multiples qui ne seraient pas dans l'espace ne peuvent être connues en aucune manière.

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Mais les faits intérieurs ne sont pas dans l'espace?

ARISTE. — C'est bien ce que je soutiens.

EUDOXE. — De tels faits ne peuvent donc être connus en aucune manière par aucune pensée.

ARISTE. — Il faut l'accorder, d'après ce que nous venons de dire.

EUDOXE. — A savoir qu'il n'y a point de connaissance du successif, mais seulement du simultané.

ARISTE. — Je n'ose plus, mon cher Eudoxe, depuis notre précédent entretien, vous proposer des objections tirées de la nature des

sciences particulières, car je crains maintenant de n'avoir plus sur les sciences que des idées incomplètes, et j'ai dessein d'acquérir une culture scientifique moins superficielle.

EUDOXE. — Ce n'est pas en multipliant la somme de ses connaissances que l'on devient philosophe, c'est en cherchant à mettre l'accord entre toutes celles que l'on possède. Dites-moi donc quelle est cette objection dont vous parlez.

ARISTE. — Ne disiez-vous pas qu'il n'y a point de connaissance du successif?

EUDOXE. — Je le disais.

ARISTE. — Pourtant les sciences de la nature étudient des successions régulières.

EUDOXE. — Que voulez-vous dire?

ARISTE. — Que les sciences étudient l'enchaînement des causes et des effets dans le temps.

EUDOXE. — Comment donc la science conçoit-elle la cause?

ARISTE. — Elle la conçoit comme un fait qui, dans certaines conditions, entraîne nécessairement l'apparition d'un autre fait.

EUDOXE. — Ainsi, la cause étant donnée, l'effet suit nécessairement?

ARISTE. — C'est cela même.

EUDOXE. — Mais dans certaines conditions seulement ?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ces conditions sont nécessaires à l'apparition de l'effet?

ARISTE. — Sans doute.

EUDOXE. — Il me semble qu'alors ces conditions sont aussi des causes par rapport à l'effet.

ARISTE. — Vous avez raison. Un fait ne résulte jamais que d'un groupe de causes.

EUDOXE. — Voulez-vous que nous appelions ce groupe de causes la cause de ce fait?

ARISTE. — Je le veux bien.

EUDOXE. — La cause étant donnée, l'effet suit?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et la cause est antérieure à l'effet?

ARISTE. — C'est ce que je soutiens.

EUDOXE. — Voilà une singulière cause, car elle ne peut pas produire son effet.

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Si la cause est antérieure à l'effet, il s'écoule un temps pendant lequel la cause existe sans que l'effet existe?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Cette cause n'est donc pas la cause suffisante de l'effet, puisqu'elle peut exister sans que l'effet existe?

ARISTE. — C'est qu'il manque quelque condition sans laquelle la cause ne peut produire son effet.

EUDOXE. — Il ne peut manquer aucune condition, puisque nous avons appelé cause l'ensemble des conditions suffisantes.

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Vous voyez donc que l'effet existe non après la cause, mais en même temps qu'elle.

ARISTE. — Je vois bien qu'il faut l'accorder.

EUDOXE. — Concluons donc qu'il n'y a point de connaissance du successif, et que nul ne peut connaître des faits intérieurs.

ARISTE. — Je vois bien que nul ne le peut; mais il me semble que je le puis.

EUDOXE. — Comment pouvoir l'impossible?

ARISTE. — Je ferme les yeux; aucun bruit ne parvient à mes oreilles; tous mes sens sont en quelque sorte à l'état de sommeil. Ma pensée est-elle pour cela arrêtée? il me semble au contraire qu'elle agit alors plus que jamais. Différentes idées se succèdent en moi; quelques-unes d'entre elles sont très précises et d'une vérité incontestable.

EUDOXE. — Voulez-vous me décrire la plus précise des idées qui vous viennent en ce moment?

ARISTE. — Je pense à un triangle et j'affirme que la somme de ses angles est égale à deux angles droits.

EUDOXE. — Voilà sans doute une pure idée, que ni vos yeux ni vos mains ne concourent à former.

ARISTE. — Eh bien, cette idée est un fait intérieur, dont j'ai conscience et que je puis observer.

EUDOXE. — Que ne l'observez-vous? Vous remarqueriez que ce triangle auquel vous pensez est dans l'espace, et que par suite, s'il est intérieur à de certains objets, il est extérieur à d'autres.

ARISTE. — Oui, ce triangle est dans l'espace, mais dans une sorte d'espace intérieur, que je construis en moi-même.

EUDOXE. — Je vois Ariste, par votre réponse, que vous vous rendez

trop vite à mes raisons. Vous disiez que les faits intérieurs étaient dans le temps et non dans l'espace, et je vous montrais sans peine que de tels faits ne peuvent être connus. Mais si vous aviez dit que les faits intérieurs étaient dans l'espace, tout mon discours sur la cause et sur l'effet et sur le « rien n'est vrai » vous aurait semblé tout à fait hors de propos.

ARISTE. — Je suis donc semblable à ce fou qui disait en plein jour « il fait jour », car c'est tout à fait par hasard que j'ai dit le vrai.

EUDOXE. — Afin de nous distinguer de ce fou qui disait le vrai sans être dans le vrai, examinons cette vérité nouvelle afin de la rattacher si nous le pouvons aux autres. Car de même que tous les êtres sont des parties de l'être, de même toutes les vérités doivent être des éléments nécessaires de la vérité totale.

ARISTE. — Je vous suivrai volontiers dans cette recherche, mon cher Eudoxe.

EUDOXE. — Il me semble que, si nous recevons pour vrai qu'il existe en vous un espace intérieur, nous devrons modifier quelques-unes des idées que nous avons sur l'espace.

ARISTE. — Lesquelles?

EUDOXE. — Ne disons-nous pas que l'espace est illimité en grandeur?

ARISTE. — Nous le disons.

EUDOXE. — Et que par suite il ne peut y avoir deux espaces?

ARISTE. — Pourquoi cela?

EUDOXE. — Parce que chacun d'eux limiterait l'autre.

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Mais pourtant, si ce que vous dites est vrai, il y aura au moins deux espaces : l'espace qui vous est extérieur, et où sont les choses, et l'espace qui est en vous, et où sont vos idées géométriques.

ARISTE. — Il y aura en effet deux espaces.

EUDOXE. — Ils seront donc tous les deux limités?

ARISTE. — Cela me paraît bien difficile à admettre.

EUDOXE. — Il arrive souvent que la vérité elle-même est bien difficile à admettre. Mais revenons à ce triangle idéal auquel vous pensez. A-t-il une droite et une gauche, un haut et un bas?

ARISTE. — Un triangle idéal ne saurait avoir de rapport avec mes mains, ma tête et mes pieds.

EUDOXE. — S'il en est ainsi, vous ne pourrez connaître aucune

propriété de ce triangle. Car la propriété fondamentale de toute figure, et que l'on suppose toujours dans les raisonnements que l'on fait sur sa nature, c'est d'avoir une droite et une gauche, un haut et un bas.

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Essayez de concevoir un triangle dont un des angles ne soit pas plutôt à droite qu'en haut, ou en bas, ou à gauche, vous ne pourrez plus démontrer que la somme de ses angles est égale à deux angles droits.

ARISTE. — Que voulez-vous dire?

EUDOXE. — Ne faut-il pas, pour démontrer cette propriété du triangle, mener une ligne par l'un de ses sommets?

ARISTE. — Par l'un quelconque des trois sommets indifféremment.

EUDOXE. — Oui, mais encore faut-il que ce sommet soit distingué des autres. Or comment se distinguerait-il des autres sinon par sa position?

ARISTE. — C'est bien ainsi qu'on le distingue.

EUDOXE. — Mais comment connaître sa position? Par rapport à quelle autre position connue? Car il me semble que cette position devra être déterminée par une autre, et cette autre par une autre.

ARISTE. — Où trouver des positions fixes et immédiatement connues de tous?

EUDOXE. — Je n'en vois point d'autres que la position relative des parties de notre corps. Car, en dehors de ces positions constantes, qui ne sont autre chose que la forme de notre corps, toutes les autres positions peuvent varier à l'infini pour nous.

ARISTE. — Ne peut-on se passer de ces positions fixes dans les démonstrations?

EUDOXE. — Je ne vois pas comment on pourrait s'en passer; qu'arriverait-il en effet si, n'ayant aucun moyen de reconnaître quel est le sommet que nous avons choisi d'abord, nous prolongions un côté du triangle qui ne passe pas par ce sommet? Or cela ne saurait manquer de se produire si vous voulez ne vous servir, pour la démonstration, que de ce triangle idéal que vous construisez en vous-même.

ARISTE. — Les figures géométriques que j'imagine sont donc dans l'espace réel, dans l'espace où est mon corps?

EUDOXE. — Où prétendez-vous qu'elles soient?

ARISTE. — Je ne puis dire où elles pourraient être; car je vois

ien aussi que l'espace n'est pas limité en grandeur, et qu'il ne eut y avoir qu'un espace. Mais si j'accorde que les figures géomé- riques sont dans ce même espace où sont les choses et mon corps, e me vois forcé d'abandonner ces idées sur la connaissance et sur la ature de l'esprit, que j'ai toujours eues et que nos précédents ntretiens avaient fortifiées.

EUDOXE. — Comment cela?

ARISTE. — Toutes mes connaissances viennent-elles des sens, et is-je donc un corps, moi qui pense?

EUDOXE. — Nous avons dit qu'un corps est toujours autre chose u'un corps et un mouvement autre chose qu'un mouvement.

ARISTE. — Cette autre chose, sans quoi le mouvement n'est pas ossible, n'est-ce pas la pensée?

EUDOXE. — C'est la pensée elle-même.

ARISTE. — Je suis donc non seulement un corps, mais aussi une ensée. Si j'ai conscience de mon existence, j'ai donc conscience ssi de l'existence de ma pensée.

EUDOXE. — Que ne dites-vous que vous avez conscience aussi de a pensée, et de la pensée de tous les êtres qui pensent?

ARISTE. — Je n'ai conscience que de ma pensée, qui est mienne mme mon corps est mien.

EUDOXE. — Avez-vous donc une pensée qui soit vraiment vôtre, st-à-dire qui n'appartienne qu'à vous?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Si vous avez une pensée différente de la mienne, nous quons fort de ne jamais ni l'un ni l'autre penser véritablement.

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Voulez-vous que nous disions encore une fois ce que st que la pensée?

ARISTE. — Je le veux bien.

EUDOXE. — La pensée n'est-ce pas ce qui connaît le vrai?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Et le vrai n'est-ce pas ce qui est?

ARISTE. — C'est cela même.

EUDOXE. — Ce qui n'est que pour vous seul et non pour moi?

ARISTE. — Non pas. Ce qui est pour moi, pour vous, pour toute nsée.

EUDOXE. — Connaître le vrai ce sera donc pour nous deux con- itre la même chose?

ARISTE. — Assurément.

EUDOXE. — La même chose de la même manière?

ARISTE. — Oui, sans quoi ce ne serait plus la même chose.

EUDOXE. — Mais si nous connaissons tous les deux la même chose de la même manière nous aurons la même pensée?

ARISTE. — Il le faut bien.

EUDOXE. — La pensée du vrai n'est donc pas plus vôtre qu'elle n'est mienne?

ARISTE. — Je vous l'accorde. Mais ma pensée ne connaît pas toujours la même chose que la vôtre; c'est en ce sens qu'elle est mienne.

EUDOXE. — Disons aussi que votre pensée ne connaît pas toujours de la même manière que la mienne.

ARISTE. — Disons-le aussi.

EUDOXE. — Nos pensées diffèrent donc : tantôt parce que, connaissant la même chose, elles ne la connaissent pas de la même manière; tantôt parce qu'elles ne connaissent pas la même chose?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Posons que nous connaissions la même chose, mais non de la même manière. Comment cela est-il possible?

ARISTE. — Je ne sais que répondre.

EUDOXE. — Si nos pensées ne sont pas autre chose que la pensée de cette même chose, nos pensées ne seront-elles pas identiques?

ARISTE. — Comment ne le seraient-elles pas?

EUDOXE. — Il faut donc que la pensée de cette chose soit aussi la pensée d'autres choses?

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Mais pouvons-nous connaître plusieurs choses en même temps?

ARISTE. — Nous avons dit que nous ne le pouvons pas.

EUDOXE. — Il faut donc que dans notre pensée d'une chose soit conservée en quelque façon la pensée d'une autre chose que nous avons connue antérieurement.

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Cette conservation d'une pensée antérieure, n'est-ce pas ce que l'on appelle l'habitude?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Donc c'est par l'habitude que ma pensée est mienne?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Connaître ma pensée, c'est donc pour moi connaître des habitudes?

ARISTE. — C'est cela même.

EUDOXE. — Mais l'habitude n'est-ce pas pour moi la possibilité de faire une certaine action, et l'impossibilité de faire une certaine autre action?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Qui vous empêche, Ariste, de prendre avec votre main une des feuilles de cet arbre que j'aperçois?

ARISTE. — La structure de mon bras, sans aucun doute.

EUDOXE. — Connaître la structure de votre bras, n'est-ce pas connaître certaines actions comme possibles pour vous et certaines actions comme impossibles pour vous?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Il est étrange que l'idée de l'habitude, et l'idée d'une partie de votre corps soient identiques.

ARISTE. — Cela est étrange en effet.

EUDOXE. — Prenons donc la question d'un autre côté.

ARISTE. — De quel côté?

EUDOXE. — Je vois d'ici, par cette fenêtre, un arbre que vous ne voyez pas. D'où vient cela?

ARISTE. — De ce que nous n'occupons pas le même lieu.

EUDOXE. — N'est-ce pas en cela que consiste aussi la différence de nos pensées?

ARISTE. — En quoi donc?

EUDOXE. — En ce que nous ne connaissons pas les mêmes choses?

ARISTE. — Oui, en cela précisément.

EUDOXE. — Et nous ne connaissons pas les mêmes choses parce que nous n'occupons pas le même lieu?

ARISTE. — Rien n'est plus clair que cela.

EUDOXE. — Si donc je veux connaître en quoi ma pensée est mienne, je dois connaître un certain lieu qui est mien.

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Et ce lieu qui est mien n'est-ce pas mon corps?

ARISTE. — C'est cela même. Et je ne m'étonne plus maintenant que l'idée de l'habitude soit la même que l'idée d'une des parties de mon corps.

EUDOXE. — Prenez garde, Ariste, que c'est là une question difficile, et que nous ne pouvons encore qu'en entrevoir la solution. Nous y

reviendrons, si vous le voulez, dans un prochain entretien. Je vous montrerai que notre corps est pour nous la représentation de notre pensée individuelle, et qu'ainsi l'on pourrait, si l'on n'avait pas l'esprit prévenu, tirer de l'étude du corps des règles pour la direction de la vie, ce qui n'a pas échappé aux grands philosophes de l'antiquité. Mais il faut pour aujourd'hui nous débarrasser de cette observation intérieure, qui a détourné tant de bons esprits de la véritable méthode. Donc ma pensée est nécessairement pour moi mon corps?

ARISTE. — Je vois bien qu'elle est nécessairement cela.

EUDOXE. — Connaître ma pensée individuelle, c'est connaître mon corps?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Nul ne peut donc en aucune manière se connaître lui-même autrement que comme corps?

ARISTE. — Nul ne le peut.

EUDOXE. — Il ne faut donc point dire que l'observation intérieure manque de précision, il faut dire qu'elle n'est pas possible.

ARISTE. — Il faut le dire. Mais comment expliquez-vous que ceux qui recommandent l'observation intérieure aient souvent rencontré la vérité?

EUDOXE. — C'est que l'observation intérieure est absolument impossible. Pour qu'une erreur soit à craindre une condition est nécessaire.

ARISTE. — Laquelle?

EUDOXE. — Il faut que cette erreur soit possible.

CRITON.

DISCUSSIONS

LE NOMBRE ENTIER

J'ai vu que cette revue tâche de rapprocher les mathématiques de la philosophie, ce qui me semble très utile. En effet, ces sciences ne peuvent que gagner à un échange d'idées. C'est ce qui m'engage à entrer dans la discussion. Les vues exposées par M. Ballue dans le numéro de mai [1] sont sans doute celles de la plupart des mathématiciens. Pourtant elles contiennent des difficultés logiques, qui me semblent assez graves pour être mises en évidence, d'autant plus qu'elles peuvent répandre une certaine obscurité sur ces questions et empêcher les philosophes de s'occuper des principes de l'arithmétique. D'abord il me semble bon de signaler une faute souvent commise par les mathématiciens, c'est de confondre les symboles avec les objets de la recherche. En effet les symboles ne sont que des moyens très utiles et même indispensables de la recherche, mais ils n'en sont pas les objets mêmes. Ceux-ci sont représentés par des symboles. La *forme* des signes et leurs propriétés physiques et chimiques peuvent convenir plus ou moins, mais elles ne sont pas essentielles. Il n'y a pas de symbole qui ne puisse être remplacé par un autre de forme et de qualités différentes, la connexion entre les choses et les symboles étant purement conventionnelle. Il en est de même de tous les systèmes de signes et de toutes les langues. La langue est sans doute un instrument puissant de l'intelligence

1. Le nombre entier considéré comme fondement de l'analyse mathématique.

humaine; mais une langue peut être aussi utile qu'une autre. Il ne faut donc pas exagérer l'importance des mots et des symboles en leur attribuant une puissance quasi magique sur les choses ou en les prenant pour les choses mêmes, qu'ils ne peuvent que représenter plus ou moins exactement. Il ne semble presque pas être la peine d'insister sur ce point; mais l'article de M. Ballue n'est peut-être pas exempt de la faute signalée. Le sujet en est le nombre entier. Qu'est-ce que cela? M. Ballue dit : « Les pluralités sont représentées par des symboles qu'on appelle des nombres entiers ». Ainsi d'après lui les nombres entiers sont des symboles, et c'est des symboles qu'il veut parler. Mais des symboles ne sont pas et ne peuvent pas être le fondement de l'analyse mathématique. Si j'écris $1 + 2 = 3$, j'avance une proposition qui traite des nombres 1, 2 et 3; mais ce ne sont pas ces symboles dont je parle. Je pourrais leur substituer A, B, Γ, je pourrais écrire *p* au lieu de + et *é* au lieu de =. Ainsi par A*p*B*é*Γ j'exprimerais la même pensée qu'auparavant, mais au moyen de symboles différents. Les théorèmes de l'arithmétique ne traitent donc jamais des symboles mais des choses représentées. Ces objets, il est vrai, ne sont ni palpables, ni visibles, ni même réels, si l'on nomme réel ce qui peut exercer et subir une influence. Les nombres ne changent pas; car les théorèmes de l'arithmétique enferment des vérités éternelles. Ainsi l'on peut dire que ces objets sont hors du temps, ce qui fait voir qu'ils ne sont pas des perceptions ou des idées subjectives, parce que celles-ci changent toujours conformément aux lois psychologiques. En effet les lois de l'arithmétique n'appartiennent pas à la psychologie. Tout ne se passe pas comme si chaque homme avait un nombre, nommé *Un*, à lui, qui fasse partie de son âme ou de sa conscience; mais il n'y a qu'un seul nombre qui porte ce nom, le même pour tout le monde et objectif. Ce sont donc des objets assez curieux que les nombres, réunissant en eux des qualités qui semblent opposées d'être objectif et de ne pas être réel. Mais en y songeant plus profondément on remarquera qu'il n'y a pas là de contradiction. Les nombres négatifs, fractionnaires, etc., sont de la même nature; et c'est là peut-être le motif pour lequel on fait souvent trop de cas des symboles en arithmétique. Parce qu'on éprouvait des difficultés à reconnaître des objets qui ne sont ni perceptibles aux sens ni psychologiques, on leur a substitué des objets visibles. Mais on a oublié que ces symboles ne sont pas ce qu'on veut étudier. Ainsi l'on attribue une double nature

aux nombres : on les appelle symboles, et pourtant on les représente eux-mêmes, on leur accorde des noms. M. Ballue écrit : « Comme tous les symboles, le nombre entier admet une double représentation : le son qu'il produit à l'oreille, l'impression que son nom écrit produit sur la vue... Le nombre entier possède en outre une représentation écrite particulière, exigeant l'emploi des caractères spéciaux appelés *chiffres*. La *numération* a pour but d'étudier les moyens de représenter tous les nombres entiers avec un petit nombre de mots et de chiffres. » Qu'est-ce donc que le chiffre 2 désigne? Un nombre, c'est-à-dire un symbole d'après M. Ballue. Est-ce le mot *deux*? Alors nous autres Allemands aurions d'autres nombres que les Français et notre arithmétique serait une autre science que celle des Français, ayant des objets de recherche différents. Peut-être l'opinion de M. Ballue est-elle que le mot *deux* représente le même nombre que le chiffre 2. Mais quel que soit ce nombre, il représente une pluralité, il est représenté lui-même par le chiffre 2. Pourquoi a-t-on donc besoin de cet intermédiaire un peu mystique? Pourquoi ne fait-on pas désigner directement la pluralité au chiffre?

On pourrait penser qu'il n'y a ici qu'une faute d'expression de la part de M. Ballue, qu'on pourrait facilement corriger en substituant dans le titre de son article la pluralité au nombre entier; car ce sont les pluralités dont les nombres entiers sont les représentants symboliques d'après M. Ballue. Mais par là nous ne sommes pas à l'abri de toutes les difficultés. Qu'est-ce qu'une pluralité? M. Ballue répond :

« La réunion de plusieurs objets distincts, considérés en tant que distincts, sans se préoccuper de la nature ou de la forme de ces objets, s'appelle une *pluralité*. On voit qu'une pluralité est une réunion d'unités. »

Cette définition n'est pas si claire que l'auteur semble le penser. On pourrait trouver le sens du mot *pluralité* contenu dans le mot *plusieurs* et dans la forme plurielle, mais M. Ballue ajoute des restrictions en disant : « distincts, considérés en tant que distincts », sans se préoccuper de la nature ou de la forme de ces objets. Ce qu'il nomme ici *distinct*, il vient de le nommer *isolé* en disant : « Un objet isolé, considéré en tant qu'isolé, abstraction faite de sa nature ou de forme, prend le nom d'*unité* ». On objectera peut-être que, si les objets étaient absolument isolés, il n'y en aurait pas de réunion. D'ailleurs on doutera qu'il y ait un objet absolument isolé, chaque particule matérielle étant en rapport avec chaque autre par la gravitation. Il

faudrait donc préciser le degré d'isolement nécessaire. Je ne m'appesantis pas sur ce point, mais je vais examiner de plus près ce que M. Ballue veut dire par les mots : « considérés en tant que distincts », sans se préoccuper de la nature ou de la forme de ces objets et par les mots : « considéré en tant qu'isolé », abstraction faite de sa nature ou de sa forme. Ce qui me frappe ici c'est que la manière de considérer un objet et que les abstractions faites dans l'âme d'un sujet semblent être prises pour des qualités de l'objet. Je demande : est-ce que l'objet après être considéré en tant qu'isolé est le même qu'auparavant? ou a-t-on créé un objet nouveau en le considérant? Au premier cas rien ne serait changé d'essentiel. En effet, si je considère la planète de Jupiter en tant que distincte ou isolée, elle n'en reste pas moins liée à d'autres corps par la gravitation, et si je fais abstraction de sa masse et de sa forme sphéroïdale, Jupiter ne perd ni sa masse ni sa forme. A quoi sert-il donc de faire cette abstraction? Il y aurait là en outre une difficulté psychologique. Tant que je considère un objet, je suis sûr qu'il est considéré, mais en procédant dans une démonstration il faut fixer mon attention successivement sur d'autres objets; je ne suis même pas capable de considérer à la fois chaque objet d'une centaine. C'est d'autant plus difficile que je ne dois pas me préoccuper de la nature ou de la forme des objets sans les confondre. Je perdrais ainsi l'assurance que ces objets seraient en effet tous des unités. Sûrement ils ne le seraient pas relativement à moi; ils le seraient peut-être relativement à d'autres personnes, mais probablement je n'en saurais rien et, si je le savais, cela ne serait d'aucune utilité pour ma démonstration : car je n'en tirerais aucune conclusion.

Orion est une réunion d'étoiles. S'il est possible en général de considérer des objets en tant que distincts, sans se préoccuper de la nature ou de la forme de ces objets, cela le sera aussi dans ce cas. En prenant les paroles de M. Ballue à la lettre, on dira, après avoir fait cette considération, que la constellation est une pluralité, et, puisque le nom d'*Orion* est un symbole de cette pluralité, on prendra ce mot pour un nombre. A la vérité il ne dit rien de cela que les étoiles sont considérées en tant que distinctes, etc., mais cela ne fait rien. Posé que la constellation est une pluralité, le nom de la constellation est un symbole d'une pluralité.

Examinons l'autre conception que l'objet considéré est différent de l'objet original! Le soleil par exemple comme corps matériel,

lumineux, ayant une forme, occupant un lieu, serait différent du soleil considéré en tant que distinct, abstraction faite de sa nature ou de sa forme. On dirait que celui-ci est créé par l'acte de le considérer et, puisqu'un objet extérieur ne peut être créé ainsi, il faudrait que ce fût une idée subjective ou quelque chose de semblable dans l'âme de la personne faisant cette considération et cette abstraction. Chacun, en considérant ainsi le soleil, se ferait une telle idée à lui, distincte de celle d'une autre personne. Alors les pluralités seraient subjectives aussi. Cela ne s'accorderait pas avec le fait que les naturalistes donnent une information objective, quand ils précisent le nombre des pistils dans une fleur.

Quel peut être l'effet de l'abstraction faite de la nature ou de la forme de l'objet? Est-ce que celui-ci perd par cela sa nature et sa forme? Il paraît que c'est l'effet voulu par M. Ballue; mais il est évident qu'un objet extérieur ne peut être changé de cette manière. Quant à l'idée que quelqu'un se fait d'un objet, il n'est pas nécessaire qu'il y ait abstraction, pour qu'elle n'ait pas les qualités de l'objet même. Une idée du soleil n'est pas un corps matériel, lumineux. Une telle idée a pourtant des qualités différentes en général de celle que la même personne se fait de la lune. L'abstraction dont parle M. Ballue peut effacer la différence de ces idées; mais où reste alors la pluralité?

Une autre difficulté est liée étroitement à celle-ci. M. Ballue dit : « La pluralité la plus simple est formée par une unité adjointe à une autre unité ». S'il y a plus de deux unités, il y a plusieurs pluralités formées par une unité adjointe à une autre unité; l'article défini au singulier employé par M. Ballue n'est donc pas exact. Il faudrait dire : Les pluralités les plus simples sont formées, etc. Mais le nombre *Deux* n'est ni une pluralité particulière de cette sorte ni le symbole d'une telle pluralité. Peut-être on se rapprocherait plus de la vérité en disant que c'est l'espèce ou la classe des pluralités formées d'une unité adjointe à une autre unité. Mais pour que cela fût exact, il faudrait avoir une bonne définition des termes *unité* et *pluralité*. Les lecteurs de cette revue peuvent facilement constater que le premier n'est pas employé uniformément par les écrivains. En rapprochant la thèse de M. Ballue : « La pluralité la plus simple est formée par une unité adjointe à une autre unité » de ce que disent MM. Le Roy et Vincent dans leur article, paru dans le numéro de septembre, p. 519 : « La possibilité pour l'esprit de former indéfiniment des nombres entiers en ajoutant l'unité à elle-même », nous voyons que ceux-ci

emploient ce terme comme nom propre, tandis que M. Ballue l'emploie comme nom commun appellatif en supposant l'existence de plusieurs unités. On voit en même temps que les mots *réunion* et *adjointe* dont se sert M. Ballue ont besoin d'être expliqués. MM. Le Roy et Vincent emploient le mot *ajouter*, et cet acte semble se faire dans l'esprit d'une personne. Cependant il est difficile de concevoir comment une chose peut être ajoutée à elle-même. De quelle nature sont donc les rapports qui font ces réunions? Sont-ce des rapports physiques, historiques, géométriques ou psychologiques, ou est-ce que ce sont des relations purement logiques?

Ce ne sont que des négations et des questions que je viens de proposer, ce qui paraîtra peu satisfaisant aux lecteurs. Mais comme j'en ai donné des solutions positives dans mes écrits cités ci-dessous [1], je peux me borner ici à faire voir qu'il y a là des questions assez épineuses et que le problème est plus compliqué qu'il ne semble d'abord.

Dr G. FREGE,
Professeur à l'université de Jéna.

1. *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Wilhelm Koebner, 1884. — *Grundgesetze der Arithmetik*, I. Jéna, Hermann Pohle, 1893.

ÉTUDES CRITIQUES

DE QUELQUES LIVRES NOUVEAUX SUR LE SPINOZISME

I. **Spinoza,** par Léon Brunschvicg (Paris, Alcan, 1894, in-8, 224 pp.).

II. **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme,** par Victor Delbos (Paris, Alcan, 1893, in-8, xii-570 pp.).

Les deux ouvrages dont on vient de lire les titres ont été présentés au concours de l'Académie des sciences morales et politiques en 1891. Et si le but d'un tel concours est de provoquer des travaux scientifiques utiles plutôt encore que de les récompenser équitablement, on peut dire que les résultats du concours de 1891 furent excellents : deux écrivains philosophiques nouveaux se sont fait jour dans la jeune génération, et c'est grand bénéfice. Il n'est pas jusqu'à la multiplicité des travaux sur un même sujet dont on ne soit disposé à se féliciter dans le cas présent. Le livre élégant et subtil de M. Brunschvicg diffère de l'œuvre vigoureuse et éloquente de M. Delbos par l'esprit et par la méthode autant que par le détail des affirmations. Le parallèle en est instructif. Il révèle quelques-unes des diversités qui existent dans l'esprit de la jeunesse pensante d'aujourd'hui. Elle pense beaucoup, et librement, de beaucoup de choses. Mais elle a peut-être ses superstitions aussi, venues de quelques-uns de ses maîtres respectés avec raison sans doute, mais dont elle a pris surtout les procédés extérieurs et les manies. Je n'ai pas qualité pour lui en faire quelque reproche que ce soit. Elle s'émancipera des influences toute seule et renoncera d'elle-même aux formes vieillies. Mais on peut trouver quelque curiosité à analyser cet état d'esprit.

I

C'est à M. Brunschvicg qu'on cherchera le plus volontiers querelle, si on exige d'un travail d'histoire de la philosophie non seulement l'érudition très sûre dont son livre témoigne, mais une méthode rigoureuse et franche. Cette critique peut étonner. Car la préoccupation méthodique est très grande chez M. Brunschvicg, et fait l'intérêt de son livre. Visiblement M. Brunschvicg n'a pas écrit la moindre ligne sans la plus absolue préméditation, et son art de composition est infini. Il ne faut pas se fier à la forme à dessein toute simple et nue qu'il adopte. Cette simplicité est pleine d'intentions cachées. Son résumé apparent abonde en interprétations inattendues; et ses citations mêmes dans le jour savamment ménagé où il sait les placer, reflètent sa pensée propre, très originale, et rien qu'elle. Comme par surcroît il écrit en un style sobre et pur, et de nuances très fines et discrètes, on le suit sans y prendre garde, et on le croit. Là est le danger. Cela est d'un dilettantisme raffiné, et c'est d'excellente littérature. Scientifiquement le procédé de M. Brunschvicg paraîtra plus contestable.

I. M. Brunschvicg s'est mis en présence du texte de Spinoza, sans souci des interprétations déjà existantes. Cette méthode est louable, indispensable; mais on ne peut s'y tenir. M. Brunschvicg n'a pas cité un seul des historiens qui l'ont devancé. Ne leur doit-il donc rien? Assurément il conviendrait de sa dette. Car il sait à merveille comment les problèmes se posent; et cette science ne va pas sans la connaissance des solutions qui en ont été proposées. Mais il semble professer que les métaphysiciens ne doivent pas se montrer érudits. Il s'est aidé de la science acquise, mais il a feint de n'en pas tenir compte en principe. Il y a là quelque snobisme. M. Brunschvicg a procédé comme dans ces théâtres où on éteint d'abord dans la salle toutes lumières importunes, pour appeler l'attention sur le spectacle seul qui se déroule sur la scène. Il faut reconnaître que la vision intérieure qu'il a évoquée pour nous ne manque pas de beauté. Mais dans la science toutes les conceptions qui ont été déjà émises ont un droit historique : on leur doit la discussion, tant que l'erreur n'en est pas manifeste. La composition d'un livre peut en souffrir :

le devoir scientifique n'en est pas moins clairement tracé. Il y faut satisfaire.

M. Brunschvicg s'est dérobé de parti pris, et par souci littéraire, à cette obligation du savant. Il n'a guère abordé de front qu'une seule fois une question critique (p. 178.) Pour l'ordinaire il glisse sur les difficultés. Non qu'il ne les voie point. Mais parce qu'elles seraient des dissonances dans le calme et harmonieux développement de son récit. Les questions les plus graves se résolvent ainsi par une transition habile et c'est ce qu'il y a chez lui de plus fâcheux. Spinoza est-il réaliste? ou bien faut-il pencher pour l'interprétation idéaliste de sa doctrine? Difficile débat, qui a divisé et passionné les meilleurs esprits. On est un peu inquiet de l'audace qui résout le problème par ce simple texte, considérable sans doute, mais dont on fait tenir le commentaire en deux lignes : « Ce que l'intelligence perçoit de la substance comme constituant son essence s'appelle attribut ». Ainsi l'attribut est « ce qu'il y a d'intelligible dans la substance ».

Ce n'est pas seulement la critique existante que M. Brunschvicg tient pour non avenue. Il néglige de même les antécédents de la doctrine spinoziste. On peut ne pas se douter, à lire ce livre, que Descartes a existé et que Spinoza est son disciple. Le nom de Descartes ne paraît nulle part. A plus forte raison, aucune des hypothèses controversées sur les origines rabbiniques ou sur l'évolution du système dans l'esprit de Spinoza ne trouve-t-elle ici une mention. De parti pris, il le déclare lui-même, M. Brunschvicg a ignoré comment le spinozisme a pu naître, et il s'est borné à en décrire la structure interne, comme en cristallographie on s'occupe de la forme géométrique des cristaux, et non de leur naissance. Il s'est transporté d'emblée au centre même de la pensée spinoziste; et, l'ayant cru découvrir, il s'est demandé comment le système rayonne de là, logiquement. A supposer que Spinoza ait jamais eu son système présent à l'esprit avec une pleine conscience de tous ses postulats, il eût pu l'exposer tel que le fait M. Brunschvicg, si du moins son interprétation est exacte. Le système est considéré comme tout fait, et comme né de rien psychologiquement. Il est, si l'on voulait emprunter une image à la doctrine spinoziste elle-même, aperçu *sub specie aeterni*, et déduit de son essence, non de ses causes.

Le travail qu'a fait M. Brunschvicg de la sorte, pour habile qu'en soit l'exécution, n'en reste pas moins à un degré d'abstraction qui en atténue beaucoup l'intérêt actuel. Mais je consentirais que ce

que je viens de dire fût une description de son procédé, plutôt qu'un blâme, si la déduction à laquelle il se livre n'était parfois contestable dans sa teneur. M. Brunschvicg croit à l'unité absolue du système qu'il expose (p. 48). Il ne nous dit nulle part que cette croyance à l'unité systématique soit un simple principe de recherche. Ou s'il le pense, il a cru que le spinozisme se prête tout entier à l'application de cette idée critique. Il est un, et la croyance en son unité peut seule conduire à l'apercevoir. Des ruptures dans la continuité du système n'étant au cours de cette recherche apparues nulle part, on sera en droit de conclure que l'interprétation à laquelle on s'est attaché résout toutes les difficultés, et que le spinozisme est compris. Mais il faut encore voir quelle méthode on emploie pour retrouver cette intime unité que l'on suppose existante.

M. Brunschvicg emploie deux méthodes principales. Il se refuse à admettre dans un système qu'il croit d'une seule venue la présence d'idées contradictoires ou même hétérogènes. C'est pourquoi, lorsque des incompatibilités apparaissent, il travaille à les éliminer. « Pour entrer dans l'esprit de Spinoza, dit-il quelque part à propos des attributs de la substance, il faut *approfondir* les notions jusqu'à leur raison d'être commune » (p. 63). Mais il croit les approfondir en faisant abstraction par analyse de ce qui les différencie, ou bien il les réunit en des synthèses obscures, et soi-disant primitives, où s'évanouissent tous les caractères distincts.

L'hétérogénéité des idées est-elle certaine, irrémédiable et attestée par les textes, il recourt à une seconde méthode. Il admet qu'il y a entre les régions idéales différentes une ressemblance encore, et que les éléments de la doctrine soutiennent partout des rapports analogues. Le système devient, à ses yeux, un vaste parallélisme d'analogies. L'originalité d'un philosophe consiste uniquement dans l'invention de ce rapport primitif qui exprime la loi des choses. L'œuvre du critique se réduit à retrouver cette relation inaperçue parfois de l'esprit même qui l'a créée et où se traduit pourtant toute sa structure psychologique.

Il est probable que les philosophes de l'époque systématique ont en effet souvent pensé de la sorte. Et la méthode de construction analogique est dès lors féconde et légitime dans l'interprétation de leurs systèmes. Je suis moins convaincu que la première méthode, applicable peut-être aux Allemands de ce siècle, et très usitée en tous cas dans la jeune philosophie française d'aujourd'hui, soit de

mise quand il s'agit de la philosophie cartésienne. C'est une philosophie d'idées claires et distinctes que le cartésianisme, et aussi le spinozisme, s'il en résulte. Cette philosophie procède abstraitement, suivant une série linéaire et toujours dans le même plan. Elle ne creuse pas en profondeur. Elle aime mieux constater séparément les connexions, dont elle établit le parallélisme, qu'affirmer des identités essentielles et intérieures, qui ne peuvent se démontrer qu'aux dépens de la clarté et de la distinction. Nulle part ce procédé n'est plus visible que chez le philosophe qui a si énergiquement séparé, au point de vue de la connaissance, les attributs substantiels, et soutenu l'indétermination complète de la substance elle-même. Mais la méthode analogique d'interprétation est ici sûrement de mise; et elle n'a pas manqué de fournir à M. Brunschvicg d'ingénieux aperçus. On peut penser pourtant qu'il l'a quelquefois appliquée à faux, et quelquefois d'une manière incomplète. Et ainsi, il y a peut-être dans le système spinoziste, à côté des points de rupture qu'il n'a pas vus, des liens qu'il a omis de nouer. L'unité pourrait en être à la fois plus grande et moindre qu'il ne l'a faite, si elle n'est pas toujours où il l'a cherchée.

II. M. Brunschvicg suit la marche de Spinoza lui-même, et cette marche est à ses yeux continue et directe. Le système a un point de départ nécessaire : la notion suprême qu'a fournie l'étude de la méthode spinoziste, c'est-à-dire la notion de Dieu. Le point de départ justifié, le système en découle dans un ordre fixe et Dieu n'est pas seulement le principe : il est le terme auquel reviennent tous les êtres après être partis de lui. Le chemin suivi est circulaire, et M. Brunschvicg ne s'arrête que quand « le cercle est accompli » et que « la fin a rejoint le principe » (p. 203).

Mais cette révolution du système sur lui-même est tout interne. Et voici une autre image que M. Brunschvicg met souvent à la place de la précédente. Il considère que le système se meut en vertu d'une méthode de « développement intime » qui va du dehors au dedans des choses et des idées, et qui est la méthode géométrique. Le principe dont on part est supposé contenir d'avance toutes ses conséquences. Il suffit de l' « approfondir » pour les y voir. Dieu est l'être qui est en rapport avec tous les êtres et dont « l'idée *contient* toutes les autres idées » (p. 46). Réfléchir sur Dieu, c'est, par l'approfondissement de son idée, découvrir en lui les raisons de toutes choses. Et

le lien de dépendance où les choses sont par rapport à Dieu rend compte à la fois de leur existence séparée de Dieu et de leur identité avec lui. C'est donc « *une même nécessité* qui fait découler de l'essence de Dieu l'existence de Dieu et, de l'existence de Dieu, l'infinité des attributs et des modes » (p. 74).

L'homme est un de ces modes. Son existence s'explique par les lois de la même nécessité universelle; et son rapport avec Dieu se réduit, au fond, à un rapport d'identité (p. 100). L'intelligence humaine ne perçoit pas d'abord ce rapport dans sa clarté pleine et entière : elle s'y élève par trois degrés de connaissance plus ou moins complète qui sont pour l'homme autant de degrés d'existence plus ou moins voisine de Dieu. Mais la transformation de ce rapport aperçu, l'ascension de l'homme vers Dieu se fait encore par « un développement logique et intérieur », et par « un simple approfondissement de l'essence qui transforme la nature de cette essence elle-même » (p. 103). Nulle part donc le système ne se retourne brusquement sur lui-même, comme l'ont cru quelques historiens, ni ne revient en arrière, pas même quand il s'agit de partir du fini pour remonter vers l'infini. « La même nécessité qui a fondé la fatalité des événements naturels élèvera l'homme au règne de la liberté » (p. 103). Et cette nécessité est géométrique.

Toutes choses, en vertu de cette logique géométrique, soutiennent les unes à l'égard des autres un rapport d'intériorité. « La vérité est intérieure à l'esprit; l'être intérieur au vrai; le bien, intérieur à l'être » (p. 49). Ou bien, ce qui est encore la même formule, c'est parce qu'on a démontré que le vrai est immanent à l'esprit que l'on peut conclure que le Bien est immanent à Dieu (p. 80). L'homme qui est Dieu en quelque mesure, *Deus quatenus*, sera donc, s'il prend conscience de cette identité, en quelque mesure, immanent au Bien, et se glorifiera en Dieu. Telle est cette marche.

On peut reprocher à M. Brunschvicg de n'avoir pas, au début de la déduction, indiqué pourquoi Spinoza emploie la méthode de la géométrie. Les raisons qu'il en donne, et qu'il peut sans doute justifier par des textes (p. 51, 52) sont fragmentaires et exotériques. Elles montrent que la méthode géométrique est utile, et non pas qu'elle soit nécessaire. La raison de son emploi exclusif apparaît quand on songe que la connexion des idées est, pour Spinoza, semblable à la connexion des choses. Mais les choses pour nous sont d'abord le monde extérieur, dont l'essence est l'étendue. Les idées en nous, si

elles sont vraies, seront donc enchaînées comme les objets de nos idées, c'est-à-dire géométriquement. Et comme en Dieu les choses sont encore représentées suivant le même enchaînement que celui de nos idées vraies, la méthode géométrique sera la loi de la pensée divine elle-même. C'est parce que la physique mathématique de Descartes est vraie, qu'il y a une mathématique de l'âme et que Spinoza peut écrire une éthique géométrique.

M. Brunschvicg a considéré la méthode géométrique comme un procédé d'approfondissement des idées. C'est là une conception neuve, et sur laquelle repose tout son livre. Mais peut-être est-elle fausse, et l'a-t-elle conduit à des conclusions que Spinoza n'eût pas admises. Il y a deux procédés dans Spinoza desquels on pourrait dire qu'ils sont un passage du dehors au dedans. Le premier va des essences complexes aux natures simples et de l'objet à expliquer à l'explication qu'il enveloppe. L'autre va de l'objet à l'idée de l'objet, et de l'idée à l'idée de l'idée. « Les idées, dit M. Brunschvicg, sont intérieures les unes aux autres en même temps qu'intérieures à l'esprit » (p. 63). Mais cette intériorité ne doit pas être prise au même sens dans les deux cas. Le rapport de l'idée à l'idée est géométrique. Le rapport de l'idée à l'objet ne l'est pas. Spinoza dit souvent que l'effet « enferme » la cause ou que l'attribut enferme les modes conçus par lui. Il veut dire que l'effet implique géométriquement la cause et que l'attribut est aux modes ce que l'étendue est aux figures. Mais ce n'est pas de la même façon que l'objet est intérieur à l'idée; et l'idée n'implique pas l'existence de l'objet, quand il s'agit d'êtres finis. Et cela seul suffirait pour établir la diversité des deux rapports. On ne peut donc pas dire que l'être est intérieur au vrai dans le même sens où la vérité est intérieure à l'esprit.

En Dieu les deux rapports, il est vrai, semblent coïncider. L'acte de l'esprit qui conçoit Dieu est aussi l'acte qui affirme son existence. Et la même nécessité qui fait être Dieu lui confère, avec l'existence, ses attributs, s'il est cause de soi. Mais ici même y a-t-il peut-être deux actes indissolubles et superposés plutôt qu'une identité de nature. La preuve, c'est qu'on ne peut pas déduire de l'idée de Dieu les attributs divins, comme on en déduit l'existence divine. Tandis que pour les modes finis il est long et périlleux de conclure l'être, et aisé de déterminer l'essence, l'inverse se produit pour l'être infini. Et pour Dieu aussi peut-être n'est-ce pas comme l'a cru M. Brunschvicg « une même nécessité »

qui fait découler de l'idée de Dieu son être, et de son être ses attributs.

M. Brunschvicg a retrouvé dans le lien qui unit les modes aux attributs le rapport même qui joint les attributs à la substance. Il n'est pas sûr qu'il ait raison. Au point de vue de l'existence l'ensemble des attributs constitue peut-être la substance comme l'ensemble des modes constitue l'attribut. Au point de vue de l'essence, il n'en demeure pas moins vrai que la substance est intelligible par l'attribut, mais que l'attribut n'est pas intelligible par le mode. Le rapport est donc inverse et non identique. L'attribut est principe de détermination pour la substance et principe d'explication pour le mode. Et cela est grave pour l'interprétation idéaliste, qui est celle de M. Brunschvicg. Car il s'ensuit, pour cette interprétation, que le lien des existences n'est pas ici le même que celui des idées. Dans la totalité des choses seulement, et aux yeux d'une intelligence infinie, cette contradiction se résoudrait. Mais il est difficile de sauvegarder l'unité du système par l'hypothèse d'un rapport homogène qui unit les modes aux attributs comme il joint les attributs à la substance.

M. Brunschvicg a essayé de poursuivre cette analogie par cette considération nouvelle que les modes sont rapportés à un attribut parce qu'ils sont une infinité comme parce qu'ils étaient une infinité les attributs étaient rapportés à la substance (p. 69). Mais il a donné plus haut une raison autre et meilleure de rapporter à la substance les attributs. Et ce qui lui paraissait alors fonder ce rapport, ce n'est pas l'infinité des attributs — car nous n'en connaissons que deux; mais le caractère un à la fois et infini de la conception intellectuelle que nous nous faisons de chacun d'eux. Et puis, l'infinité des modes et l'infinité des attributs sont-elles donc du même genre? L'infinité des modes est la série interminable des causes et des effets. Car nul mode singulier ne se suffit; il requiert en dehors de lui un autre mode qui le cause, et ainsi de suite. C'est une infinité extensive que celle-là, et « qui imite l'infinité intensive de la substance » (p. 68), sans y atteindre : une infinité en d'autres termes « fausse et chimérique », comme la notion de nombre infini (p. 61), dont elle n'est qu'une des formes. Le lien qu'elle établit entre les modes et l'attribut ne les lie donc pas vraiment puisque l'attribut est éternel et infini d'une éternité et d'une infinité simple et absolue. Elle n'a rien de commun dès lors avec le lien qui unit à la substance l'infinité qualitative des attributs.

Il n'y aurait qu'une manière ici de sauver l'unité systématique : ce serait de démontrer que l'infini qualitatif, l'être parfait, n'est pas possible sans l'existence des modes finis, et que son infinité suppose leur limitation. Spinoza est peut-être allé jusque-là. Mais en tout cas il a établi que les modes finis impliquent Dieu, ou, ce qui revient au même, que l'imagination aux yeux de laquelle seule ils existent, suppose la raison qui connaît seulement l'enchaînement des modes, c'est-à-dire les modes infinis.

M. Brunschvicg n'a pas défini l'imagination dans Spinoza. Il l'appelle « une agitation, féconde parce qu'elle stimule l'activité intellectuelle » (p. 147). Spinoza est plus précis. Il la définit une fluctuation de l'esprit entre un objet nécessaire et un objet impossible. (*De Emendatione intellectus*, I, 16. Ed. Van Vloten). Quand on ne sait d'un objet ni s'il est nécessaire, ni s'il est impossible, il naît un mode d'existence que l'esprit *imagine* dans son indécision. Tout l'acte de l'imagination ne consiste qu'en ce mouvement indécis. Et le mode d'existence ainsi créé s'appelle un *possible* intermédiaire entre le nécessaire et l'impossible, entre ce dont le contraire ne peut pas être et ce dont le contraire seul peut exister. Mais telle est aussi la donnée expérimentale, tant qu'elle n'est pas expliquée. Et les objets sensibles ne sont réels que du moment où on a pu en rattacher la possibilité à une existence nécessaire par un lien causal.

Du même coup se trouve légitimé le recours à l'expérience dans le système de Spinoza. Il ne suffit pas de dire (p. 67) que la pensée finie pose les modes singuliers avant l'être total ; et qu'il est utile de consulter les formes qu'affecte la pensée finie parce qu'elle « détermine notre esprit à penser au sujet de certaines essences » (p. 89). Car sans doute Spinoza dit cela, mais il a dit plus. L'existence même d'une expérience a une racine dans la raison : c'est que toute vérité de raison se présente sous une double face, affirmative et négative : il est à la fois nécessaire qu'elle soit et impossible qu'elle ne soit pas. La démarche de l'esprit consiste toujours à se demander d'une vérité à la fois si elle est nécessaire et si le contraire en est impossible (*Cogit. metaph.*, I, 3. — *Eth.*, I, 33, scol. ; II, def. 2). Il oscille nécessairement entre deux termes, au premier abord ; c'est-à-dire que nécessairement il imagine ou expérimente. Mais l'imagination ou l'expérience sont suggestives d'idées vraies, parce qu'elles flottent toujours entre deux objets rationnels très définis, et qui s'excluent : entre une idée nécessaire et une idée impossible.

La raison implique donc qu'il y ait une imagination; l'attribut implique qu'il y ait des modes infinis; l'existence nécessaire conduit à concevoir le réel et le possible. Mais inversement l'existence possible et réelle prouve l'être nécessaire. Le véritable lien entre l'attribut infini et les modes finis, et l'unité du système se trouveraient alors sans la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu.

M. Brunschvicg distingue deux preuves de l'existence divine dans Spinoza : une preuve *a priori*, qui tire l'existence de Dieu de son essence; et une preuve *a posteriori*, qui conclut de l'existence d'un être quelconque à l'être de Dieu (p. 71). C'est trop peu, si ce qui précède est vrai, et si la marche démonstrative du système, quand il s'agit du mode d'une existence, consiste à ne pas laisser de milieu entre le nécessaire et l'impossible. Or une chose peut être dite nécessaire ou impossible soit sous le rapport de son essence, soit sous le rapport de sa cause (*Cogit. metaph.*, I, 3; *Eth.*, I, prop. 33, scol.). Il doit y avoir quatre preuves de l'existence divine : deux pour établir sa nécessité et deux pour établir l'impossibilité de son contraire. C'est ce qui arrive exactement.

Il y a une impossibilité essentielle à la non-existence de Dieu (*Eth.*, I, prop. 11). Car Dieu est parfait. Donc il est substance. Et la substance est, étant conçue par soi. Et il y a à sa non-existence une impossibilité causale. Car la cause de sa non-existence ne peut être ni en Dieu ni hors de lui. Elle n'est pas en lui : car il est le parfait, exempt de contradiction. Et elle n'est pas hors de lui : car ou bien elle serait dans une substance de même nature que lui, et qui alors serait elle-même Dieu, ce qui rétablirait la preuve, ou bien elle se trouverait dans une substance hétérogène; mais alors ne pourrait pas exclure Dieu. Au contraire, il y a une nécessité causale et une nécessité essentielle à ce que Dieu soit. Dieu est, s'il y a un être nécessaire. L'être nécessaire ne peut être supposé que fini ou infini. Si on le suppose infini, il est Dieu, et la preuve est acquise. S'il est fini, il est contradictoire, ce qui ne se peut. Il n'y aurait qu'une manière d'échapper à l'absurde, qui serait de dire qu'il n'y a rien. Mais n'y a-t-il pas nous qui sommes des êtres finis et qui dès lors ne pouvons exister nécessairement? S'il y a du fini, il y a quelque chose, qui en contient la raison d'être et la cause. Cette cause peut être finie elle-même, et requérir une cause nouvelle. Mais s'il n'y avait que l'enchaînement infini des causes finies, il n'y aurait rien dont la nature fût d'exister essentiellement. Donc rien n'existerait. Et s'il

existe quelque chose, si nous existons, l'infini existe, et il est Dieu.

Il y a dans cette preuve un appel à l'expérience, mais on a vu comment il est légitime. Cet appel ne se confond pas avec l'axiome spinoziste : « L'homme pense ». Car cet axiome est une vérité éternelle, et il n'implique pas que dans le temps un homme existe. Le *cogito, ergo sum* de Descartes n'est pas fondé, selon Spinoza. L'existence expérimentale de l'homme, dans le spinozisme, est hypothétique, imaginaire et simplement possible. Mais elle prouve Dieu, puisque sans lui, elle ne pourrait être considérée jamais comme réelle, et qu'il n'y aurait pas de réel.

Cet appel à l'expérience nous élève à l'essence rationnelle. Il nous montre qu'il n'y a pas de milieu entre le néant absolu des choses, et l'existence du parfait. Il y a donc proportionnalité entre la réalité des choses et leur force pour exister. Dieu a la plus grande réalité, partant la plus grande force d'existence. Si quelque chose est, c'est donc avant tout Dieu, et c'est là la nécessité essentielle qui fait qu'il existe,

Mais ces preuves par les modes d'existence se trouvent être des preuves aussi par les essences. Dieu ne peut pas ne pas être, car il est *substance*; il est parce qu'il est la totalité des *attributs;* et il est parce que sans lui il ne peut y avoir de *modes finis* et d'existences singulières. Les trois genres de connaissance conduisent également à lui. L'imagination et l'expérience vague elles-mêmes le prouvent, puisqu'elles ne peuvent représenter un réel qu'en le rattachant au nécessaire; et que si elles ne peuvent l'y rattacher elles représentent le néant pur et la fiction verbale. L'union est établie entre l'existence de l'infini et l'existence du fini.

III. Mais le passage qui est demeuré ineffectué, c'est le passage de l'infini au fini au point de vue de l'essence. Et cette lacune du système semble irrémédiable et nécessaire. On peut bien dire que « toute idée et tout être a pour principe l'être de Dieu » (p. 83). Il faut s'en tenir à cette indication vague. C'est ainsi qu'on ne peut pas déduire l'homme comme une conséquence de Dieu (p. 101). Le rapport d'identité qui existe entre Dieu et l'homme (p. 100) est indéfinissable, quoiqu'il faille l'admettre. Aussi la difficulté sera-t-elle de faire rentrer l'homme en Dieu, quand on sait si mal comment il en est sorti.

M. Brunschvicg a fait la plus délicate tentative pour essayer cette

déduction. Il la fonde sur cette considération qu'à chacun des trois degrés de la connaissance correspond pour l'homme un genre d'existence nouveau. Et à mesure que l'homme pense plus vrai, il s'approche plus près de Dieu, jusqu'à s'y confondre par l'intuition directe de l'essence divine.

Le point de départ est l'individu, d'abord considéré isolément, puis dans son milieu naturel et social immédiat, enfin comme membre de la totalité des êtres, qui est Dieu. L'individu est l'union d'un mode fini de l'étendue, qui constitue son corps, et d'un mode fini de la pensée, qui est l'idée de ce corps, ou l'âme. Mais cet individu, composé tout entier de modes finis, n'existe qu'aux yeux de l'imagination ou de l'expérience vague. Et de même sa tendance à être n'est qu'imaginative, c'est-à-dire passionnelle. La force d'existence de ce composé fini est infiniment dépassée par le nombre incalculable des forces naturelles ambiantes. La vie passionnelle, l'affirmation de l'individu isolé, conduit donc à la destruction de l'individu. M. Brunschvicg conclut que « l'individu n'existe pas moralement » et que « selon la connaissance du premier genre il n'y a pas de vie morale ».

L'homme commence à avoir une raison d'être, et une capacité d'exister, si on l'envisage comme une partie de la série naturelle des causes et des modes, dans son adaptation à son milieu qui est la nature extérieure, et plus directement la société des hommes. Et c'est pourquoi le second degré de l'existence morale, fruit de la connaissance du deuxième genre, lui assure toute la durée compatible avec l'enchaînement des choses : c'est la vie conforme à la nécessité naturelle, l'utilitarisme intellectuel, la vie sociale, libre et juste. Enfin la connaissance du troisième genre, celle qui connaît Dieu, nous fait parvenir à l'oubli entier de notre nature finie et passagère, et à la vie éternelle en Dieu.

Pour M. Brunschvicg, la vie éternelle de Spinosa est en effet l'effacement de toute individualité (p. 185). « L'individu meurt tout entier, anéanti sans retour. » Dire que quelque chose de l'individu subsiste ne reviendrait-il pas à soutenir qu'il y a de l'imagination jusque dans la connaissance intuitive, et de la pluralité dans l'essence une et simple qui est Dieu? On a vu qu'il n'y a pas de vie morale pour l'individu, donc il ne doit pas y avoir non plus d'individualité dans la vie éternelle.

Cette conclusion est franche, et il faut savoir gré à M. Brunschvicg d'avoir poussé son interprétation du spinozisme jusqu'à ce terme qui

en est le plus net résultat et le plus conséquent. Ce résultat demeure ou tombe avec l'interprétation entière. Il est caduc, si les critiques qui précèdent sont justifiées. Car, si nous reprenons le parallélisme entre l'être, la connaissance et la morale, nous nous souviendrons de l'effort fait par Spinoza pour rattacher les modes finis eux-mêmes aux essences éternelles. Le possible, attaché au nécessaire, est devenu la réalité. L'imagination, par son lien avec la raison, constate des objets non pas absolument nécessaires mais qui sont. Ce n'est pas à dire que la raison même contienne de l'imagination. Mais dans l'imagination, la raison déjà existe partiellement et travaille.

D'une manière analogue Spinoza a dû chercher à fonder en Dieu l'individualité. La vie éternelle serait une individualité transfigurée, réduite à son expression rationnelle, mais particulière. Entre cette vie bienheureuse et tout intellectuelle et la vie passionnelle se trouverait intercalée la vie sociale et vertueuse ; elle serait à la vie passionnelle ce qu'est le réel au possible, et à la béatitude ce qu'est le réel au nécessaire. Mais en Dieu même nous pourrions avoir notre pleine réalité, sans nous confondre avec Dieu et avec l'indétermination pure et simple.

Nous verrons que M. Delbos dans son ouvrage sur *le Problème moral dans la philosophie de Spinoza* aboutit à des conclusions de ce genre, et diamétralement contraires à celle de M. Brunschvicg. Mais M. Brunschvicg ne pouvait conclure autrement qu'il n'a fait avec sa méthode d'identification et de conciliation en profondeur. Il a sacrifié à cette méthode l'idée essentielle peut-être de Spinoza, et celle qui a dicté toute l'*Éthique* : à savoir qu'une immortalité à la fois rationnelle et individuelle est possible. C'est par cette conclusion qu'il se juge, et, s'il s'est mépris vraiment sur la préoccupation capitale de Spinoza, c'est par elle qu'il se condamne. Mais il est nécessaire à la fois de voir quelle est en effet la préoccupation pratique de Spinoza, et comment on pouvait échapper à la conclusion à laquelle M. Brunschvicg nous pousse par une déduction si vigoureuse. Et pour cela nous mettrons en regard de sa méthode la méthode de M. Delbos.

II

L'ouvrage où M. Delbos nous a exposé l'histoire entière de la morale spinoziste représente un très vigoureux effort d'érudition et d'analyse. Il n'offre pas la belle symétrie du livre à dessein un peu grêle de M. Brunschvicg. M. Delbos est frappé davantage par l'incohérence des idées dans les systèmes; et par là peut-être est-il mieux en mesure d'isoler ces idées, de les prendre comme en main, et de les voir telles qu'elles sont. Non pas que les systèmes s'émiettent sous ses doigts, et tombent à cet état de poussière menue et grise où les Anglais aiment à les réduire. M. Delbos a la conscience analytique de M. Pollock, mais un sens délicat l'avertit des liens invisibles. Chacun de ses chapitres est d'une tenue littéraire parfaite, et si quelques-uns sont impeccables, l'ensemble aussi est des plus harmonieux. Mais cet éloge enferme une critique.

I. Pour le lecteur l'unité du livre paraît être surtout dans ce sentiment de la beauté littéraire, et dans le grand mouvement d'éloquence qui entraîne tout. Par là quelques-unes des qualités critiques de M. Delbos semblent de nouveau compromises. Cela est trop beau, trop éloquent pour un livre de science; et ainsi à côté d'une science infiniment étendue et presque toujours sûre, y a-t-il aussi un penchant marqué, chez M. Delbos, pour les généralités oratoires. Il aime les brillantes entrées en matière, les formules décisives présentées tout de suite en tête des chapitres, pour y rapporter comme à une doctrine arrêtée et personnelle, les doctrines qu'il apprécie. Je sais quelques-uns de ces exposés préalables que M. Delbos a faits non seulement d'un incomparable éclat, mais d'une merveilleuse ingéniosité. Sa description de l'esprit philosophique allemand qui ouvre son chapitre sur Leibnitz et la définition du romantisme par où il entre dans Schleiermacher sont de belles pages et longuement méditées. Ailleurs ce procédé a eu ses inconvénients. Est-ce bien le lieu de placer tout au début du livre cette définition du panthéisme : « Toute doctrine panthéiste, dit M. Delbos (p. 21), est essentiellement un système d'identités. Il y a une logique propre au panthéisme, dont les formules ont sans doute varié, mais dont le fond est resté immuable; et cette logique peut se résumer

ainsi : identité des différences, identité des contraires; à son développement extrême : identité des contradictions. » Voilà certes un lien rapidement établi entre Spinoza et Hegel, mais trop rapidement. Le même procédé d'identification peut conduire, non au panthéisme, mais à la sophistique ancienne ; et, en un certain sens, il reparaît dans la méthode des sciences exactes elles-mêmes. A vrai dire, ce problème logique de l'identité entre les êtres n'est que l'aspect rationnel et dès lors, aux yeux de la plupart des doctrines panthéistes, l'aspect superficiel des choses. Plus profondément il y a entre elles de certaines préoccupations morales communes. M. Delbos constate que chez Spinoza (p. 3), autant que chez les Allemands (p. 235), tels que Fichte (p. 256) ou Schleiermacher (p. 343), le sentiment religieux ou l'affirmation du monde moral prime la conception logique du monde; et c'est par le problème moral qu'il a lui-même abordé l'histoire du spinozisme. Était-ce la peine de défigurer les termes de ce problème par une définition cousinienne à force d'arbitraire, qu'il sera obligé ensuite d'abandonner à chaque chapitre, et que dans la conclusion du livre on ne retrouvera plus?

Le souci de présenter des tableaux littérairement achevés a fait oublier parfois à M. Delbos de terminer l'analyse des doctrines et parfois l'a empêché de classer les idées dans un ordre rigoureusement chronologique. Même il a puisé, quand il lui a convenu, à des sources peu sûres. Aussi à côté de chapitres qui sont des modèles de bonne reconstruction psychologique y en a-t-il d'autres qui manquent de critique et dès lors de force persuasive.

Les chapitres essentiels du livre sont en tout cas les meilleurs, et suffisent à assurer à leur auteur une des premières places parmi les jeunes écrivains de ce temps. Il n'a rien été écrit sur Spinoza de supérieur à ce qu'en dit M. Delbos. Cette partie de son ouvrage ferait à elle seule un livre excellent.

Mais M. Delbos suit le développement du spinozisme en Allemagne, et s'il distingue avec raison une époque de vulgarisation admirative et d'adaptation qui a précédé l'époque de transformation originale, je n'oserais pas dire qu'il a décrit la première avec une entière exactitude. Et c'est bien ici la préoccupation littéraire qui a faussé la description psychologique. Fichte, dont le premier livre est de 1792, se trouve placé par M. Delbos avant Herder dont les *Idées sur la philosophie de l'Histoire* datent de 1784, et qui en 1787 publiait ses *Dialogues sur Spinoza*. Schiller qui n'ouvrit jamais

l'*Éthique* et dont les *Lettres philosophiques*, si insignifiantes, parurent en 1787, prend le pas sur Gœthe qui, dès avant 1773 peut-être, avait écrit son *Mahomet* et le *Chant des Esprits sur les Eaux*, d'un si pur sentiment spinoziste. Et *Faust*, commencé en 1774, n'est-il pas cité par Fichte et ne l'a-t-il pas inspiré?

Mais puisque M. Delbos touchait à cette curieuse histoire de la déformation du spinozisme dans la poésie lyrique allemande, il faut regretter surtout qu'il ne l'ait pas poussée plus loin. Il nous eût décrit de curieuses métamorphoses d'idées. Le spinozisme, a dit un jour Heine, ne fut, sous sa forme sèche, que la chrysalide, morte en apparence, mais vivante et sensible à l'intérieur, d'où sortit le lyrisme allemand. Il a pris des ailes dans les *lieder* de Gœthe; mais il vit dans tous les poèmes allemands de ce siècle. Et pourquoi M. Delbos, s'il parlait de Schiller et de Novalis, n'a-t-il pas dépeint le brahmane lyrique, Frédéric Rückert, qui, autant que Schopenhauer, sut trouver une forme moderne au panthéisme indou, et le grand hégélien, vivant encore, à qui nous devons ce troublant « mystère » : *Démiourgos*?

L'aisance avec laquelle M. Delbos arrive à l'excellent quand il veut épuiser une matière, ou même l'effleurer, nous fait regretter davantage le défaut capital de son livre, qui est d'être incomplet. Il est souhaitable, dût-il le diviser en deux volumes, qu'il l'achève. Il a prouvé souvent qu'on peut tout dire, même en se restreignant. Ses pages sur Novalis, si brèves, sont tout élégance et précision. C'est merveille à lire son Schleiermacher et son Schelling, et à en vérifier les textes, de voir comme il sait les déployer lentement, dans une marche logique à la fois et chronologique, pour appuyer la plus harmonieuse interprétation. Son Hegel peut-être est le moins heureux de ses chapitres. M. Lucien Herr, dans un article de la *Grande Encyclopédie*, concis, mais qui résume un remarquable effort, a émis avec justesse cette idée critique qu'il n'est pas possible d'utiliser les cours de Hegel, réunis et remaniés par des élèves, au même titre que les livres qu'il publia lui-même. Il faut prendre garde, en citant la *Philosophie de la Religion*, l'*Histoire de la Philosophie*, l'*Esthétique*, et la *Philosophie de l'Histoire* que ce ne sont pas là des sources primaires. On y peut puiser des idées directrices, mais non pas, jusqu'à la réédition des manuscrits dans leur teneur littérale, des preuves et des textes. C'est une distinction que M. Delbos a omise, comme tous les historiens jusqu'ici.

M. Delbos croit pouvoir arrêter avec Hegel l'évolution du spinozisme en Allemagne. Erreur qu'il eût évitée aisément en délimitant au système hégélien la période qu'il entendait étudier. Elle tire à conséquence quand on prétend, comme il fait, en une conclusion admirable d'ailleurs, juger d'ensemble le spinozisme et quand on affirme qu'il est nécessaire, pour qu'il soit la vérité, de lui faire faire une dernière évolution. En cela, M. Delbos a eu un sens historique exact. Mais cette évolution, que M. Delbos pressent, a eu lieu déjà, vers 1818 et, en tout cas, entre 1835 et 1840. Il y eut alors une dernière floraison de systèmes dont l'un au moins satisferait à toutes les critiques de M. Delbos; et si tous se réclamèrent de Spinoza, ils furent de même unanimement hostiles à Hegel. Ce fut d'une part la deuxième philosophie de Schelling, qui infléchit le spinozisme vers un rationalisme fondé sur la révélation chrétienne. Puis le hégélianisme dissident de David Strauss et de Feuerbach, qui puisa dans le *Traité théologico-politique* les premiers éléments d'une exégèse biblique nouvelle. Enfin la doctrine de Schopenhauer qui, après avoir emprunté à Schelling sa notion de l'absolu, la crut identique à la notion spinoziste de Dieu et toutefois adopta plus tard toutes les conclusions de la critique de Strauss. De ces trois doctrines, M. Delbos, dans son chapitre final, a en réalité reconstruit la première, celle que Schelling appelle *Philosophide la révélation*. Son érudition est en défaut, mais il nous montre qu'il a très bien lu Schelling s'il ne l'a pas lu tout entier.

II. Suivons l'analyse que M. Delbos a faite d'abord du système de Spinoza. L'essence du spinozisme lui paraît être que « le problème moral ne peut pas être pris exclusivement en soi, ni traité avec les seules données de la conscience » (p. 531). Envisager le bien par rapport à nous, c'est d'avance s'en faire une idée entachée d'erreur. L'être des choses ne dépend pas de nos manières de voir. Est bien ce qui est bien absolument, et par conséquent tout d'abord ce qui *est* absolument. On peut appeler spinozisme la doctrine qui ramène le problème moral au problème de l'Être (p. 532); et cette dernière formule semble en effet incontestable. Mais c'est le détour logique par l'idée du Bien en soi que Spinoza paraît n'avoir pas fait, en réaliste profond qui se méfiait des idées pures, et des types transcendants imposés du dehors à l'homme. Le bien pour Spinoza est au contraire dans l'homme; il est ce qu'il y a d'être en l'homme, et

la morale aboutit à l'ontologie non par un détour, mais directement. Toutefois ce problème de l'être n'a lui-même d'intérêt que dans la mesure où de ses résultats dépendent des conséquences morales. Il est surtout vrai, comme le dit M. Delbos ailleurs (p. 200), que cela *est* qui exprime la vie; l'être se reconnaît à la quantité de béatitudes qu'il donne. L'ontologie est une Ethique.

Poser la béatitude comme l'expression de l'être, c'est d'emblée professer une philosophie individualiste. Car être bienheureux n'est pas autre chose que ne jamais et nulle part cesser d'être : c'est être infiniment, éternellement, et le savoir (*Eth.*, V, prop. 42, scol.). La vie éternelle est la conscience qu'on a de son être nécessaire. Dans cette individualité vraie, qui est celle de l'âme immortelle, il entre deux éléments : le fait d'être soi, et le fait d'être nécessairement. Une âme qui ne serait pas éternelle ne serait pas personnelle non plus. C'est pourquoi, en tant que nous sommes passionnés et ignorants, comme la passion et l'erreur sont caduques, nous n'existons pas vraiment. Mais nous sommes en tant que nous avons une connaissance rationnelle de la tendance à être en nous, c'est-à-dire en tant que nous apercevons qu'il y a dans cette tendance d'éternel. L'existence nécessaire n'efface pas l'individualité, mais au contraire la fonde. Réciproquement l'existence individuelle n'exclut pas l'éternité : elle l'implique. Ce qu'il faut savoir c'est si cette individualité compatible avec l'éternité n'est pas celle de Dieu seule. Pour qu'il y ait une béatitude humaine il faut qu'on puisse fonder l'existence d'âmes humaines individuelles en l'existence de Dieu. Comment donc existent Dieu et les âmes?

La déduction par laquelle Spinoza démontre Dieu a toujours attiré l'attention des historiens. Elle ne part pas de l'idée de Dieu, pour prouver que Dieu est; et ne commet donc pas le paralogisme, signalé par Kant, de passer d'une essence à une existence. Mais Spinoza démontre que la substance est Dieu : de l'existence éternellement nécessaire il cherche à déterminer l'essence. Car la substance est évidemment. Il pourrait ne rien exister du tout dans tout le monde. Mais si quelque chose existe, c'est ce qui est *en soi*. Ainsi est évité tout idéalisme; et on a touché pour toujours un être qui dépasse la pensée. Mais la pensée, si elle ne fait pas l'être, le conçoit du moins en sa vérité. Qu'est-ce, aux yeux de la pensée, que ce qui *est en soi*? Ce ne peut être que ce qui est *conçu* par soi. Or, ce qui par excellence est conçu par soi, c'est la cause de soi, ou l'être dont l'essence

implique l'existence. Cet être est la substance telle qu'elle apparaît à la pensée, son aspect idéaliste; c'est donc par la considération de la cause de soi que la pensée atteint l'être. Dans l'idée de la cause de soi se concilient le complet réalisme avec l'idéalisme parfait. Conciliation toutefois où Spinoza a posé l'existence nécessaire *en soi* avant de poser l'existence nécessaire pour la pensée. Si maintenant on ajoute que nous concevons un être parfait, c'est-à-dire plus que tout autre qualifié, par l'idée que nous en formons, pour être cause de soi, il apparaît que l'idée de cet être se confond avec notre idée de la substance. La substance est l'être parfait, ou Dieu.

Cette substance est-elle unique? Assurément; mais d'une unité qui a besoin d'explications. Peut-être M. Delbos n'y a-t-il pas assez insisté. Dieu est un, parce qu'il n'y a qu'une seule nécessité qui fait qu'on est cause de soi. Ce n'est pas là une unité numérique (*Epist.*, 50), mais une unité dont il vaudrait mieux dire qu'elle est totalité. Envisager Dieu comme une unité numérique serait le considérer du point de vue de son essence, que nous ignorons presque toute, et non pas de son existence que nous connaissons seule. Ce serait, dit encore Spinoza, réduire Dieu sous un genre commun (*Epist.*, 50) : car un objet ne peut être dit unique que si on a conçu d'autres êtres du même genre à qui on le compare. C'est ce qui ne se peut au sujet de la substance, dont l'essence n'est pas d'être telle ou telle, mais simplement d'être. En ce sens il est inexact de dire que Dieu est unique. Et c'est pourquoi son unité existentielle nécessaire n'exclut pas la multiplicité d'essences que la pensée peut au contraire affirmer de lui, puisqu'il est tout (*Eth.*, II, prop. 1, scol.).

Dieu, en même temps qu'il est l'individualité parfaite, étant seul cause de soi, est donc aussi le fondement de toute autre individualité concevable. Deux choses en effet sont apparues comme les conditions de l'individualité : 1° d'être nécessairement; 2° d'être soi, c'est-à-dire de correspondre à une essence simple affirmative conçue par la pensée. Dieu est la source de toute existence nécessaire. Il faut donc ramener à lui toutes les existences individuelles. Toutefois l'être entier, l' « infinité totale », comme dit M. Delbos (p. 30), ne pourra leur appartenir : Elles se confondraient avec Dieu. Les êtres individuels se distinguent de Dieu en ce qu'ils sont un mode ou un groupe de modes déterminé dans un de ses attributs infinis, et auquel correspond une idée distincte dans son infinie pensée.

La personnalité humaine véritable, c'est-à-dire supérieure à la

durée et qui dans son éternité goûte une divine joie, consiste donc : 1° à ce qu'il existe un certain mode ou groupe de modes qui en constitue l'essence distinctive ; 2° à ce que l'idée de ce mode soit présente à la pensée divine, qui lui confère l'existence nécessaire. L'homme étant ainsi fait qu'il ne conçoit que deux attributs dans la substance ou dans l'existence éternelle, à savoir la pensée et l'objet de cette pensée qui est l'étendue, ne peut être immortel que si son existence est garantie par une pensée en Dieu d'un mode de l'étendue ou de la pensée.

L'homme est lui-même un corps, ou un mode de l'étendue, joint à une âme, qui est l'idée de ce corps. D'où il suit que, si le corps périt tout entier, l'âme aussi doit s'évanouir. En est-il ainsi ? M. Brunschvicg l'avait cru. En réalité la perception du corps par les sens peut seule périr (*Eth.*, II, prop. 1 et 3). Mais il y a quelque chose du corps qui ne périt pas, et qui est son essence éternelle : c'est l'idée qui l'exprime dans la pensée divine. « Et cette essence, d'où dérive sa tendance à persévérer sans l'être, dit avec raison M. Delbos (p. 93), n'est pas une notion universelle dans laquelle se confondent tous les corps ; c'est l'essence qui le fait tel qu'il est, l'essence de tel ou tel corps humain, *hujus et illius corporis humani.* » (*Eth.*, V, prop. 22). Descartes espérait des progrès de la médecine le moyen de rendre le corps immortel. Spinoza découvre que dès maintenant le corps est impérissable dans son essence vraie. Mais de même l'âme, qui est l'idée du corps, a pour fondement à son existence la pensée divine dont elle est un mode. « Nous sommes de toute éternité des Raisons individuelles » (p. 193). La béatitude serait de le savoir et de nous saisir nous-mêmes par une connaissance rationnelle directe à la source même de notre être, en Dieu. Une telle intuition serait l'absolue satisfaction de notre tendance à être, et il n'y aurait plus en elle de distinction entre ce que nous sommes et ce qui nous fait être nécessairement. Elle serait, dans la joie parfaite, la conscience pure de notre individualité éternelle.

Cette déduction, infiniment éloquente et illustrée de textes comme elle l'est chez M. Delbos, paraît la justesse même. Son résultat est que notre existence, pour être une vie en Dieu, n'en est pas pour cela moins individuelle, mais d'une individualité absolue. C'est pourquoi notre destinée, selon Spinoza, est la lente conquête de cette vie divine par la lutte contre nos passions, lesquelles nous limitent à désirer des objets finis, quand notre existence pleine

serait l'intuition de l'infini. Tous les êtres intelligents, mais doués d'un corps, ont à remporter les mêmes victoires au prix des mêmes combats. Et puisqu'au terme ils s'identifient à Dieu dans un commun amour intellectuel, M. Delbos peut dire, à considérer cette ascension graduelle des êtres vers Dieu, qu' « il y a, consubstantiel au Dieu qui est de toute éternité, un Dieu qui, de toute éternité, devient ». Notre moralité est d'amener par notre propre vertu à la conscience de soi ce Dieu qui devient (p. 215, 216). Et peut-être y avait-il lieu de rappeler ici l'admirable parole spinoziste : *Omnes mentes simul Dei æternum et infinitum intellectum constituunt* (*Eth.*, V, prop. 40, scol.).

Comment se fait-il donc qu'après un tel raisonnement, et si concluant, M. Delbos adopte plus tard une conclusion toute contraire et dise que « l'épreuve des passions semble ne rien ajouter, pour l'homme affranchi, à la valeur de la liberté » (p. 540)? Est-il vrai qu'entre un homme qui, par hypothèse, serait d'emblée porté à la vie bienheureuse, et un homme qui n'y touche qu'après une lutte contre ses penchants, il n'y ait pas de différence, dans le spinozisme? Mais il y a cette différence qu'une âme spontanément bienheureuse ne serait pas *individuelle*. Si l'individualité consiste à n'être pas seulement soi, mais à être soi avec nécessité, Dieu seul possède l'individualité immédiate : car en lui l'essence implique l'existence. Mais comment sommes-nous, puisque nous ne sommes pas Dieu, et que nous ne sommes donc pas par nous-mêmes? Par une série de causes extérieures. Notre essence individuelle est d'être un chaînon dans la série des causes. On ne peut dire avec M. Delbos : « Nous sommes par notre essence et nous sommes *aussi* par l'action des causes extérieures ». Car justement nous ne sommes pas par notre essence, sans quoi nous serions Dieu. L'essence qui nous constitue est notre place dans la série des causes; et en Dieu même elle n'est conçue que de la sorte (*Eth.*, II, prop. 9). Cette nécessité universelle dont nous dépendons cause notre servitude, si nous en ignorons la loi. De là le pouvoir de la passion. Mais alors même elle fonde notre individualité, inconsciente sans doute, et, dans l'ignorance où elle est des causes, s'imaginant qu'elle est « un empire dans un empire ».

L'affranchissement consiste à prendre conscience du mécanisme universel. Et ce n'est pas là nous apercevoir de l'esclavage, mais connaître notre individualité. C'est apprendre que ce que nous

sommes, nous le sommes nécessairement; et c'est nous savoir immortels.

La tendance de notre être à persévérer dans son être, si elle s'applique à des objets perçus au travers du corps, est la passion; et la même tendance s'appliquant à l'*idée* de nos affections corporelles, est la force d'âme, la prise de possession de nous par la raison : « C'est donc par une seule et même tendance que l'homme agit et qu'il pâtit » (*Eth.*, V, prop. 4, scol.). Mais nous ne dirons pas alors avec M. Delbos que « les passions une fois évanouies ne laissent rien d'elles-mêmes. » (p. 531). Comme il y a dans le corps une essence d'éternité, à savoir son idée dans la pensée divine, ainsi reste-t-il de la passion la conscience claire de la nécessité universelle qui donne naissance au corps. Dans l'intuition de nous-mêmes en Dieu, qui est la béatitude, il subsiste encore comme un souvenir rationnel de tout ce que nous fûmes dans la vie sensible, et l'amour intellectuel de Dieu n'est encore que l'affirmation du même être en nous que représentait obscurément déjà la passion. On peut dire que la passion est la première condition de l'existence individuelle chez tous les êtres, excepté Dieu.

La nouveauté du livre de M. Delbos était d'avoir démontré l'existence, dans le spinozisme, d'une évolution immanente à l'être éternel. Trait soupçonné à peine et contesté presque toujours jusqu'ici par les interprètes, mais qui semble s'être accusé davantage dans la pensée de Spinoza, à mesure qu'elle mûrissait. Plus visible dans les *Lettres* que dans les ouvrages de doctrine, c'est ce trait encore qui différencie la fin de l'*Éthique* d'avec son commencement, et qui fait qu'on ne reconnaît pas tout d'abord le Dieu impersonnel du premier livre dans le Dieu personnel à la fois et riche de déterminations, dont la gloire rayonne dans le cinquième livre. M. Delbos a hésité à formuler sa propre découverte : elle l'eût amené à dire que la béatitude a pour condition initiale la passion, dont il subsiste je ne sais quel aiguillon jusque dans la vie éternelle. Et n'ayant pas voulu aller jusqu'à cette conséquence dernière de ses idées, il n'a pas vu que le spinozisme est resté incompris de tous les Allemands sans exception. Car tous, depuis Fichte jusqu'à Hegel et y compris Schopenhauer, ils reprochèrent à Spinoza sa conception de la substance comme d'un objet immobile et mort, sans qu'il soit venu une seule fois à l'idée de M. Delbos de leur contester cette assertion. Ils n'aperçurent pas la vie latente en cette substance qui n'est pas, autant

qu'il l'ont cru, réduite au rôle de lien extérieur entre des attributs éternellement séparés. Ils ne virent pas le progrès impliqué dans ce rigide déterminisme. Et comme ils rendaient le déterminisme spinoziste responsable de cette mort d'un Dieu et d'un monde dans la pensée d'un philosophe, c'est le déterminisme qu'ils s'efforcèrent d'abord d'éviter. La pensée allemande a puisé de précieuses inspirations dans Spinoza; mais si elle a transformé d'une manière originale le spinozisme, cela tient avant tout à ce qu'elle ne l'a pas entendu exactement.

III. — M. Delbos, avec grande raison, fait partir de Kant ce renouvellement du spinozisme par une pensée qui lui fut toujours sympathique sans pouvoir un seul instant le faire sien entièrement ou même le pénétrer. Le déterminisme psychologique de Herder était contrarié chez Jacobi déjà par l'idée de liberté intelligible introduite par Kant, qui démontra que le mécanisme ne peut être la loi que des phénomènes et non des choses en soi. Mais le kantisme, par les lacunes qu'il offrait, et par quelques indications qu'il offrait pour un achèvement ultérieur, conduisait à un nouveau spinozisme. Ces lacunes furent : 1° la séparation entre la pensée et l'être; 2° la nécessité non satisfaite de concilier la raison théorique et la raison pratique. Les éléments d'une construction nouvelle semblèrent être la possibilité, suggérée par Kant, d'une conciliation des deux raisons dans le jugement; et l'idée, impossible à écarter, d'un être absolument nécessaire.

Remarquons que si telle est l'inspiration générale de la philosophie allemande, cette philosophie devra être individualiste profondément, comme le spinozisme même. Mais elle ne professera jamais un individualisme exclusif. Se plaçant, comme elle fera souvent, au point de vue du jugement, c'est-à-dire du lien qu'il faut admettre entre la manière d'être particulière et la manière d'être générale, elle pensera que le général est la condition du particulier, et réciproquement. L'existence vraie, l'individualité, lui paraîtra résider dans cette union même, dans le jugement concret, et non dans l'un de ses termes désunis. Ou bien considérant, comme il arrivera en d'autres systèmes, l'idée de l'être nécessaire, elle la creusera jusqu'à y découvrir la contingence. Et la personnalité, la liberté vraie lui apparaîtra comme l'unité de la contingence et de la nécessité.

C'est donc une conception, inexacte peut-être, quoique présentée

jadis avec profondeur par M. Boutroux que celle où se rattache M. Delbos et qui trouve pour trait distinctif à l'esprit allemand de « ne voir dans l'individuel comme tel qu'une négation et une forme provisoire de l'être [1] ». Car si le libre arbitre est l'essence de l'individualité, n'oublions pas que Descartes en fait le plus bas degré de la liberté; Kant en a fait au contraire l'acte éternel et supra-sensible par où nous faisons notre destinée entière. Dans son développement si discontinu, la philosophie allemande garde une visée constante, qui est de ne jamais compromettre ni la loi générale ni le vouloir individuel. Elle a fini, avec Schopenhauer, par placer le général dans le vouloir contingent lui-même. Luther, qu'on peut tenir d'autant plus pour un homme représentatif de l'esprit allemand qu'il ne fut pas un penseur systématique, a écrit sans doute un *Traité du serf arbitre*. Mais s'il a dit que « le chrétien est un serviteur », il a affirmé de même que « le chrétien est un homme libre, maître de toutes choses [2] ». M. Delbos a admirablement analysé cette conciliation de l'universel et du particulier dans Schleiermacher (p. 347), dans Schelling (p. 387, 428 et suiv.), et dans Hegel (p. 454 et suiv.). Il n'en a pas moins été conduit par la thèse brillante de M. Boutroux à énoncer quelques appréciations démenties par les textes et contradictoires de ce qu'il avait démontré auparavant.

L'évolution de la philosophie issue de Kant fut inverse du mouvement de la pensée kantienne. Kant ayant démontré séparément la loi morale et la loi naturelle, et leur ayant cherché une conciliation dans le jugement, ses successeurs prirent le jugement pour point de départ. Leur effort tendit à montrer qu'il supposait pour conditions à la fois le déterminisme intellectuel et la liberté du vouloir. Mais la puissance vivante d'où procède le jugement, ils l'appelèrent de noms différents.

Pour Kant, ce jugement spécial par où un objet de connaissance est posé comme satisfaisant notre vouloir n'est pas d'un autre genre que le jugement qui, dans la connaissance, réduit les données des sens sous une notion générale. De même que, dans la réflexion logique, cette réduction du particulier au général ne serait pas possible sans une activité qui, inconsciemment, crée en nous des symboles, sensibles comme les objets, et généraux comme les notions,

1. Introduction à la *Philosophie des Grecs* de Zeller, t. I, p. xxvi
2. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.

de même l'accord des lois mécaniques du monde avec un vouloir, pour réaliser une fin, correspond à la satisfaction en nous d'une tendance profonde et produit ainsi ce qu'on appelle la joie. C'est cette conception d'une activité obscure en nous, faite de la tendance du sujet et de la réaction de l'objet, qui fut dans Kant le germe de tout le développement philosophique ultérieur. Et peut-être aussi aurait-on pu ici surtout le rapprocher de Spinoza. Il faut pourtant réserver cette différence que dans la philosophie tout objective de Spinoza l'imagination et la passion flottaient entre deux termes également rationnels et tous deux extérieurs au sujet, entre le nécessaire et l'impossible. Chez Kant elles oscillent entre le sujet intérieur et l'objet qui en est la détermination particulière.

Cette activité sera *le sentiment* qui chez Fichte donne au moi la notion d'une résistance, et dès lors d'un monde extérieur. Elle s'appelle *vouloir* dans Schelling. Chez Hegel, elle est la dialectique elle-même qui fait que les concepts ne peuvent demeurer immobiles, comme des choses, mais vivent et meurent pour revivre en des formes toujours plus concrètes, plus générales dès lors et plus riches d'être. Elle est à son premier degré la simple oscillation entre l'être et le non-être, le devenir pur, qui est la matière informe de la sensibilité. Elle est, à son terme, l'identité vivante de l'être et de la pensée, c'est-à-dire la pensée de Dieu.

En résolvant par le jugement, ou par la faculté de soumettre le particulier au général, toute l'antinomie de la raison pure et de la raison pratique, Kant fit par rapport à la philosophie cartésienne et empiriste des deux siècles précédents un pas en arrière, comme Leibnitz : il restaura les universaux. La philosophie allemande par là ne sut jamais s'accommoder du spinozisme. Chez Hegel les universaux vivent et sont des êtres. Le vouloir même est conçu comme une détermination logique d'un sujet général par un objet particulier. Cette identité du particulier et du général est vraiment l'existence individuelle. Mais Dieu qui est l'absolue identité de tout être particulier et de toute existence générale est seul la personnalité complète, l'Idée pure.

Il manque au chapitre de M. Delbos sur Hegel une définition de l'Idée. Et de là non seulement un manque de clarté interne, mais même un défaut extérieur d'ordre qui choque en un livre si bien composé. Peut-être la plus commode façon de résumer Hegel serait-elle justement de reconstruire le système en partant de ce dernier chapitre de

la *Logique* où, dans la définition de l'Idée tous les concepts antérieurs reviennent, mutuellement s'éclairent, et apparaissent en valeur. Mais puisque le système, commencé à l'être pur, s'achève dans la pensée spéculative, ne proclame-t-il pas pour vérité dernière cette conciliation de ces deux contraires extrêmes, la pensée et l'être? La définition que Hegel donne de l'Idée, et où il était bon d'insister, en fait donc tout naturellement l'*identité de l'être et de la pensée*. Identité, ajoute Hegel en termes exprès, qu'il ne faut pas prendre pour une simple conformité extérieure de la pensée avec son objet, comme dans Spinoza [1], mais pour une unité concrète. L'identité vraie de la pensée et de l'être ne peut donc être que l'existence de la pensée dans un être, un être pensant. L'Idée, ou ce qui est même chose, l'existence vraie, est donc à son premier degré *la vie*, la pensée formative par où un sujet se conçoit comme but auquel il surbordonne toute existence autre que la sienne. Son degré le plus haut est la pensée qui est à elle-même son objet, dont l'être n'est que de penser, et qui est Dieu.

Peut-on dire, à ce compte, que le panthéisme allemand sacrifie l'individualité? — Il la divinise. Il propose pour destination unique à toute la nature de la réaliser. Il démontre qu'en effet l'univers entier, par un mécanisme insconscient et logique, y travaille. Réalisée matériellement, elle s'appelle l'État, qui pour cette raison est comme un Dieu sur la terre, « ein irdisch Goettliches » et non pas l'Idée absolue sans doute, mais la plus haute Idée pratique. Car il réalise l'union des volontés dans une vie commune spontanément consentie, qui est liberté.

Il n'y a rien dans cet État conçu par Hegel de comparable à l'étrange institution de police dont le plan fut un jour imaginé par Fichte. La liberté hégélienne est complète au point de supposer pour condition la possibilité du mal, et entre les individus la lutte pour la vie dans ses formes les plus cruelles : l'infraction violente aux droits ou la concurrence économique suggestive de dols et meurtrière des consciences. Dans l'isolement absolu, qu'à tort on appelle individualisme, la personne n'est donc pas sûre de son développement entier, elle n'a de garantie que dans la protection collective.

Est-il exact, comme le dit après cela M. Delbos, que Hegel n'ait

1. Hegel, *Logique*, t. II, p. 187.

ainsi fait que « restaurer la conception antique de l'État » (p. 467)? M. Delbos pour soutenir son interprétation pourrait s'autoriser du témoignage de presque tous les historiens. Les textes pourtant sont contre lui. Hegel a fait souvent la critique de l'État antique, qui était arrivé selon lui à la notion juste d'une destination générale faite aux citoyens. Il lui reprochait de n'avoir pas fait leur part aux existences indivividuelles. « L'essence de l'État moderne est que le général soit concilié avec la liberté entière et avec le bien-être des individus ». Le dernier mot du droit pour les Anciens était la volonté de l'État. Mais nous ne vivons plus à l'époque gréco-romaine. Le christianisme germanique a renouvelé l'État, et désormais s'il y a un but général à la vie des hommes, il faut que les hommes le connaissent et eux-mêmes se le donnent. C'est par là que l'État moderne est plus divin que l'État gréco-romain, dont le temps dès lors est révolu [1].

IV. Le système hégélien qui a cru condenser en lui toutes les philosophies antécédentes, expliquer tout le donné et réaliser même tout le possible, est-il, comme on l'a dit, l'aboutissement de la pensée philosophique tout entière de l'Allemagne? Peut-on soutenir, avec M. Delbos, qu'en lui la signification du spinozisme soit « dialectiquement épuisée » (p. 483)? M. Delbos oublie un fait important. C'est qu'une renaissance du spinozisme a ruiné la doctrine hégélienne. L'esprit spinoziste joint aux méthodes historiques modernes a produit la doctrine de David Strauss. Imprégné à nouveau de kantisme, il donna le second et définitif système de Schelling : *la Philosophie de la Révélation.*

M. Delbos, en omettant ce deuxième système de Schelling s'est rangé, sans le dire, de l'avis des historiens hégéliens. M. Kuno Fischer, tout comme M. Zeller, n'a accordé à ce système qu'une mention rapide et dédaigneuse. Mais peut-être subsiste-t-il ici un préjugé d'école. Ces hégéliens se sont souvenus de la lutte engagée par Schelling contre leur maître; et ils ont tu l'œuvre par où Schelling a un peu contribué à le discréditer. C'est pourtant cette seconde philosophie que Schelling a lui-même appelée sa *philosophie positive.* Toutes les doctrines antérieures, celle de Hegel et jusqu'à la sienne propre, ne lui parurent que la prépara-

1. Hegel, *Philosophie des Rechts*, §§ 260, 261, coroll. 262, 356, 357.

tion critique et comme la préface du système qu'en sa vieillesse enfin il fixa[1].

Cette philosophie consista à rejeter le dogme hégélien de l'identité entre la pensée et l'être. Elle revint à la distinction posée par Kant de l'essence conçue par la raison et de l'existence en soi. En toute connaissance, Schelling alors professa qu'il y a un *quid sit*, ou une essence aperçue par la raison, et un *quod sit*, où une existence sur qui la raison ne nous apprend rien [2]. Or les doctrines antérieures, étant rationalistes, n'avaient pu que conjecturer l'ordre des essences; et sur l'être des choses elles ne pouvaient rien affirmer. Car de l'essence, comme l'avait démontré Kant, on ne peut conclure l'être. Le rationalisme demeure ainsi une théorie hypothétique, et Dieu même n'est, disait avec justesse Spinoza, que *si quelque chose est*. Mais Spinoza avait dit plus profondément que quelque chose est nécessairement, dont nous ne savons pas dès l'abord si c'est Dieu, mais qui en tous cas est substance. « Cette nécessité inconditionnée, ajoutait Kant, qu'il nous faut si indispensablement comme support dernier des choses : voilà l'abîme vrai de la raison humaine; la pensée dont on ne peut pas se défendre, mais qu'on ne peut pas non plus supporter. L'éternité elle-même ne fait pas sur l'esprit cette impression de vertige [3] ». L'existence évidente de cet être ne peut donc être que supra-rationnelle, puisque la raison connaît seulement ce que sont les choses, mais non pas si elles sont.

Dans la détermination rationnelle qu'ensuite Schelling fait de cet être, beaucoup de traits du schellingianisme ancien se retrouvent. Et presque tout ce que M. Delbos a tiré de son écrit sur *la Liberté humaine* qui date de 1809, serait utilisable pour qualifier le système de 1840. Rien n'atteste mieux l'excellence et la singulière pénétration de la méthode employée par M. Delbos qu'une telle coïncidence. Mais le schellingianisme ancien n'est plus vrai en 1840 que de Dieu, et non pas du monde.

L'existence d'un être antérieur à l'idée même d'un être est celle d'un absolu *pouvoir d'être*. Mais ce qui peut être absolument, et qui dès lors est, ne peut recevoir qu'un nom : l'absolu vouloir. C'est le

1. Il serait à souhaiter, puisque M. Sautreau, avec un rare dévouement philosophique, prépare une traduction complète de Schelling, qu'il voulût bien éditer d'abord l'ouvrage essentiel : *La Philosophie de la Révélation*.

2. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, t. I, pp. 57, 58.

3. Kant, *Raison pure* : De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

vouloir qui est la raison de toutes choses [1]. Ce vouloir qui spontanément se réalise, et qui dans sa réalisation même pose un objet différent de lui, un être déjà sorti du possible, dans son union avec son objet éternel, est esprit. Esprit est le nom de l'être nécessaire défini entièrement. Mais on voit qu'il porte en lui le possible pur, la contingence, le vouloir indéterminé. Le véritable être nécessaire est celui qui a le libre arbitre au fond de lui. Et il n'est pas suffisant de dire, avec M. Delbos que « Schelling n'est plus ici très près de Spinoza » (p. 417). Schelling a voulu « opposer » son système à celui de Spinoza; et le véritable spinozisme renversé n'est pas la doctrine de Fichte, mais celle de Schelling [2].

Ce système est un panthéisme, si l'on appelle ainsi toute opinion qui admet qu'il n'y a point d'êtres en dehors de l'être de Dieu. Mais qui alors ne serait panthéiste? En réalité le panthéisme consiste à affirmer que Dieu est d'une existence aveugle, c'est-à-dire nécessaire; et c'est où Schelling combat Spinoza. Dieu est, comme dit l'Écriture, celui qui est et qui sera, c'est-à-dire celui qui *veut* être. Pour cela même il créera des êtres. Car son vouloir contingent, ou création, est condition de son existence. Spinoza, de sa substance unique et nécessaire, prétendait déduire aussi les êtres créés. Il ne le peut. Car de la substance morte, il ne peut sortir la vie. La fausseté du spinozisme au dire de Schelling, ne consiste pas à avoir affirmé l'unité de substance, mais à n'avoir pas su en concevoir la nature. Dans la substance spinoziste, a pensé Schelling, les attributs coexistent sans lien. Leur union substantielle est une qualité occulte. La substance vraie est vivante, car elle est esprit.

Le mécanisme universel de Spinoza n'existe-t-il donc pas? Il existe, mais il n'a pas ce fondement divin que lui attribuait Spinoza et auquel Schelling a cru dans sa première philosophie, quand il essaya de déterminer « une nature » en Dieu. Schelling sur le tard abandonne son réalisme ancien et jusqu'à l'idéalisme objectif de Fichte. Il conçoit la nécessité mécanique comme une manière d'être dérivée et comme un aspect par où les choses sont aperçues par les seuls esprits individuels. Dans l'esprit universel où les esprits primitivement vivent il n'y a pas de nécessité encore, ni de loi

1. « Wollen ist die Grundlage aller Natur. » *Philosophie der Offenbarung*, t. I, p. 207.

2. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, t. II, p. 35 et suiv., 62 et suiv., 68 et suiv., p. 72 : « La véritable réfutation en philosophie ne consiste pas à faire ce qu'on appelle des objections contre un système, mais à en établir le contraire positif. »

mécanique, mais seulement de la liberté intelligible. Toutefois, quand par un acte de cette liberté un moi se détache de cette divine origine, il s'oppose ainsi à lui-même l'ensemble des existences; son vouloir rebelle prend pour lui la forme d'un acte passé, irrémédiable, dont le résidu n'est plus objet de vouloir, mais de connaissance : il s'appelle le monde. L'acte par lequel le moi de chacun devient individuel est donc aussi l'acte par où pour lui devient le monde. « Et ce résultat s'appelle idéalisme subjectif [1]. » La nécessité n'est ainsi que l'aspect que prend, pour notre conscience actuelle, le vouloir antérieur par où nous sommes devenus des consciences. Elle est la loi des êtres créés; mais Spinoza en l'affirmant comme loi de l'univers n'a pas su s'élever à l'idée de l'être créateur. Et cette différence qui sépare Schelling de Spinoza n'est pas d'ordre logique mais d'ordre moral.

Schelling admit le déterminisme spinoziste toutes les fois qu'il s'agit des existences; mais dans l'essence des êtres il crut découvrir la liberté. David Strauss, par un retour au déterminisme spinoziste intégral, crut ruiner à la fois Hegel et le schellingianisme nouveau qui le combattait. Schelling avait professé une philosophie de la révélation éternelle, du permanent miracle sans lequel le mécanisme universel lui-même ne se soutiendrait pas. Le miracle historique n'était donc pas pour l'étonner. Il est vrai, disait-il, que Dieu n'est pas présent dans la nature par son vouloir. Il y paraît surtout comme substance aveugle, et plutôt par son *non-vouloir*. Mais à cause de cela même, il peut faire de ce monde l'objet de son vouloir quand il lui plaît. Alors il doit arriver littéralement le contraire de ce que nous y voyons; et que le faux soit vrai; l'oblique, droit; la maladie, guérison; le surnaturel, naturel.

Cette conception s'évanouit si l'on admet que Dieu est identique au monde de la façon décrite par Spinoza. Dieu alors ne peut faire de miracles, c'est-à-dire agir contre les lois naturelles. Ces lois sont en effet la volonté de Dieu lui-même, et Dieu ne peut agir contre sa propre nature. Et puis, saurons-nous jamais où le miracle commence et où la nature finit? N'est-ce pas une singulière prétention pour des êtres chétifs comme nous sommes que de vouloir déterminer jusqu'où s'étend la puissance de la nature et ce qui la dépasse [2]? Et puisque la puissance divine est identique à la puis-

1. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, t. I, p. 464.
2. Spinoza, *Tractatus theol. polit.*, c. 1; — *Epist.*, 23.

sance de la nature, Dieu ne nous est-il pas mieux révélé par la connaissance des lois naturelles que par la vue de leur violation? Ce furent ces doctrines spinozistes qui, en 1840, inspirèrent la *Glaubenslehre* de Strauss et l'*Essence du christianisme* de Feuerbach. Par eux l'idéalisme subjectif n'atteignit pas seulement notre conception du monde, il engloba notre idée même de Dieu et notre idée du surnaturel. Toutes les formes que dans l'histoire ces idées ont revêtues, durent condescendre à subir cette analyse et s'expliquèrent par les données de la conscience subjective. Le déterminisme fut cette fois vraiment universel. Car s'il n'est sans doute que la loi de la pensée humaine, Dieu et le miracle eux-mêmes sont devenus des façons de penser, dont on peut déduire la nécessaire apparence.

M. Delbos, au lieu de décrire cet achèvement du hégélianisme dans la critique allemande, a préféré passer d'emblée aux disciples français de cette critique. L'inconvénient n'est pas seulement qu'il se soit allégé la besogne, ce qu'il serait excusable de faire après l'effort robuste et très prolongé qu'a été son livre. Mais on rétrécit les questions si on ne s'occupe que des querelles des épigones, en oubliant les conquêtes des initiateurs. Il est hors de doute que Renan et Taine, sinon Edmond Scherer, sont de bien plus grands écrivains même que ces fins stylistes, Feuerbach et Strauss. Mais s'ils se sont montrés par là extrêmement propres à exciter des personnalités et à faire naître des vocations d'écrivains, ils eurent à un degré presque inquiétant l'incapacité d'abstraire. Et ainsi ne seront-ils jamais bons à consulter en matière morale ou philosophique. Les phrases de M. Taine sur le vice et la vertu qui « sont des produits comme le sucre et le vitriol »; et celles où M. Scherer définit la critique nouvelle par la nécessité de « nous livrer à l'évolution des lois immanentes de l'univers, afin de les suivre et de les saisir » resteront toujours des métaphores un peu gauches, et qu'il n'importe pas beaucoup de discuter. Si c'était là le rationalisme, M. Delbos aurait assurément raison de conclure comme il fait, en affirmant la possibilité de maintenir la conception morale et religieuse traditionnelle.

Mais cette conclusion de M. Delbos paraît insuffisamment motivée, d'abord en ce qu'elle s'appuie sur l'analyse de Hegel pris comme aboutissant non seulement du spinozisme, mais de toute la pensée moderne. Avec une singulière perspicacité M. Delbos a signalé dans l'hégélianisme les lacunes que déjà y avait aperçues Schel-

ling. Il a montré que Dieu dans Hegel étant une pure notion objective, est inadéquat à l'idée que s'en font les croyants auxquels ne suffit qu'un Dieu créateur. M. Delbos a donc postulé au delà de cette notion « un Dieu, qui est idée pure et être pur, et par là même au delà de l'idée et de l'être » (p. 561). C'est bien là ce que Schelling demandait en cherchant à déterminer un « Ueberseiendes », un être supérieur à l'être, impossible à penser tout en étant la condition de la pensée [1].

Je ne sais si M. Delbos se rend compte que par cette conception d'un être supra-logique, il retourne lui-même aux tout premiers théorèmes par où Spinoza inaugurait l'*Éthique*, et qu'elle est en soi la plus pauvre idée que nous puissions nous faire de l'être. L'intelligence, dit-on, travaille à la remplir; mais on avoue que tout en épuisant à cette tâche un labeur infini, elle ne saurait en déterminer tout le contenu. Et même, elle ne réussit pas à donner de cet être une formule autre qu'anthropomorphique. C'est dire qu'en dernière analyse nous le déterminons par un acte de foi et par sentiment. Toutefois avant d'admettre, comme fait M. Delbos immédiatement (p. 562), la légitimité de ces formules imagées, encore est-il nécessaire de s'expliquer tout d'abord sur les doctrines qui en ont déduit par une tout autre voie la nécessité, et de voir si cette nécessité ne serait pas simplement historique et psychologique. Nous espérons que M. Delbos, s'il réédite son livre, voudra bien exposer et discuter, comme il sait faire, cette dernière forme du spinozisme en Allemagne.

On pourrait peut-être définir ainsi le contraste entre les expositions qu'ont tentées du spinozisme les deux écrivains qui ont été ici opposés l'un à l'autre. M. Brunschvicg qui n'est pas arrêté par les mêmes considérations sentimentales que M. Delbos, a procédé par une méthode déjà vieillie : et cette méthode de logique outrancière, empruntée aux Allemands de l'époque systématique et vulgarisée en France par leurs disciples, l'a conduit à vicier du tout au tout l'interprétation d'un système conçu selon des règles de pensée très différentes. M. Delbos procède par un exposé descriptif toujours exact, bien qu'un peu trop orné parfois. Il y superpose une interprétation faite presque uniquement de l'analyse de ces données certaines,

1. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, t. I, p. 102, 105 et *passim*.

et non pas impliquée d'avance dans le mécanisme et comme dans le jeu automatique d'une méthode peu appropriée aux recherches d'histoire. Il est arrivé ainsi, et c'est un signe de son objectivité, à reconstruire et à adopter pour son compte une doctrine qui s'est déjà historiquement produite. M. Delbos la donne pour compatible avec l'état de la pensée contemporaine. C'est une conclusion prématurée tant qu'il n'aura pas discuté les objections qui déjà y ont été faites. Elle ne ressort pas, à strictement parler, de son livre incomplet. Mais ce livre, conçu dans une méthode toute moderne, subsiste indépendamment de sa conclusion; tandis que le livre de M. Brunschvicg est surtout une curieuse imitation de méthodes tombées en désuétude, et atteste ainsi plus de raffinement littéraire que d'esprit scientifique.

CHARLES ANDLER.

LES QUESTIONS PRATIQUES

En revoyant les articles publiés dans les deux premières années de la Revue, au moment de commencer la troisième, nous avons fait notre examen de conscience; nous nous sommes bien rendu compte que nous n'avions pas rempli tout notre programme. Nous avons donné un développement suffisant, eu égard au cadre dont nous disposons, à la logique des sciences et à la philosophie métaphysique. Peut-être avons-nous contribué, en quelque mesure à restaurer dans le public savant l'idée de la haute philosophie spéculative, telle que nous la concevons. Mais nous n'avons pas réussi à cultiver dignement cette autre partie de la philosophie, la philosophie morale, qui devrait être l'institutrice de l'action. A part un ou deux articles, notamment une étude sur l'Utilitarisme qu'on nous permettra de dire remarquable, comme nous le pensons, nous n'avons rien reçu de vraiment important sur les principes de la morale. Sans doute une doctrine de la vie originale et profonde est une œuvre trop rare pour qu'on puisse s'attendre à la voir éclore au premier appel. C'est à peine si on en compte une ou deux par siècle. Mais au-dessous de ces grandes œuvres, bibles de l'humanité, chaque temps a besoin qu'une exposition méditée et raisonnée des vérités morales soit faite incessamment, pour entretenir le sens et l'esprit de la doctrine des penseurs, pour fournir la lumière des idées aux hommes de bonne volonté dans la mesure où leur raison la réclame. Or cette exposition rationnelle des vérités morales, où la trouver en ce moment-ci? On la demande aux maîtres d'école. Mais c'est une chose remarquable qu'il n'y a pas une chaire d'enseignement supérieur où elle soit donnée. Oui, combien y a-t-il d'années qu'une parole ne s'est pas fait entendre dans une chaire publique de l'Université pour expliquer la doctrine de la destinée de l'homme, les principes de la société civile, de la société domestique, pour parler en philosophe de la patrie, de la justice, des devoirs! La moindre science est enseignée, la conchyliologie ou l'archéologie assyrienne; la morale ne l'est pas. D'ailleurs, il faut

le reconnaître ; la logique ne l'est pas davantage, et la métaphysique ne l'est pas beaucoup plus [1]. *Un savant historien qui donnait récemment une consultation sur l'enseignement de la philosophie attribuait au développement des études philosophiques la décadence des esprits. Hélas! si cette décadence est réelle, ce que nous n'osons pas décider, nous craignons bien que la philosophie n'en soit innocente pour cette raison de la fable : « Comment l'aurais-je fait... » On n'enseigne plus, même dans les chaires de philosophie, que l'histoire : histoire de l'art, histoire des idées, histoire des systèmes, histoire des problèmes. La vérité est, et elle crève les yeux, que la puissance de la réflexion aussi bien que la puissance créatrice ont fléchi sous le poids de l'histoire.*

Et cependant l'état des esprits que nous définissions de notre mieux, il y a deux ans, est-il changé? Ce temps est très agité, disions-nous. « Les conditions mêmes de l'équilibre intellectuel et moral manquant, les esprits se séparent et se dispersent. Les uns, désespérant de la pensée, retournent aux autels familiers... Au milieu de ces inquiétudes, entre le positivisme courant qui s'arrête aux faits, et le mysticisme qui conduit aux superstitions, la lumière de la raison est aussi faible, aussi vacillante que jamais. » Le mal dont nous nous plaignions aurait plutôt empiré. Tout récemment, des jeunes gens, dont on ne sait, à vrai dire, s'ils parlaient tout à fait sérieusement, s'écriaient qu'ils étaient moralement abandonnés. En ce moment on instruit, jusque dans la presse quotidienne, le procès de la morale laïque. Des rhéteurs élèvent la voix pour condamner la sagesse civile, et fiers de conduire des foules, ils les entraînent aux portes de l'Église, où eux-mêmes ils n'entrent pas. Qu'on le déclare donc : La morale est pure affaire de foi; elle n'a rien à voir avec la raison; la vertu est chose absurde. Nous le savons, c'est la conclusion du scepticisme. Pour nous, nous pensons, nous croyons voir à plein que la conscience humaine est le développement d'une idée de notre raison; et nous savons, d'autre part, que la morale est sortie non des sanctuaires mystérieux, mais des jardins de l'Académie et du Lycée, et des Portiques lumineux sous le ciel. Depuis, l'Évangile a ouvert une source nouvelle; mais le commentaire en a été fait à chaque âge d'abord par des théologiens philosophes, puis par les maîtres de la pensée libre, un Rabelais dans un livre de bouffonneries, un Pascal dans un livre d'invectives, un Spinoza, un Malebranche [2] *dans leurs profondes spéculations, un Voltaire dans mille écrits, un Rousseau dans la confession*

1. C'est un devoir pour nous de rappeler que dans son cours de 1892-1893 M. Boutroux, élargissant un peu les attributions de sa chaire, a exposé toute une profonde doctrine de métaphysique.

2. Qu'on pense à ce noble *Traité de morale* où Malebranche résout la morale chrétienne en idées claires, et élève tranquillement la raison au-dessus de la foi.

de son Vicaire savoyard, un Hume, un Lessing, un Gœthe, et tant d'autres, Hutcheson, Smith, Kant, Fichte dans leurs chaires savantes d'Écosse ou d'Allemagne : tous n'ont-ils pas enseigné, diversement selon le tour de leur génie, ce que l'un d'eux a appelé le Christianisme de la raison?... Et en ce temps, quelles ont donc été les doctrines vraiment vivantes qui ont éclairé l'action confuse, mais prodigieuse de ce siècle, sinon la morale de Kant, la morale de Bentham, et pour nous, Français, les idées éparses dans les livres puissants mais tronqués, malheureusement, d'un Fourier, d'un Lamennais, d'un Proudhon, d'un Michelet? Dans ces grands événements, la proclamation de l'égalité des droits, l'émancipation de la conscience, la naissance à la vie civile des protestants et des juifs (jusqu'au fond de la Hongrie), l'émancipation politique des pauvres sur toute la surface de l'Europe, l'émancipation civile de la femme, la reconnaissance du droit des nationalités, la revendication de la justice pour les travailleurs, dans cette œuvre immense qui peut se résumer dans ces mots : affranchissement de l'homme, solidarité pour la justice, l'action de la philosophie est éclatante : qu'on nous montre l'action de l'Église[1]*. D'ailleurs nous sommes parmi ceux qui croient que la conscience morale et la conscience religieuse ont le même principe; mais leur domaine est différent; et l'une ne gagnerait rien au silence de l'autre. Telle est, croyons-nous, la vraie tradition de la morale : elle est fille de la raison. Il ne faut pas que cette tradition se rompe. Nous ne renonçons donc pas à notre programme. Nous voudrions tenter, au contraire, de faire parler la philosophie sur les questions du jour. C'est en agissant que la pensée philosophique s'attestera. Nous nous sommes adressés à un de nos amis, à qui notre amitié même nous permettait de faire quelque violence. Nous publions quelques réflexions sur une question politique. Nous nous proposons d'en publier d'autres sur les rapports de la morale et de la religion. Nous faisons appel de nouveau à tous ceux qui sentent la nécessité de coordonner sous quelques grandes idées morales les aspirations confuses de l'esprit public, et qui veulent demander cette règle et cette lumière à la raison.*

1. A vrai dire, toute cette œuvre s'est faite malgré l'Église, et contre elle.

RÉFLEXIONS D'UN PHILOSOPHE

SUR LES QUESTIONS DU JOUR

A PROPOS DE L'IMPOT PROGRESSIF SUR LES SUCCESSIONS

Au lieu de s'attarder à définir son objet et à démontrer sa possibilité idéale, la science sociale se justifierait avec plus de succès, et acquerrait sans doute plus d'autorité, pour notre bien à tous, sur l'esprit des hommes politiques, si elle s'attachait à traiter méthodiquement des questions particulières. Nulle science ne débute, semble-t-il, par la découverte de sa méthode et par la distinction réfléchie d'un point de vue nouveau sur les choses; elle sort peu à peu de l'étude d'abord aventureuse des faits, aidée par les tâtonnements d'un homme de génie, ou servie par quelque circonstance fortuite. Le plus clair des vérités que la science sociale a recueillies depuis cent cinquante ans, elle le doit à l'économie politique qui est née un peu au hasard de quelques projets de réformes [1]. Mais précisément le fait économique n'est qu'un élément du fait social, élément relativement facile à distinguer et à isoler abstraitement des autres. Il y aurait lieu de considérer, à propos de chaque question particulière, les autres éléments pour les soumettre à l'analyse. Par exemple, il n'est guère de fait social qui, directement ou indirecte-

1. Quesnay, article sur les fermiers dans l'Encyclopédie, 1756. L'Economique des Grecs est la science de la famille, par opposition à la science de la Cité.

ment, n'intéresse l'action gouvernementale, et qui ne se présente par conséquent avec un caractère politique. Il n'en est pas qui n'intéresse les mœurs ou la justice, et qui n'ait un caractère moral. Et quand on a fait abstraction des propriétés économiques, de l'utilité politique, de la valeur morale d'un phénomène social, il reste encore sa modalité principale, son rapport avec l'état de la société : il affaiblit ou il fortifie la solidarité sociale, il diminue ou il accroît l'unité de la famille, il se lie à une hiérarchie aristocratique, ou il contribue à l'égalité des citoyens. Nous n'essaierons pas de définir cet élément si complexe, et qu'on est embarrassé même de nommer[1]. Nous voulons nous placer exclusivement au point de vue moral, examiner à ce point de vue un fait social particulier, choisi à dessein, pour mettre en expérience, en quelque sorte, la lumière que cet ordre de considérations pourra projeter sur la question tout entière.

Dans les questions de ce genre, le point de vue moral consiste dans l'idée de la justice, d'une justice idéale, qui pourrait être définie provisoirement et d'une manière toute générale par l'égalité de valeur dans le droit attribuée par la raison [2] à tous les membres de la société, quelles que soient les inégalités d'ordre naturel, intellectuel, moral même, qui, en fait, les séparent ou les subordonnent. Cette idée est comme le postulat de toute spéculation sur l'action politique. On ne saurait l'affirmer trop énergiquement au début de la recherche : le but supérieur de la politique est de faire pénétrer dans la réalité de la vie sociale de plus en plus de justice. Ceux qui excluent cette idée de leurs spéculations et qui se bornent à demander à la science de l'homme des lois, des nécessités naturelles, risquent fort de se perdre dans cet amas énorme d'actions incessamment changeantes, où toutes les passions humaines croisent leurs effets avec une infinité de causes extérieures, par un concours fortuit; ou, ce qui est pire, de n'en rapporter qu'une « science sinistre ». Tel un Malthus, un Ricardo, dans leurs théories de la population ou de la *valeur*, tel un Taine dans sa théorie de la Révolution. Le sens de l'évolution humaine est malaisément déchiffrable

1. C'est le caractère social proprement dit, et si le choix des mots était libre, on voudrait appeler la science qui étudierait spécialement ce caractère, *polinomie* ou économie sociale.

2. Ou par la conscience. Et si l'on demande quelle raison en décide, nous répondrons avec Aristote : la raison de l'homme juste.

dans les faits, dans l'histoire des faits. Heureusement il est écrit en gros caractères dans notre conscience.

Mais si l'idée de la justice est facile à saisir à sa source, il est extrêmement difficile de la suivre dans son application au monde si complexe et si confus des faits économiques. Nous prendrons pour accordé que la propriété individuelle est de droit naturel, comme parle l'école, ce qui ne veut pas dire qu'elle a existé dès l'origine, tant s'en faut, mais qu'elle doit exister, et, pour préciser davantage, qu'il est juste que la plupart des biens matériels reçoivent la forme de l'appropriation individuelle. La raison en est sommairement que la propriété individuelle est la plus sûre garantie du droit individuel; elle constitue autour de la personne qui possède une sphère d'indépendance où sa liberté est réelle. Mais c'est un axiome de morale qu'il n'y a pas de droit absolu. Le droit de chacun est limité par le droit des autres. Donc dans l'espace restreint où se développe la vie économique de l'homme, la sphère de chaque liberté individuelle ne peut s'étendre à l'infini; elle doit être, au contraire, suffisamment restreinte pour que les autres jouissent réellement d'une égale liberté. Et ainsi, parce que la propriété individuelle est l'expression matérielle du droit, pour cela, il importe que l'accès à la propriété individuelle soit ménagé à tous. Servons-nous à notre tour de la comparaison banale, mais commode, du naufragé jeté dans une île habitée, où le sol et tous les instruments de travail seraient appropriés. L'étranger est un être humain, cela suffit. La justice exige qu'on l'accueille, qu'on serre les rangs, et qu'on lui fasse une place, non sans doute à la table toute servie, mais à la terre ou dans l'atelier, qu'un instrument de travail soit mis entre ses mains. Voilà notre principe; et voici, par conséquent, en quels termes se pose le problème de la justice économique : régler la propriété individuelle de telle sorte que personne ne soit dépouillé de la faculté de jouir des avantages sociaux, et de s'élever, à son tour, à la propriété. Or ce problème n'est pas résolu dans la société actuelle. Il faut ajouter tout de suite qu'il n'est pas susceptible de recevoir une solution simple et exacte; car il pourrait se faire que le nombre des naufragés fût trop grand pour les ressources des habitants : c'est ce qui arrive, lorsque la population s'accroît trop vite. Et alors on est bien forcé d'avouer que toute justice humaine est en défaut, et que les hommes retombent à ce moment, à la manière des autres créatures terrestres, sous les lois impitoyables de la

nature. Et il pourrait se faire aussi que la misère des habitants fût si profonde, que le partage avec les nouveaux venus fût une dérision. C'est ce qui arriverait si la puissance de production ou les habitudes d'épargne s'affaissaient gravement. Les socialistes, en général, dans leurs théories trop simples, ferment les yeux à cette double éventualité. Et nous-mêmes, nous devons nous avertir sans cesse de l'immense disproportion qu'il y a entre les deux ou trois principes abstraits que nous agitons, et la réalité de la vie sociale si prodigieusement compliquée qu'elle déconcerte les plus puissantes facultés de conception. Oui, sans doute, la justice n'est qu'une des forces en jeu dans le mouvement des faits économiques. Mais enfin c'est une force, et cette force a son siège dans l'âme, qui est bien, en définitive, le principe de tous les changements qui se produisent dans l'organisme social. Le problème de la justice reste donc posé, et à défaut d'une solution rigoureuse, il comporte des solutions diverses et plus ou moins approchées. Par exemple, on pourrait concevoir une meilleure organisation de la propriété foncière. Si même toutes nos richesses consistaient dans les produits du sol, cette organisation serait assez aisée à concevoir, sinon à appliquer en fait [1]. Mais dans nos sociétés contemporaines, la propriété a pris toutes les formes et s'est mobilisée de plus en plus. En France, la rente du sol n'est sans doute que la moindre partie du revenu de tous les capitaux. On peut alors concevoir une organisation du travail qui remettrait, au moins en partie, l'instrument du travail au travailleur; et nous citerons, à titre d'exemple, les sociétés coopératives de production. C'est dans ce sens, du moins, que le progrès social doit être cherché. Mais, en attendant, il est une partie de l'œuvre de justice qui incombe à l'État. Car l'État, s'il n'a pas charge d'âmes, comme on dit, a charge des droits de chacun; il est le tuteur de tous les droits, et particulièrement de ceux qui sont le plus faciles à opprimer, les droits des pauvres et des humbles. Il doit donc venir, dans la mesure du possible — mesure étroite sans doute, comme nous le rappelions tout à l'heure — à l'aide de ceux qui entrent dans la cité sans patrimoine, par des moyens divers, par l'œuvre de l'instruction populaire, par les diverses œuvres d'assistance, par un traitement de faveur à l'égard de l'impôt (sans aller toutefois jusqu'à

1. L'ancienne Rome n'a pas réussi à résoudre le problème; et c'est faute de cela qu'elle est tombée.

l'exemption complète), peut-être encore par d'autres moyens d'une définition trop délicate pour que nous nous flattions de la donner, et en tous cas d'un règlement ménagé de telle sorte qu'ils ne compromettent pas la prospérité générale. Mais pour toutes ces œuvres, l'État ne dispose d'autres ressources que de celles qu'il demande aux particuliers par l'impôt. L'impôt, nous voilà donc amené à considérer au point de vue de la justice le fondement théorique de l'impôt.

On y a vu souvent une simple prime d'assurance. C'est la conception propre à l'individualisme superficiel de l'école du laissez-faire. En réalité, l'impôt est la contribution que l'État prélève sur la richesse privée pour exercer toutes ses fonctions, non seulement de police, mais de tutelle et de justice sociale. Et il a le droit de prélever cette contribution parce qu'elle est la condition nécessaire de l'exercice de son pouvoir. Le droit, en ce cas, est une conséquence immédiate du devoir; et il n'y a, jusqu'ici, aucune difficulté. Mais on ne voit pas encore de quelle manière l'impôt doit frapper les fortunes particulières, ni pourquoi il doit les frapper inégalement. S'il est juste que l'Etat protège et assiste ceux qui ont le plus besoin d'aide, pourquoi est-il juste qu'il demande à telle personne de contribuer dans une proportion plus grande que les autres, lorsque ses ressources sont plus grandes, à l'œuvre qui intéresse également toutes les personnes? On ne le voit pas clairement. Et faute d'une raison proprement morale, il faudrait se contenter des raisons de nécessité ou de convenance pratique, si en effet la propriété individuelle émanait tout entière de l'action de l'individu. Mais nous pouvons maintenant introduire dans l'analyse un élément que nous avions laissé dans l'ombre dans nos premières définitions. Il y a dans toute richesse privée une portion qui est d'origine sociale et qui appartient à tous. Dans la création de toute propriété individuelle (sauf peut-être dans ces actes d'appropriation primitive que l'on aime à concevoir chez les peuples naissants surtout pour les besoins de la théorie, la cueillette d'un fruit sauvage, par exemple), la société collabore avec l'individu. Comme on l'a remarqué avec attendrissement, elle assiste encore de loin un Robinson Crusoé, qui serait mort en effet sans le capital d'outils et d'inventions qu'il tenait d'elle. A plus forte raison en est-il ainsi pour le cultivateur d'un sol sillonné par la civilisation, pour le fabricant d'un produit où la science humaine est incorporée. Il faut donc retenir cette double

proposition : il est juste que la propriété revête, au moins en grande partie, la forme individuelle; mais il est juste aussi qu'une part de cette propriété ainsi constituée revienne à la société. Par l'impôt, l'État exerce cette répétition. Est-il besoin d'ajouter encore qu'il doit l'exercer avec une extrême prudence, infiniment attentif au mouvement de la vie économique, car s'il lui appartient de le régler dans une certaine mesure, il doit bien se garder de le ralentir. Mais d'une manière générale, il devra demander à chaque contribuable un sacrifice proportionné à sa fortune.

Si l'on accorde ces principes, il devient plus facile de se prononcer sur l'impôt relatif aux successions. Le fait de la succession héréditaire a ceci de caractéristique qu'il pose le problème de la justice avec une énergie singulière, car l'héritage fait passer la richesse de la personne qui l'a créée à une personne qui n'a rien fait pour la posséder, qui ne la mérite pas, et qui en jouira désormais par privilège sur tous. L'inégalité que la richesse met entre les hommes, quand elle est fondée sur le travail, est juste et bonne, puisqu'elle est la suite même de l'égalité des droits; mais l'inégalité que l'héritage introduit n'a plus de rapport avec le droit et le mérite, et, au contraire, elle donne naissance fatalement à une grande inégalité des droits. Cependant la faculté de tester est un droit inhérent à la propriété individuelle; et malgré certaines difficultés subtiles qu'on a élevées sur ce point, il ne semble pas qu'on puisse admettre le premier principe sans admettre le second. C'est même, peut-on dire, le droit le plus éminent de la propriété, puisqu'il la concentre et la consacre dans un acte suprême de la volonté; et il y ajoute la perspective nécessaire d'une durée plus longue que celle de notre précaire existence. Ainsi l'héritier possède justement la fortune justement léguée, et il est dans le même rapport de droit avec les autres personnes que le premier possesseur. Mais il n'est pas tout à fait dans le même rapport avec l'État, puisqu'il ne peut s'appuyer sur le mérite de son action personnelle pour retenir le bénéfice de l'indivision des deux éléments de la richesse. Donc s'il est vrai qu'il y a dans toute richesse privée une part qui appartient à tous, et que l'État a droit, à un moment donné, de prélever, ce moment se présente particulièrement favorable lorsque la richesse passe d'une main à l'autre, de la main qui l'a amassée à celle qui la reçoit gratuitement. Il y a là un moment idéal où le caractère individuel de la propriété est comme suspendu; l'État la retient un instant, puis il

nible à des étrangers ou à quelque œuvre d'intérêt général,
n'intervient-il pas pour prélever d'abord sur le total de la
ne, avant de laisser le legs s'accomplir, la réserve légale [1].
ien! nous pensons simplement que la liberté de tester, limitée
té des enfants, est limitée encore d'un autre côté, par rapport
oit de tous, et que la fortune transmise, comme elle grevée d'une
ve familiale, doit être considérée comme grevée pareillement
réserve sociale.

mpôt sur les successions n'est donc pas simplement un impôt
, comme les autres; nous dirons qu'il a le caractère d'une loi
; il repose sur un droit spécial; il est une forme de la justice
le.

maintenant, s'il est évident que la charge de l'impôt doit s'élever
la fortune sur laquelle il s'exerce, de quelle nature doit être la
ression? Nous arrivons à la difficulté spéciale que nous nous
nes proposée. On pourrait se demander si les raisons que nous
s données pour justifier l'impôt ne lui impriment pas en même
s un caractère progressif proprement dit. En effet, la part de la
boration sociale n'est-elle pas incomparablement plus grande, à
re que la fortune s'accroît? Et, pour tout dire, les grandes for-

[1] En France, la loi civile limite très étroitement l'usage de la liberté de
. On peut dire de notre loi sur les successions qu'elle est inique, puis-
enlève au testateur la disposition de son bien pour le partager aveuglé-
entre des personnes d'après le seul rapport de la parenté, sans tenir
e de leur mérite ou de leurs besoins; qu'elle est désastreuse pour les
tes héritages, puisqu'elle dépèce les petites propriétés, quand elle ne les
tit pas tout à fait dans le gouffre des formalités de justice; qu'elle est
e à la prospérité publique, puisqu'elle interdit ou déconseille les initiatives
euses, qui, ailleurs, sur le sol des États-Unis, par exemple, ont fait surgir
œuvres admirables d'intérêt général. Si le travail parlementaire était plus
et mieux réglé chez nous, l'attention du législateur se serait déjà sans
attachée à cette question. A l'étranger, la législation est plus active :
ces dernières années, plusieurs pays d'Allemagne ont modifié les lois de

tunes ne sont-elles pas usurpées sur le travail d'autrui plutôt que formées par le travail personnel? Cela ne laisse pas d'être vrai dans un certain nombre de cas. Celui-là seul qui dispose d'un capital acquis est à même de profiter des chances favorables qu'offrent les fluctuations de la vie sociale. C'est, par exemple, la construction d'une voie ferrée qui donne de la plus-value à une terre; c'est l'extension d'une ville qui double le prix d'un immeuble; c'est la conquête d'une colonie qui ouvre un débouché fructueux à une industrie; c'est une spéculation heureuse non plus même sur les objets de la richesse, mais sur les signes fictifs de la richesse, qui procure en un moment de larges bénéfices. Mais il arrive aussi qu'une grande fortune récompense de grands services. Le génie d'un Victor Hugo enrichit ses héritiers. Un Pasteur serait bien des fois millionnaire s'il avait voulu faire commerce du sien. Un homme d'initiative, un entrepreneur, un ingénieur font un travail qui a plus de prix que le simple travail des mains, qui est plus utile pour un plus grand nombre de personnes; il est juste que leur rétribution soit grande en proportion. Comment déterminer pour chaque cas cette juste rétribution? Il faudrait pouvoir déterminer la valeur intrinsèque de nos actions; et cette valeur est relative essentiellement, relative au désir individuel et variable. On peut sans doute estimer qu'il y a des désirs capricieux et déraisonnables, et que parfois la valeur qu'ils assignent à l'objet d'une mode est excessive : mais c'est aux mœurs et non à la loi à réprimer ces écarts. Ce qui importe principalement à la société c'est que l'activité, l'esprit d'entreprise, toutes les vertus sociales soient largement encouragées et récompensées. Pour ce grand bien, il faut permettre un certain mal, ainsi que fait, selon Leibnitz, la Providence elle-même. L'idée matérialiste, qui sert cependant de clef de voûte au système collectiviste, que la valeur du travail doit se mesurer à sa durée normale, est manifestement fausse. Les actions individuelles, considérées objectivement, n'ont pas la même valeur métaphysique; elles présentent un degré de perfection qui varie de l'une à l'autre comme elles ont différents degrés d'utilité sociale. Il est donc convenable de laisser la valeur des choses chercher son niveau naturel au gré des préférences individuelles. Et par suite, on ne voit aucun moyen de mesurer dans la richesse ainsi acquise la part des deux facteurs, le facteur social, le facteur individuel, parce qu'ils varient l'un et l'autre indéfiniment avec chaque cas particulier. En somme, et malgré certaines présomptions contraires,

ès à la propriété, de maintenir au point de départ une cer-
lité, ou de prévenir, si l'on veut, une inégalité trop oppres-
t donc juste que le sacrifice ne coûte pas trop à celui qui
eu, et qu'il n'ait pas pour effet, comme il est arrivé si sou-
le passé, de dépouiller ceux-là mêmes qu'il a pour fin de
La proportion dans la charge réelle que chaque citoyen
voilà donc, semble-t-il, le principe de justice : il comporte
ine progression, modérée, il est vrai, et même limitée. Or,
que la revendication du droit social s'exerce avec une
périeure sur la fortune au moment de la transmission héré-
our la même raison, la progression se justifie mieux dans
qui la frappent à ce même moment.
ment, il n'est pas inutile d'ajouter que l'impôt progressif
erait en général la transmission de la fortune devrait s'ar-
ant les legs consacrés à des œuvres d'intérêt général. Ou,
les raisons de justice que nous avons présentées cessent
ernier cas d'être valables. Lorsque la fortune, au lieu de
ne personne à une autre, pour être appropriée personnel-
rend une forme collective et doit servir à tous, il n'y a plus
l'État de revendiquer la réserve sociale.

ont, dans cette question, nous a-t-il semblé, les conclu-
la science morale. Il conviendrait maintenant de les coor-
ec les raisons d'ordre économique, social, politique qu'on
mandées à des méthodes différentes. Si, par exemple, l'éco-
pouvait démontrer qu'à partir d'un taux déterminé de

ques est bien plus étroitement restreinte qu'on ne l'imagine souvent. Elle est limitée par les lois naturelles de la production (lois physiques et psychologiques), par les forces sociales respectivement en lutte, par les mœurs, etc. Cependant, dans la répartition des richesses, il y a un point où elle s'est toujours et nécessairement exercée : c'est la transmission héréditaire de la fortune. La multiplicité et la diversité des lois sur les successions témoignent d'une manière frappante de sa perpétuelle intervention dans ce domaine. En France notamment, la loi du partage égal entre les enfants a modifié dans une mesure qu'il est difficile d'exagérer toute notre organisation sociale, elle a retenti jusque sur la marche de la natalité. Il y a donc là dans le déterminisme économique un point particulièrement sensible. Il est bon que le politique le sache.

En second lieu, un impôt même légèrement progressif est considéré par le public comme une mesure socialiste; et ce caractère suffit aux yeux de bien des hommes politiques pour le condamner. C'est un argument dont retentit encore la tribune du parlement. Et il est vrai que les doctrines socialistes sont soutenues par un parti politique très ardent, qui ne manquerait pas de présenter le vote d'une telle mesure comme une première victoire de ses idées et comme une preuve de sa force. Or ce parti est un parti d'opposition qui donne un assaut furieux aux pouvoirs publics, et, ce qui est plus grave encore, un parti révolutionnaire qui fait courir à l'ordre public un danger continuel, et menace le pays d'un danger extrême pour l'heure où sonnerait une guerre nationale. Il faut donc reconnaître qu'il y a telle circonstance où le gouvernement aurait le devoir d'ajourner une mesure légitime pour ne pas donner une arme à de tels adversaires. Est-ce le cas pour la réforme que nous examinons? Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur ces contingences politiques. Mais en principe, nous pouvons dire qu'il serait contraire à la raison et mortel à la longue d'écarter toutes les réformes qui offriraient une apparence de socialisme. Le socialisme de ce siècle, pris en lui-même, comme doctrine, est une variété de l'économisme. L'impôt progressif, non seulement sur les successions, mais sur le revenu a été préconisé par un certain nombre d'économistes. C'est Stuart Mill, l'économiste de la grande tradition anglaise, le défenseur de l'individualisme, qui écrit ces mots : « S'il fallait choisir entre le communisme avec toutes ses chances, et l'état actuel de la société avec toutes ses souffrances et ses injustices; si l'institution de la

propriété particulière entraînait avec elle cette conséquence que le produit du travail fût réparti, ainsi que nous le voyons aujourd'hui, presque toujours en raison inverse du travail accompli... toutes les difficultés du communisme, grandes ou petites, ne seraient qu'un grain de poussière dans la balance [1]. » Certes, nous ne souscrirons pas à ces paroles. Il y a dans le socialisme de l'heure présente, dans le marxisme, trop d'erreurs, à notre jugement, et une erreur radicale dans la négation matérialiste du principe spirituel de l'homme, la liberté. Cependant jugés de haut, loin du tumulte du forum, on croit voir, et il appartient surtout au philosophe de le dire, que les écrivains socialistes de ce siècle, de Saint-Simon à Karl Marx, ont rendu à l'humanité ce grand service de ne pas laisser prescrire ses droits, d'entretenir la pensée de l'idéal de justice. Dans ces dernières années, ils ont réveillé la conscience chrétienne assoupie dans la célébration monotone des cérémonies. On voudrait que cet esprit de justice devînt assez fort pour persuader à la classe qui possède de faire des sacrifices. Car il faudra qu'elle en consente, pour conjurer la ruine où nous précipiterait tous une guerre sociale. Il y a quelque aveuglement à soutenir que l'alternative est entre la conservation et le socialisme, et comme nous l'entendions dire récemment à un homme cependant très éclairé et d'une âme généreuse, « qu'il n'y a rien à faire ». Il semble bien plutôt qu'en France, et même dans d'autres pays d'une constitution politique plus forte, l'alternative se présente entre des réformes et des convulsions révolutionnaires, avec, à la fin, sans doute, le tyran fatal. On pourra croire qu'en caractérisant ainsi le danger, on le rend plus menaçant. Cependant il faut bien avertir les jeunes gens qui ont besoin d'un idéal d'action pour vivre moralement, pour avoir confiance en eux-mêmes, il faut leur désigner l'œuvre possible, leur montrer que le but n'est pas dans une révolution, qui ne serait qu'un coup de désespoir, mais dans des réformes, et non pas seulement dans des réformes politiques, mais dans des réformes autrement profondes, dans des réformes sociales, une réforme morale. Et il serait sans doute utile de leur en donner une idée plus précise. Pour nous, nous ne nous sommes décidé à écrire ces lignes que pour avoir occasion de leur rappeler que l'idéal le plus haut à servir, au-dessus de l'art, au-

1. *Principes d'économie politique*, liv. II, chap. I, § 3, p. 243 de la traduction française.

dessus de la philosophie spéculative, c'est bien la justice parmi les hommes; mais qu'on ne va sûrement au but de la justice que par des moyens justes; que pour fonder la cité de justice, il faut, comme l'a enseigné Platon, des âmes justes. Ce sont là des paroles qu'il nous semble qu'on n'entend plus assez souvent, depuis que s'est tue la forte voix de M. Renouvier.

DARLU.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JANVIER 1895)

LIVRES NOUVEAUX

La logique sociale, par G. Tarde. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1895. — **Les Règles de la Méthode sociologique**, par E. Durkheim, chargé du cours de sociologie à la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1 vol. in-12, Paris, Alcan, 1895. — Ce sont deux livres qu'il faut lire en les opposant l'un à l'autre. Sans doute M. Durkheim sera fondé à reprocher à M. Tarde la prolixité parfois confuse de son style et l'audace parfois téméraire de ses imaginations; et M. Tarde n'aura pas tort de penser que les définitions de M. Durkheim sont bien exclusives et aveugles, sa méthodologie bien abstraite et stérile. La sociologie de M. Tarde, fondé sur une conception nouvelle de la logique et sur une psychologie originale, cesse d'être une sociologie, pour devenir un système complet de philosophie; la sociologie de M. Durkheim cesse d'être une sociologie, et ressemble à une sorte d'algèbre aveugle, lorsqu'à force de positivisme, M. Durkheim a vidé les symboles sociaux de tout contenu intellectuel. — Les sociologues n'ont pas encore résolu le problème, qui risque d'être un problème éternel, de la méthode en sociologie.

Mémoire et imagination (*peintres, musiciens, poètes et orateurs*), par Lucien Arréat, 1 vol. in-12, Alcan. — M. Lucien Arréat sait faire de la psychologie avec précision et sans obscurité, de l'esthétique avec compétence et sans prétention. Il vient d'en donner une nouvelle preuve en étudiant, dans un petit livre facile et agréable, la « vie des images » chez les artistes. Dans une première partie, que sa riche information rend à la fois suggestive et concluante, il démêle les principaux types de mémoire qui se rencontrent chez les peintres, chez les musiciens, chez les poètes et chez les orateurs, il analyse avec netteté le mécanisme subtil et varié de l'acquisition des images. Le problème posé dans la seconde partie était plus difficile : il s'agissait de montrer comment ce fonds de souvenirs se transforme pour devenir une synthèse originale. M. Arréat s'est contenté de quelques indications, d'ailleurs intéressantes, sur le rôle de l'étude et de l'intelligence dans le développement de l'imagination. On se doute aussi que deux courts chapitres complémentaires, l'un sur le délire et l'autre sur le tempérament, ont pour objet de suppléer à l'analyse du génie proprement dit; et, si nous ne nous étonnons pas qu'une analyse de ce genre n'ait pas tenté un critique aussi épris d'exactitude et de clarté que M. Arréat, peut-être eût-il été préférable d'indiquer que la place en était restée vide.

Montaigne, par Paul Stapfer (*Les grands Écrivains français*), 1 vol. in-12, Hachette. — M. Stapfer a surtout voulu parler de Montaigne avec « convenance »; son livre est une causerie spirituelle, tout émaillée de traits légers et gracieux. Le philosophe y est sacrifié à l'homme et à l'écrivain; aussi la richesse extraordinaire, la pénétration, et, à certains égards, la singularité de la pensée qui font de l'interprétation de Montaigne un problème des plus intéressants pour l'historien des idées, n'ont pas assez préoccupé M. Stapfer, soit qu'il ne l'ait pas voulu, soit que le cadre de son étude l'en ait empêché. Son Montaigne est tout bonnement un homme très intelligent, à la fois trop intelligent pour croire aux idées de tout le monde et trop intelligent pour ne pas s'y ranger dans la pratique. Et pourtant, comme il faut malgré tout s'orienter à travers Montaigne, M. Stapfer accepte le Montaigne stoïcien qu'un critique très distingué a récemment proposé. Certes nous voulons bien que Montaigne ait été stoïcien; mais qu'on reconnaisse qu'il était d'un stoïcisme très particulier, de celui-là même dont l'exemple le plus mémorable et le plus respectable a été donné par Épicure.

La criminalité politique, par L. Proal, conseiller à la cour d'appel

d'Aix, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1895. — Le machiavélisme, — l'assassinat politique, — l'anarchie, — les haines politiques, — l'hypocrisie politique, — les spoliations politiques, — la corruption des hommes politiques, — la corruption électorale — — la corruption des lois et de la justice par la politique, — la corruption des mœurs publiques par la politique, — tels sont les chapitres du livre, et on ne saurait dire que la lecture en est ennuyeuse; car chaque chapitre consiste dans une série d'anecdotes empruntées à l'histoire ancienne, moderne et contemporaine, suivie de ce que M. Proal appelle, mais de ce qui en réalité n'est pas, une conclusion, car une conclusion suppose une discussion d'idées, philosophique ou juridique. En conclusion générale, M. Proal déclare que « ce n'est pas en favorisant l'athéisme et le matérialisme, qu'un gouvernement obtient l'amélioration des mœurs, l'apaisement des passions et le soulagement de la misère ». Mais, en vérité, appartient-il au gouvernement de rendre un peuple religieux ou irréligieux? C'est parce que l'Église a perdu son influence spirituelle qu'elle a dû renoncer à des privilèges sociaux disproportionnés, dès que, ne satisfaisant plus les intelligences, elle ne pouvait plus satisfaire les consciences; sa puissance doit être remplacée, elle ne peut être restaurée.

Herbart, *principales œuvres pédagogiques*, traduites et fondues en un seul volume, par A. Pinloche, professeur à la Faculté des Lettres de Lille; Travaux et Mémoires des Facultés des lettres de Lille, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894. — « Je ne puis, écrit Herbart, concevoir l'éducation sans l'instruction, de même qu'inversement, du moins dans ce livre, je ne reconnais point d'instruction qui ne soit éducative » (p. 9). Si l'on ne se laisse pas déconcerter par les bizarreries de la langue, les complications du raisonnement, les excentricités pédagogiques (telle l'idée de mettre l'*Odyssée* à la base de l'éducation) et aussi par la méthode que M. Pinloche a adoptée dans sa traduction, méthode qui consiste à fondre, chapitre par chapitre, les divers ouvrages pédagogiques de Herbart (d'où des répétitions souvent fatigantes d'idées et de développements), — alors on sera vivement intéressé par la lecture de ce grand traité de pédagogie intellectualiste, infiniment riche en aperçus et en observations.

Berkeley, *Œuvres choisies*, traduites de l'anglais par G. Beaulavon et D. Parodi, anciens élèves de l'École normale supérieure, agrégés de philosophie, 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Le premier volume de cette traduction comprend : 1° une introduction biographique intéressante et complète; 2° l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision*; 3° les *trois dialogues entre Hylas et Philonoüs*. C'est un ouvrage qui se recommande particulièrement aux élèves de lycées; dans la « petite philosophie » des psychologues anglais ils pourront trouver une utile initiation pédagogique au véritable idéalisme qui systématise et démontre.

Der Kampf ums Recht des Starkeren und Seine Entwickelung, par Hiroyuki Katô, recteur à l'Université de Tôkyô, 1 vol. in-8, Berlin. — Au moment où la guerre de Corée retient sur l'Extrême-Orient l'attention de l'Europe, il est intéressant de savoir ce que pensent les Japonais des fins et des formes des sociétés. — Dans un livre sur le « Droit du plus fort », M. Hiroyuki Katô nous donne une « philosophie du droit sociologique ». — Le livre, écrit en allemand, est tout pénétré de l'influence allemande. — M. Hiroyuki Katô connaît à fond Ihering, Lilienfeld, Gumplowicz, Schäffle, et l'on dirait qu'il ne connaît qu'eux. Il les cite avec une abondance fatigante. Mais il est aisé de distinguer à travers la multiplicité des citations, l'effort d'une pensée originale. — M. Hiroyuki Katô se plaint qu'on ne cesse d'opposer la Force au Droit comme une puissance matérielle, brutale, commune à tous les êtres physiques, à une puissance tout idéale, d'essence quasi surnaturelle commune aux seuls êtres raisonnables. Le Droit n'est bien plutôt qu'une transformation ou même une spécification de la Force; et c'est le « Droit du plus fort » qui fait la transition. Lorsque le plus faible s'inclinant devant la Force, qu'elle soit d'ailleurs physique ou morale, l'admet et la reconnaît, elle revêt les caractères du Droit. « Le Droit proprement dit n'est que le Droit du plus fort reconnu et légitimé », — Où d'autre part le droit du faible a été reconnu, c'est que le faible était, en réalité, fort et qu'on ne pouvait plus résister à sa Force. — Le Droit naît ainsi non plus seulement de la domination d'une force qui s'impose, mais de la lutte de deux forces qui s'équilibrent. C'est ce que M. Hiroyuki Katô essaie de prouver en passant rapidement en revue les luttes des gouvernés contre les gouvernants, des basses classes contre les hautes, des esclaves contre les hommes libres, des femmes contre les hommes, et enfin des nations ou des races entre elles. Si, par hasard, tel individu ou telle classe a octroyé des droits à tel individu ou à telle classe dont les forces n'étaient pas suffisantes pour justifier, pour mériter,

en quelque sorte, ces droits, il n'est résulté de ces exceptions, comme il est arrivé, par exemple, pour l'émancipation de certains esclaves, que la ruine de ceux qu'on prétendait élever. La transformation de la force en droit est, suivant M. Hiroyuki Katô, une loi naturelle (Naturgesetz) qu'on ne viole pas impunément. Peut-être eût-il mieux fait de garder l'expression de « loi naturelle » pour désigner des lois absolues et qu'on ne viole pas. Beaucoup de sociologues paraissent heureusement avoir renoncé à revendiquer, pour les lois de la société, la rigueur des lois de la nature. Il est certain que la cause invoquée par M. Hiroyuki Katô explique un nombre assez considérable de faits de l'histoire du Droit, et mérite, par là, de fonder une loi. Mais il faut se rappeler que ces mêmes faits, comme l'émancipation des esclaves, des femmes, des classes bourgeoises ou ouvrières, s'expliquent aussi sinon en tout, du moins en partie, par d'autres causes, religieuses, morales ou économiques, et qu'il faudrait, pour trouver la véritable loi du développement du droit, les énumérer toutes et comparer leurs forces respectives.

Social Evolution, par Benjamin Kidd, 1 vol. in-8, Londres, Macmillan, 1894. — Le préjugé scientifique a empêché les sociologues de voir dans la religion autre chose qu'une erreur philosophique, — le phénomène sociologique fondamental. Une conciliation rationnelle de l'intérêt individuel et de l'intérêt général, une philosophie morale est impossible : une telle conciliation est, de sa nature, irrationnelle et religieuse. Or cette association étroite, dans l'âme de chacun, de ses intérêts propres et de l'intérêt d'autrui, c'est l'altruisme, condition de la force d'une société dans sa lutte pour la vie contre d'autres sociétés. Aussi ne sont-ce pas les races intelligentes, raisonneuses et individualistes, mais les races religieuses, laborieuses et désintéressées qui l'emportent. Le progrès social n'est pas un progrès vers l'intelligence : car le sauvage, malgré le préjugé des anthropologistes, n'est pas moins intelligent que le civilisé : il lui manque seulement, pour ne pas gaspiller son capital d'intelligence, les qualités morales qui sont la ténacité, le labeur, la prévoyance, et la sélection naturelle a pour effet d'éliminer les plus intelligents, races ou individus : les plus féconds sont les moins instruits. Aussi le socialisme, né, en France et en Allemagne, de la protestation du rationalisme individuel contre les exigences sociales, triomphera-t-il chez les peuples anglo-saxons, grâce aux facultés morales et religieuses de ces peuples. Cette justification de la religion est conduite avec une sérénité, une brutalité scientifiques qui étonnent. Peut-on séparer, d'ailleurs, aussi radicalement que le fait M. Kidd, la religion, qui est toujours un système de croyances et une théologie, de la philosophie? Qu'est-ce que l'intelligence, moins ces facultés de prévoyance, de ténacité, sinon quelque chose d'absolument insaisissable et indéterminé? Et comment alors parler de races plus ou moins intelligentes? Le livre de M. Kidd n'est peut-être, au fond, qu'un paradoxe; mais il fait réfléchir, il ébranle des idées reçues, et nous ne saurions trop recommander au public français la lecture de cet ouvrage brillant et ingénieux, dont l'auteur est *encore* un inconnu.

Philosophical Remains of George Croom Robertson, edited by A. Bain and T. Whittaker, 1 vol. in-8, Londres, Williams and Norgate. — Professeur de psychologie à l'Université de Londres, fondateur et, pendant près de quinze ans, directeur du *Mind*, G. C. Robertson, s'il a été empêché, tant par ses multiples occupations pratiques que par une longue maladie, d'être, dans toute l'acception du mot, un penseur original, n'en a pas moins été mêlé de la façon la plus intime au mouvement philosophique contemporain en Angleterre. Dans ce recueil posthume de ses œuvres, un peu éparses dans diverses revues, les articles théoriques, tirés de l'*Encyclopædia Britannica* pour la plupart, sont des articles de vulgarisation, où sont clairement exposés les principes et les analyses de l'école psychologique et empirique : d'autres articles sont des articles de polémique, dans lesquels il plaide la cause de l'enseignement philosophique (lisez : psychologique) en Angleterre; enfin des notes critiques toujours écrites avec vigueur et précision, ramènent devant nous les œuvres du logicien Jevons, du moraliste Leslie Stephen, du philologue Max Müller, et bien d'autres.

Evolution and Ethics, and other essays, par Thomas H. Huxley, 1 vol. in-12, Londres, Macmillan, 1894. — Ce nouveau volume d'essais comprend, outre une polémique contre l'Armée du salut et les plans de régénération sociale du général Booth (*social Diseases and Worse Remedies*), et une discussion du livre de H. George, Progrès et Pauvreté (*Capital — The mother of labour*), études dans lesquelles M. Huxley s'élève, avec autant de passion que M. Spencer, contre le socialisme en général, religieux ou irréligieux, — deux études (*Evolution and Ethics, Science and Morals*), dans lesquelles M. Huxley définit, d'une manière assez

complète, sa position philosophique. Comme M. Spencer, M. Huxley est naturaliste et évolutionniste; mais, contre M. Spencer, — comme autrefois Calliclès contre Protagoras, M. Huxley insiste sur ce point que la société est un « état d'art », relativement distinct et indépendant de l' « état de nature » — et le progrès, un phénomène transitoire dans le flux perpétuel de toutes choses. Est-ce à dire que M. Huxley tire de ces principes, une sorte d'immoralisme, analogue à la doctrine de la « sophistique » antique ou moderne, de Calliclès ou de Nietzsche? Non, mais il se plaît à rapprocher les conclusions psychologiques de Berkeley et de Hume des vues philosophiques d'Héraclite et de Bouddha, — et la position morale à laquelle il s'arrête est une doctrine de la sagesse, entendue à la manière d'Épicure.

Plato's Republic, the Greek Text, edited with notes and essays, by B. Jowett and Lewis Campbell, 3 vol. in-8, Oxford, Clarendon Press, 1894. — Le premier volume contient le texte du dialogue, le troisième est consacré tout entier aux notes; le deuxième comprend d'abord quatre études de Jowett, fragments que la mort de l'auteur a laissés inachevés, le premier sur le texte des auteurs grecs, les trois suivants consistant en quelques remarques philosophiques sur le mal, sur l'état et l'individu, sur la véracité; suivent les études très complètes de M. Campbell : sur la composition de la *République*, sur la date à laquelle elle doit avoir été écrite, relativement aux autres dialogues, — sur le texte de la présente édition et sur les manuscrits de la *République*; suivent des appendices, principalement grammaticaux (syntaxe et vocabulaire de Platon).

Principes de Logique réelle. N. R. d'Alfonso, broch. in-12, chez Paravia, Rome. — Ce que M. d'Alfonso appelle la Logique réelle, c'est ce qu'on entend d'ordinaire par l'ontologie; ou mieux encore, c'est la construction métaphysique hégélienne. — Prendre conscience des qualités d'un objet, juger qu'il y a un rapport de coexistence ou de succession entre deux objets ou deux parties d'un objet — c'est ce qui constitue la *représentation logique*, dont le résultat est la *notion*; soit ce jugement par exemple : le soleil est lumineux. — Mais prendre conscience qu'il y a une succession nécessaire et progressive entre divers états ou objets naturels, que tels états inférieurs tendent à tels autres, s'expliquent par eux seuls, et à la fois les produisent et en sont produits; juger qu'il y a un rapport de production entre le sujet et les attributs, c'est ce qui constitue la *conception logique*, dont le résultat est le concept; soit ce jugement : cette plante fleurit. « Ici nous voyons le sujet qui crée son attribut, et vit en lui et par lui » (p. 35). « Le mot concept implique une histoire.... Dire concept, c'est dire développement » (p. 57). — De là deux logiques : l'une, la logique classique, qu'on pourrait appeler mathématique et mécanique, et qui échoue à saisir le réel, parce qu'elle se tient au point de vue de la quantité et n'est qu'un jeu stérile de notions. L'autre, celle de Hegel, celle du concept, celle de la qualité, recherche le processus nécessaire et logique, mais non mécanique, de la nature, la loi du développement des choses : on peut l'appeler chimique et organique. — Sans prétendre discuter cette métaphysique, l'inconvénient de confondre ainsi la logique et l'ontologie saute aux yeux; en faisant de la logique, réflexion sur les conditions de la certitude subjective, une théorie des conditions de la certitude objective, on supprime le problème critique, qui est peut-être le problème philosophique fondamental.

Le scepticisme et Gaetano Negri, par J. Morando. Brochure, Milan, Cogliati. — Brochure de polémique, parfois un peu acerbe, où, du point de vue de la philosophie dogmatique, spiritualiste et catholique de Rosmini, l'auteur combat les doctrines associationnistes, idéalistes ou kantiennes dont lui semblent pénétrés les écrits du sénateur Negri, et qu'il confond sous le nom de *subjectivistes*, pour les assimiler au scepticisme par. L'argument le plus sérieux et le moins oratoire de cette attaque est que le doute suppose lui-même une certitude, que la pensée ne peut s'exercer sans s'affirmer elle-même comme véridique; mais l'auteur semble croire qu'il suffit d'admettre cela pour échapper au subjectivisme et établir du même coup l'existence absolue d'un monde extérieur, d'une âme immortelle et d'un Dieu conscient. — A noter que M. Morando parle de Kant comme les faisaient Royer-Collard ou V. Cousin, et en est encore à confondre idéalisme, kantisme et scepticisme.

DEUX DISCOURS PHILOSOPHIQUES

Deux importants discours philosophiques ont été prononcés, au cours du dernier trimestre, l'un à l'Institut, par M. A. Fouillée, l'autre en Sorbonne, par M. Séailles.

M. Fouillée, élu à l'Académie des Sciences Morales et Politiques en remplacement de M. Franck, a saisi cette occasion pour

définir l'idée du progrès en philosophie, et plus particulièrement pour déterminer l'évolution accomplie par la philosophie depuis un demi-siècle. Telle qu'elle est définie dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, elle se confond avec l'histoire de la philosophie : d'où ces deux illusions qu'elle est toujours faite — et qu'elle est toujours tout entière à faire. En réalité la philosophie participe du caractère progressif des sciences, parce qu'elle est intimement liée à celles-ci, parce qu'elle est l'unification et la critique des principes des sciences. Mais les éclectiques ignoraient cette conception de la philosophie, à laquelle Kant, chez les modernes, a donné sa première expression, comme aussi ils ignoraient ces sciences particulières, psychologiques, avec lesquelles, selon M. Fouillée, la philosophie tend à se confondre de plus en plus intimement. Et peut-être attacherions-nous un peu moins d'importance à cette seconde critique de l'éclectisme : la psychologie, histoire des phénomènes de l'esprit humain, n'est qu'une science particulière, un département de la biologie, tandis que la philosophie est l'organisation de toutes les sciences, l'unification de toutes les formes de l'intelligence, de tous les points de vue y compris le point de vue psychologique. Par là tel penseur indépendant, comme A. Comte, conservait sans doute plus fidèlement, ainsi que dans son rapport de 1868, M. Ravaisson le faisait observer, le dépôt de la philosophie traditionnelle que ceux-là même qui l'excommuniaient, V. Cousin, — et M. Franck.

C'est également un discours d'actualité philosophique que le discours prononcé par M. Séailles, directeur des conférences de philosophie, à la séance de rentrée de la Faculté des lettres de Paris; discours excellent de tous points, et dans lequel M. Séailles a répondu, en philosophe, aux critiques dirigées contre l'enseignement de la philosophie dans les lycées. On invoque l'exemple de l'Allemagne : mais l'Allemagne fournit à ses enfants un enseignement moral fondé sur un double dogmatisme, chrétien et national (Christianthum, Germanthum), qui suppose « l'accord de tous les esprits dans l'unité d'une même confession religieuse ». On soutient que l'histoire pourrait suppléer la philosophie, comme un instrument d'éducation morale : mais ni la tradition n'explique tout, ni toute la morale ne tient dans les devoirs du citoyen éclairé : si l'histoire suppose un idéal, c'est à la philosophie qu'il appartient de le fournir. « Enfin, dans les conditions intellectuelles et morales où nous place la démocratie, il est nécessaire, et, ajoute M. Séailles, il est salutaire que les plus hauts problèmes soient ouverts à la discussion. » Dans une société aussi divisée que la nôtre, la tolérance est une vertu nécessaire. « Mais elle cesse d'être une vertu si elle n'est qu'un scepticisme paresseux, si elle ne consiste pas dans ce respect de la croyance d'autrui qui est l'effort moral, où conspire toute l'âme, par lequel on a créé et l'on garde ses propres convictions. » Il est nécessaire que la discipline philosophique prenne la place de l'autorité religieuse affaiblie.

REVUES

Philosophische Monatshefte, XXX Band, Berlin, 1894. — Après trente ans d'existence, les *Monatshefte* disparaissent : leurs articles historiques iront grossir l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*; leurs articles dogmatiques formeront l'*Archiv für systematische Philosophie* : les deux recueils seront unis sous le titre d'*Archiv für Philosophie*.

Parmi les travaux historiques parus en 1894, il faut citer un article de Natorp *sur Socrate* (p. 337) et une série d'articles de K. Vorländer sur les rapports de Kant et de Schiller. Natorp discute le livre de K. Joël : *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Selon Joël, ni Xénophon ni Platon ne nous présentent un Socrate authentique : Aristote seul est une source sûre. Natorp reproche à Joël d'exagérer, avec Aristote, le rationalisme de Socrate : il n'attache aucune valeur au texte de la *Grande Morale* d'après lequel Socrate ne reconnaissait dans l'âme aucun principe irrationnel. Platon, au contraire, a exposé la pure doctrine de Socrate dans des dialogues spéciaux : l'Apologie et le Criton ; ils peuvent servir de critères pour distinguer, dans les autres dialogues, la doctrine socratique de la doctrine platonicienne. — La thèse n'est pas neuve : et elle a déjà été discutée.

Les recherches de Vorländer sur les rapports de Kant et de Schiller semblent plus nouvelles. « La parenté intellectuelle des deux grands idéalistes » est établie par ce fait qu'une lettre de Schiller (19e lettre sur l'esthétique) est copiée littéralement dans un ouvrage inédit de Kant, récemment publié par Vaihinger (p. 57). D'autre part, l'influence de Kant sur Schiller est connue. Dans les articles intitulés *Rigorisme éthique et beauté morale* (p. 225, 374, 234), l'auteur s'attache à montrer que la doctrine de Schiller est le complément nécessaire de la critique de la raison et de la critique du jugement. Kant avait

noté, par sa définition du sublime, le point où la morale pénètre dans l'esthétique ; réciproquement, Schiller, par sa doctrine de la « beauté morale », montre comment l'esthétique pénètre dans la morale : et leur alliance n'est possible que si, comme Kant, on donne du devoir une définition purement formelle. Il semble bien que cette thèse soit conforme à la doctrine kantienne.

On voit que l'*Archiv für Geschichte de Philosophie* n'aura rien à perdre à la fusion des deux Revues.

Que sera l'*Archiv für systematische Philosophie*? Elle conservera, nous en sommes avertis par l'avis qui annonce sa publication, l'esprit libéral des *Monatshefte*. On pouvait y lire, en effet, des travaux de psychologie transcendantale (p. 506) et de psychologie expérimentale (p. 281). Külpe y indique les desiderata de cette dernière école. Il en montre les lacunes et donne des conseils pour l'avenir : se défier des généralisations hâtives, chercher si les méthodes concordent, apprécier les résultats. Ces résultats, d'ailleurs, ne peuvent pas avoir de conséquences métaphysiques : la psychologie expérimentale admet, à ses côtés, une « psychologie métaphysique ».

La métaphysique est représentée par un article de Schuppe (p. 1) qui essaie de justifier le réalisme naïf, « conception naturelle de l'univers » (natürliche Weltansicht), en remarquant qu'un sujet sans objet est aussi inconcevable qu'un objet sans sujet. — Encore faudrait-il voir si ce raisonnement implique que l'objet est extérieur au sujet, comme le croit le réalisme naïf. — L'auteur estime, d'ailleurs, que le réalisme a le tort de prendre pour une chose l'objet de l'esprit : sujet et objet sont deux aspects d'une même réalité, et le réalisme, comme l'idéalisme, repose sur une abstraction. La vérité se trouve dans un phénoménisme absolu. Tel ne serait pas sans doute l'avis de P. Carus qui expose en vers allemands sous un titre ambitieux (de Rerum natura), sa métaphysique connue (p. 307).

Malgré cette variété d'opinions, une tendance générale se manifeste. La logique a la faveur de presque tous les auteurs. Hasserl (p. 159) étudie les faits psychologiques qui servent de fondement à la logique et il donne une distinction intéressante, sinon neuve, de l'intuition et de la représentation. La préoccupation principale est de classer les concepts. Lipps (p. 97) classe les « catégories subjectives dans les jugements objectifs ». Kleinenberg discute longuement une classification des arts et aboutit à une division très compliquée qui repose sur la distinction d'arts inductifs (partant de l'observation de la nature) et d'arts déductifs (partant d'idées *a priori*). Enfin, B. Erdmann écrit une *Théorie de la division des types*. Pour lui, à côté des idées générales qui divisent les objets en classes nettement délimitées, il faut placer des *types* autour desquels viennent se grouper les objets, sans que leurs groupements aient des limites précises. Il n'y a entre certaines choses qu'un « rapport insaisissable » (ein fliessender Zusammenhang) ; ces choses ne peuvent être réunies sous une même idée générale, mais elles peuvent être groupées autour d'un même type. Il y a cinq espèces de types : types schématiques, représentatifs, évolutifs (organismes), linguistiques, historiques (périodes). — Erdmann avoue lui-même que cette classification est fondée sur un « rapport insaisissable » : dès lors, si intéressante soit-elle, on ne voit pas son utilité logique. On peut reconnaître que nos idées établissent entre les objets des catégories trop tranchées : il n'en reste pas moins vrai que, pour enchaîner des idées dans un raisonnement, ou pour appliquer à des objets une loi scientifique, il faut classer idées et objets d'après des définitions précises et des rapports saisissables.

On peut généraliser : toutes ces divisions subtilement cherchées par les collaborateurs de Monatshefte sont intéressantes. Sont-elles fécondes? Kleinenberg termine son travail en disant : « Un système est bon s'il est un programme de travail ». Quel est le programme donné par Kleinenberg, Lipps ou Erdmann? On voit bien l'origine de leurs idées : celles de Erdmann viennent de Kant et de Darwin ; on voit moins bien les fruits de leur pensée. Leur méthode rappelle celle des scolastiques : ils en ont les précieuses qualités, la subtilité, la précision, mais aussi le défaut, la stérilité.

Kleinenberg compare son propre travail à un « herbier » où tous les arts sont méthodiquement rangés. Le dernier volume des *Monatshefte* n'est de même qu'un herbier où les connaissances humaines ont été bien classées, mais où elles se dessèchent. On peut concevoir une « philosophie systématique » plus vivante : et il faut souhaiter plus de vie à l'*Archiv* nouvelle.

Archiv für Geschichte der Philosophie, VII Band, 4 Heft. — Dans ce fascicule, le dernier de la première série de l'*Archiv*, on ne trouve guère que la suite des études de Höffding sur la continuité de la pensée kantienne. La partie la plus intéressante de cette étude est

celle où l'auteur montre que l'influence de Rousseau se fit sentir non seulement dans les idées morales mais dans les idées théoriques de Kant. C'est dans Rousseau que Kant aurait trouvé l'idée de la critique : « les connaissances et les critères négatifs sont plus importants que les connaissances et les critères positifs ». Il est vrai que cette idée n'est pas propre à Rousseau : dans le même passage, Kant cite Socrate avec Rousseau : c'est aussi une idée chère à Descartes : Kant n'a pas subi l'influence de Rousseau, mais il a été heureux de trouver chez lui, comme chez Socrate, des vues conformes à ses propres pensées. Au point de vue moral, Rousseau, séparant nettement la morale de la science, cherchant la dignité humaine ailleurs que dans la raison, semble avoir exercé une influence plus décisive sur la pensée kantienne. Et Höffding montre bien comment Kant part de la distinction de Rousseau. Mais Kant va plus loin, et, tandis que Rousseau s'arrête à une morale du sentiment, Kant dépasse cette doctrine et constitue sa théorie de la raison pratique.

Le même fascicule contient une analyse critique (par Tönnies) du livre de Barth : *die Geschichte der Philosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*.

Enfin, Kretzschmar signale quelques manuscrits de sept lettres de Descartes déjà publiées.

Philosophical Review (année 1894). — Une autre revue, la *Psychological Review*, s'étant consacrée, d'une manière toute spéciale, aux travaux de psychologie, cette partie du domaine philosophique est pour ainsi dire totalement laissée de côté par le *Philosophical Review*, qui ne contient qu'un article de psychologie, sur l'*attention affective*, du professeur E. B. Titchener. Le problème est de savoir si l'on peut faire d'un plaisir ou d'une peine l'objet de l'attention? Cela ne peut, répond M. Titchener, être démontré expérimentalement, mais l'observation interne tend à prouver que nous ne pouvons faire attention à un sentiment de plaisir ou de peine sans le localiser et l'intellectualiser à quelque degré.

Les articles d'histoire de la philosophie sont également en nombre relativement restreint. Mentionnons d'abord l'admirable travail de patience de M. Adickes, sur la *Bibliographie Kantienne Allemande*, dans lequel tous les livres parus en Allemagne depuis Kant, et dans lesquels on relève soit l'influence kantienne, soit une allusion à la philosophie de Kant, sont numérotés et méthodiquement classés. M. Norman Wilde étudie *la relation de Kant à l'utilitarisme* : l'utilité n'est pas absente de la morale kantienne : mais elle en fait partie comme fin, non comme motif de l'action. Et par là elle est justifiée, car ce sont les utilitaires eux-mêmes qui ne peuvent répondre à la question : pourquoi l'utilité générale doit-elle être poursuivie? — M. W. B. Elkin étudie la relation des deux ouvrages philosophiques de Hume, le *Treatise* et l'*Enquiry*, et conclut que malgré des différences de détail, des omissions et des additions, un ton moins dogmatique dans le second ouvrage, pourtant la position philosophique de Hume est restée la même de l'un à l'autre, — mais que d'autre part, la lecture des deux livres et le contrôle de l'un par l'autre est nécessaire : Kant n'a connu que l'*Enquiry*, et n'a vu chez Hume qu'un agnostique et un positiviste, alors qu'au fond Hume est purement sceptique. — Enfin deux articles, l'un du professeur S. W. Dyde, sur *la conception de la liberté chez Hegel*, l'autre du professeur S. Watson, sur *le problème de Hegel*, sont des articles de discussion et d'interprétation, plutôt que d'érudition historique, — L'individu, nous dit M. Dyde, s'il veut être libre, doit non seulement comprendre, mais récréer la réalité absolue : or c'est là un développement de la philosophie de Hegel qui n'est pas chez Hegel; et M. Watson après avoir insisté sur les origines historiques de l'Hégélianisme, s'attache, pour mettre en lumière la valeur actuelle du système, à discuter, par une argumentation hégélienne, la théorie spencérienne de l'inconnaissable (l'être identique au non-être) et l'associationnisme de Mill (la contradiction d'une série infinie d'états de conscience.)

Mais la plus grande partie des études publiées dans le *Philosophical Review* sont des études de métaphysique et de philosophie spéculative. Plusieurs sont consacrées au problème de la liberté et de l'obligation morale. *Sommes-nous des automates conscients?* se demande le professeur S. Seth, et il répond : non, parce que 1° la loi de conservation de l'énergie ne s'applique pas à la conscience, qui d'autre part ne peut être conçue comme un simple épiphénomène; 2° le mécanisme ne s'applique pas à l'organisation biologique, qui n'est pas un pur phénomène mécanique; 3° au point de vue psychologique, le moi n'est pas une simple succession d'états de conscience, mais une unité active; 4° la conciliation de la causalité physique et de la causalité du moi n'est pas impossible; elle n'a seulement pas encore été faite. — Au contraire, le professeur Kant Thilly, sous ce titre : *la Liberté de la*

volonté, établit contre le déterminisme mécaniste (Münsterberg), contre l'indéterminisme (James Ward, Martineau) et contre la théorie métaphysique de la liberté (Schopenhauer et Green) un déterminisme psychologique analogue à celui de M. Fouillée. — Le professeur J. Schurmann (la conscience de l'obligation morale) distingue entre les obligations morales, qui sont des données sociales, et le sentiment de l'obligation, invariable et intérieur à l'individu; il fait, en bon éclectique, la part de la vérité contenue dans les trois principales théories de ce sentiment : intuitionniste, empiriste, théologique. Au contraire l'article de M. Alfred L. Hodder (la moralité idéale : *The Morality that ought to be*) est un article sceptique. Une moralité idéale est inconcevable, car ou l'on entend par le bien ce qui est adapté à la satisfaction de nos besoins, et en ce sens le bien en soi est inconcevable : c'est un bien général qui doit être à la fois la somme de tous les biens particuliers et la négation de tous, en tant que particuliers (l'un aime les tableaux, l'autre les chevaux : comment comparer?) — ou l'on entend par le bien ce qui est adapté à la satisfaction de certains besoins, réputés supérieurs aux autres : mais pour déterminer ces besoins supérieurs, il n'est d'autre critérium que le goût individuel. — En résumé, la morale n'est qu'un art comme la logique, comme l'hygiène, et l'obligation morale, qu'une obligation hypothétique : je ne suis pas obligé de préférer un précepte moral à un précepte d'hygiène. — Enfin, le professeur J. P. Gordy (le critérium (*test*) de la croyance) et le professeur A. Seth (Epistemologie et Ontologie — suite d'une interminable discussion), plaident en faveur de ce qui ressemble fort à une nouvelle philosophie écossaise.

Mais le plus remarquable sans conteste des articles contenus dans la revue, est celui que le professeur J. Royce intitule *le Monde extérieur et la Conscience sociale*, article qui fait songer aux théories de M. Tarde, dont le nom est mentionné par M. Royce, et à celles de M. Bergson, qui paraissent ignorées de l'auteur de l'article. Malgré un début modeste, c'est bien une théorie générale de l'idée d'extériorité que nous propose M. Royce. L'intérieur, c'est l'incommunicable et l'indéfini; l'extérieur, c'est ce qui est *défini* pour les besoins de la vie sociale. — « Toute chose doit occuper un lieu défini », est un principe vrai des choses externes, non internes (nous définissons le lieu d'un arc-en-ciel tant que nous croyons à sa réalité objective; nous cessons de le définir lorsque nous distinguons dans l'arc-en-ciel, entre l'apparence psychologique et la réalité physique, sur laquelle seule il peut y avoir accord entre nous et les autres hommes. — Le principe de Renouvier : « Tout ce qui est doit être déterminé » est vrai de l'objectif et du social, sans (d'ailleurs impliquer la thèse du finitisme), non du subjectif (nous ne *sentons* pas un nombre déterminé de dents dans une roue qui tourne, mais nous savons qu'il faut que ce nombre soit déterminé, pour les besoins de la vie sociale. — Le principe : « Tout mouvement se fait dans une direction déterminée » est vrai de l'univers spatialisé de la conscience sociale : mais il est tels phénomènes (sensations subjectives, étourdissement) où nous avons la sensation d'un mouvement, sans que la direction de ce mouvement soit définissable. — Enfin non seulement c'est par le langage que nous acquérons la plus grande partie de nos idées, mais nous ne connaissons notre propre personnalité que par réflexion, par son analogie avec les autres personnalités; nous disons : Tu es toi, avant de dire, avec Fichte : Je suis moi.

Ainsi, conclut M. Royce, peut s'édifier une nouvelle « déduction des catégories ». « Essentiellement, l'unité kantienne de l'aperception et l'unité de l'expérience ne sont rien que l'unité constamment présupposée de notre conscience individuelle et intérieure ». Le dualisme de l'intérieur et de l'extérieur est-il d'ailleurs irréductible? Non, et la solution doit s'en faire dans le sens de l'idéalisme, non du réalisme. Mais, selon l'observation de Hamilton, il est de la nature d'une bonne théorie de la connaissance de ne pas être philosophiquement satisfaisante : surmonter le dualisme appartient non à la théorie de la connaissance, mais à la philosophie.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

ESQUISSES DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

DEUXIÈME SÉRIE

Préface [1].

En présentant au public français la première série de ces *Esquisses* [2], je comptais sur l'amour de la clarté et de la précision qui a toujours caractérisé l'esprit français. Cependant je ne crois pas avoir réussi à me faire comprendre. La cause en est peut-être en ce que ce premier recueil est trop incomplet pour donner une idée suffisante de ma manière de voir. La philosophie de la nature y est trop peu représentée et c'est pour combler cette lacune, dans la mesure de mes forces, que je me suis décidé à publier cette seconde série [3] consacrée plus particulièrement à la philosophie de la nature.

1. Quelques lecteurs de la Revue ont témoigné le désir de voir publier le Recueil d'articles inédits dont j'ai parlé dans mon étude sur la vie et la philosophie d'A. Spir (mars 1892). La Direction veut bien me permettre de les contenter. J'ai fait connaître les raisons pour lesquelles j'avais cru devoir détourner le philosophe russe du projet de donner cette seconde série de ses *Esquisses*, et les regrets que j'en avais eus depuis sa mort. Cette publication, en réparant mes torts, contribuera, je l'espère, à faire mieux apprécier la doctrine dont cette Préface résume une fois de plus la méthode et l'esprit. Mademoiselle Hélène Spir a bien voulu me prêter les manuscrits français de son père, dont je ne suis ainsi, comme pour la *Première série*, que l'éditeur; je la prie d'agréer tous mes remerciements.

A. Penjon.

2. Cette série, publiée en 1887, chez M. Alcan, contient les articles suivants : I. Considérations sur le but et l'objet de la philosophie. — II. Suite du même sujet. — III. De la liberté morale. — IV. Rapports de l'âme et du corps. — V. La vie individuelle et la vie sociale. — V. La norme de la pensée. — Résumé.

3. Voici le sommaire de cette seconde série : I. De la nature des choses. — II. Le sens commun et la philosophie. — III. Du rôle de l'idéalisme en philosophie. — IV. Du principe agissant de la nature : 1° La force n'est rien d'individuel; 2° Le principe du changement ou du devenir; 3° Le principe de l'ordre dans la nature; 4° La finalité dans la nature; 5° La signification et l'évolution

Le lecteur français se sentira avec moi sur un terrain familier quand il saura que je n'ai fait que renouveler la tentative de Descartes de remettre tout en question et de ne reconnaître comme vrai que ce qui se présenterait avec le caractère d'une certitude parfaite. Le procédé qu'il faut employer dans une telle entreprise est tout indiqué à l'avance, car il ne peut y en avoir deux : on doit, en premier lieu, rechercher et constater soigneusement tout ce qui possède une certitude et une évidence immédiate et, ensuite, en déduire les conséquences nécessaires, sans dévier de la voie tracée par la logique. En appliquant cette règle rigoureusement, on aboutit à une doctrine dont chaque partie repose sur le témoignage direct des faits et dont toutes les parties ont entre elles une liaison logique, d'où, comme résultat, la clarté, la certitude et l'harmonie de la pensée.

A mon grand regret, je n'ai pas pu donner en français une exposition systématique et détaillée de cette doctrine. J'ai dû me borner à quelques articles détachés, écrits même sans plan d'ensemble, au gré de l'inspiration du moment. Toutefois, un lecteur attentif de ces deux séries d'esquisses pourra saisir sans difficulté les points essentiels de ma manière de voir et, entre eux, la liaison logique que je me suis surtout efforcé de mettre en lumière. Mais il y faut une condition indispensable, c'est de se demander : telle chose est-elle vraie ou non? ce qui est bien différent de la question : telle chose est-elle ou n'est-elle pas explicable? Le désir d'expliquer les choses en a bien souvent empêché et même faussé la connaissance. On me concédera, du moins, que les procédés qui servent à établir et à constater la vérité des faits sont indépendants de la question de savoir si ces faits peuvent être expliqués ou non. On ne m'en voudra donc pas, je l'espère, si je prie le lecteur d'examiner mes affirmations au point de vue, d'abord et uniquement, de leur vérité ou de leur fausseté. Il les examinera ensuite, si cela lui convient, à d'autres points de vue.

Il s'agit cependant ici d'une question si importante que je crois devoir ajouter encore quelques remarques. Le plus grand reproche qu'on ait fait à ma doctrine c'est qu'elle reconnaît dans la réalité un *dualisme* et qu'elle nie la possibilité d'une explication méta-

de la vie. — V. La norme de la pensée et l'enchaînement des choses. — VI. Essai sur le fondement de la religion et de la morale : 1° La preuve ontologique; 2° Le rapport de l'absolu et du conditionné ou du monde physique; 3° Le fondement de la morale; 4° Remarques sur la liberté; 5° Qu'est-ce que la religion? 6° Remarques sur l'origine et la fin des choses. — VI. De l'immortalité.

physique des choses. Je répondrai à cela qu'on doit nécessairement choisir entre ces deux buts : la connaissance vraie, ou l'explication métaphysique de ce qui est. Si l'on se propose le premier but, sans s'en laisser distraire par aucune considération, on peut parvenir à connaître les choses telles qu'elles sont réellement, à comprendre la loi fondamentale de la pensée et à découvrir la base rationnelle de la morale et de la religion. Mais on doit alors renoncer à l'explication métaphysique des choses, parce que l'on constate une opposition absolue entre la norme et l'anomalie et, par conséquent, l'impossiblité absolue de déduire celle-ci de celle-là. Si l'on préfère au contraire se proposer l'autre but, on se jette sur un semblant quelconque d'explication qui donne à l'esprit une satisfaction purement imaginaire. Et encore à quel prix obtient-on cette satisfaction? En faussant la vue des choses, en méconnaissant la loi de sa propre pensée, et en privant de tout fondement rationnel la religion et la morale!

La vraie connaissance des choses ne peut être acquise sans la conscience élémentaire qu'il y a une opposition absolue entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, et cette opposition exclut nécessairement le *Monisme*. Sans cette opposition, l'on ne pourrait rien nier, rien condamner; aucun jugement, ni logique, ni moral, ne serait possible. En fait, tout homme juge, affirme et nie, condamne et loue parce que tout homme suppose, d'une manière inconsciente, une opposition absolue entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal. Ce manque d'une conscience claire n'a pas même empêché la constitution de toutes les sciences, la philosophie exceptée, la science des premiers principes. En philosophie, en effet, quand on méconnaît les premiers principes de tous les jugements, on tombe de toute nécessité dans une confusion inextricable. Mais comme la plupart des hommes se meuvent dans les contradictions logiques avec une aisance parfaite, comme la contradiction logique est même, pour ainsi dire, leur élément naturel, ils ne se doutent pas de la confusion qui règne dans leur esprit. J'espère en fournir des preuves suffisantes dans les articles qui suivent.

Sans la connaissance vraie des choses, cependant, comment l'homme pourrait-il remplir sa mission en ce monde, parvenir à la maturité d'esprit, obtenir enfin l'empire sur soi-même?

Genève, février 1888.

A. Spir.

PREMIER ARTICLE

DE LA NATURE DES CHOSES

« S'étonner, c'est le commencement de la philosophie », a dit Platon ; or les raisons de s'étonner, en ce monde, ne manquent pas. Ce qui frappe d'abord le spectateur qui le considère, c'est sa grandeur et la prodigieuse diversité des objets qu'il renferme. La terre qui nous porte et dont nous sommes issus par le corps, n'est qu'un point dans l'immensité de l'univers; à la distance d'Uranus ou de Neptune, elle ne serait plus visible à l'œil nu, et en dehors de notre système solaire, elle ne compte plus, pour ainsi dire. L'homme n'est à son tour que comme un point sur la terre; à la distance de quelques kilomètres il cesse d'être perceptible, et un rien suffit pour le faire périr. Comment ne se sentirait-il pas écrasé par la contemplation du monde? Cependant on remarque, en y regardant de plus près, que la disproportion n'est pas en réalité aussi grande qu'elle le semble à première vue. Si petit que l'homme paraisse, il n'en a pas moins mesuré les espaces célestes, pesé les astres et calculé leurs mouvements; la grandeur matérielle n'est donc pas de nature à lui en imposer. Bien au contraire, il porte en lui de quoi s'élever au-dessus de toute chose mesurable et matérielle : c'est le sentiment qu'une grandeur quantitative est toujours relative, que ce qui paraît grand à un point de vue peut paraître petit à un autre, en sorte que l'univers se trouve, en un sens, moins grand que l'homme qui l'observe et le juge. Dira-t-on, en effet, que cet univers est infini? Cette expression n'a pas de sens; car l'infini véritable réside uniquement dans la notion que toute grandeur donnée peut être augmentée et que cette augmentation peut être continuée sans fin, c'est-à-dire qu'aucune grandeur donnée ne peut être infinie. Si donc il y a un infini quelque part, c'est dans la pensée de l'homme, et non dans l'univers physique.

Il en est de même pour l'autre motif d'étonnement : la diversité

des choses de ce monde. Quelque multiples et diverses qu'elles soient, toutes ces choses ne se laissent pas moins ramener à deux types généraux : le corps et le moi, ce dernier étant aussi désigné sous le nom d'esprit ou de sujet connaissant; en d'autres termes, il n'y a, dans ce monde, que des corps dans l'espace, d'une part, et, de l'autre, des êtres semblables à nous, qui sentent, qui veulent et qui pensent d'une manière plus ou moins parfaite, ou plutôt imparfaite. Et quand on regarde à quoi tient cette différence ou dualité fondamentale, on voit qu'elle a sa cause dans le fait que nous avons deux genres d'expériences, l'une intérieure et l'autre extérieure. Les corps ne sont, à le bien prendre, que des objets extérieurs à nous, autres que nous. Aussi la diversité de ces corps, si grande en apparence, s'évanouit-elle à l'examen : tout ce que nous savons du monde extérieur se réduit à nos propres sensations de lumière et de couleurs, de sons, d'odeurs, de saveurs, d'impressions tactiles et musculaires. C'est un contenu que nous portons en nous-mêmes et que nous retrouvons par conséquent toujours et partout; partout et toujours, en effet, nous ne pouvons percevoir que ces mêmes sensations.

Ces considérations préliminaires suffisent déjà pour suggérer la pensée que l'homme ou, en général, le sujet connaissant n'est pas, en ce monde, un agent aussi insignifiant qu'il le paraît au premier abord. S'ensuit-il qu'il n'y ait plus de raisons de s'étonner? Bien loin de là; seulement les vraies raisons d'étonnement sont d'une autre nature. Le vrai motif de surprise n'est pas la supériorité, mais au contraire l'infériorité de ce monde en comparaison de notre pensée ; ce n'est pas son immensité ou sa diversité, mais le grand nombre d'anomalies qu'il présente. Si le monde où nous vivons est incompréhensible ou inexplicable, ce n'est pas parce qu'il est trop vaste ou trop varié, mais parce qu'il est rempli de mal, parce qu'il repose sur une simple apparence, en un mot, parce qu'il renferme des choses qui ne devraient pas être ou qui n'ont pas le droit d'exister. C'est là le motif d'un étonnement vraiment philosophique.

Les animaux ne s'étonnent de rien, si ce n'est de quelque apparition imprévue et insolite; ils ne sentent pas le besoin d'expliquer les choses. Les hommes incultes ne s'étonnent aussi qu'à la vue de ce qui est rare ou extraordinaire. Ce qui leur est familier, ils ne s'en émerveillent point, non pas parce qu'à la manière des animaux ils ne sentent pas le besoin d'expliquer les choses, mais parce qu'ils se satisfont avec les explications qu'ils ont trouvées à peu de frais ou

qu'ont inventées leurs ancêtres; leurs systèmes d'explication constituent les mythologies. On peut dire, d'une manière générale, que plus un homme est facile à contenter en fait d'explications, moins il possède le véritable esprit philosophique, et moins il se doute de la véritable nature des choses. Quand on a, au contraire, une vue tout à fait claire de cette nature, on peut se convaincre qu'elle n'est pas susceptible d'être expliquée. Aussi le vrai but de la philosophie est-il non pas d'expliquer les choses, mais de les constater seulement, telles qu'elles sont en réalité. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, je m'efforcerai d'atteindre à une exacte constatation des faits et des conséquences logiques qui en découlent.

I

Si un chimiste prend une goutte d'eau de mer et l'analyse, il peut arriver par là à connaître la composition de la mer tout entière. De même, en analysant quelques faits bien choisis, il est possible de découvrir la nature ou la constitution des choses de ce monde en général. Le phénomène de la vision nous offre l'exemple d'un de ces faits caractéristiques. Analysons-le.

Nous avons deux yeux et chaque œil voit les objets séparément. Il y a donc toujours deux impressions visuelles quand nous voyons un objet, les deux yeux ouverts et dans les conditions normales; néanmoins nous voyons d'ordinaire les objets simples, sans dédoublement. La dualité des sensations ou impressions visuelles est comme supprimée par la conviction de l'esprit que l'objet, qui est double pour le sens de la vue, est un ou simple pour le sens du toucher qui donne des informations plus sûres. Ce fait qu'il y a toujours deux impressions dans la vision d'un objet devient encore plus évident par l'emploi du stéréoscope. On place deux images dans le stéréoscope et l'on n'en voit qu'une. On objectera, peut-être, que les deux sensations se fondent en une seule quand nos yeux sont impressionnés d'une certaine façon, conforme à la vision habituelle. Il importe donc de mettre la dualité des sensations visuelles hors de doute, et il existe heureusement un fait qui nous permet d'acquérir sur ce point une certitude parfaite.

Un mélange de couleur blanche et de couleur noire donne la couleur grise; quand on peint la moitié d'un cercle en blanc et l'autre

en noir et qu'on le fait tourner rapidement, on voit un cercle gris. Si donc on peignait une des images du stéréoscope en blanc et l'autre en noir, et que les sensations se fondissent en une seule, on aurait une image grise; or l'expérience montre qu'il n'en est pas ainsi; on a alors, en effet, au lieu d'une image grise, une image brillante alors même que le papier est terne et rugueux [1]. Cette expérience met hors de doute que, quand nous voyons un seul objet avec les deux yeux, il y a toujours deux impressions visuelles distinctes qui ne se fondent jamais ensemble, mais dont la dualité est comme supprimée pour notre conscience, en sorte qu'elle est pour nous comme si elle n'était pas. Or de ce fait découlent évidemment les conclusions suivantes :

1° Il y a dans la perception deux choses : les sensations et la conscience ou l'idée que nous avons de ces sensations. Les sensations sont donc des objets réels et distincts des idées que nous en avons.

2° Il existe entre nos sensations et notre idée, ou notre manière de les percevoir, un *désaccord logique*, puisque deux sensations visuelles en nous apparaissent comme un seul objet hors de nous.

Mais en considérant les choses de plus près, nous constatons que sur ce désaccord logique entre nos sensations et leur perception, intervient un accord que j'appellerai *organique*. Nous voyons, en effet, que les deux impressions distinctes que nous avons d'un objet rapproché nous donnent l'impression immédiate de sa corporéité et en rendent possible la vision stéréométrique.

C'est encore l'emploi du stéréoscope qui nous sert à éclaircir ce fait. On met dans le stéréoscope deux images planes, dépourvues de relief, et l'on y voit une seule image, une image en relief. La dualité des images, quoique supprimée pour notre conscience, contribue à produire l'impression du relief ou de la corporéité. Les sensations des deux yeux sont organisées de manière à produire la vue d'un seul objet matériel ou stéréométrique; en d'autres termes, il y a un accord organique entre nos sensations visuelles et notre manière de les percevoir comme des corps dans l'espace.

La vision présente encore un fait bien caractéristique de même genre; il faut aussi le prendre en considération. Les objets que nous voyons paraissent plus ou moins grands suivant la distance où ils se trouvent par rapport à nous. Et nous trouvons encore ici un désac-

1. V. Helmholtz, *Populäre Wissenchaftliche Vorträge*, 2e Heft, p. 80.

cord logique et un accord organique entre les objets de notre vision et notre manière de les voir.

Si ce que nous voyons était réellement un corps dans l'espace, ce corps, conservant la même grandeur à toutes les distances, devrait nous paraître en soi partout également grand. Car si l'on perçoit vraiment un objet, on le perçoit tel qu'il est et l'on doit, par conséquent, le voir avec la même dimension tant qu'il conserve la même dimension. Le fait que les corps, au contraire, nous paraissent plus ou moins grands suivant la distance prouve donc en toute évidence que nous voyons réellement non des corps, mais nos propres impressions qui nous apparaissent comme des corps dans l'espace, et qu'il y a par conséquent un désaccord logique entre les objets véritables de notre vision et notre manière de les voir.

Mais ici encore, sur ce désaccord logique entre les objets et la perception de ces objets, intervient un accord organique ; c'est précisément, en effet, la variation dans la grandeur des objets vus qui sert à en déterminer la distance et la position dans l'espace. Ce fait est tellement propre à dérouter l'esprit, que même des penseurs assez clairvoyants — comme Reid et ses disciples, entre autres Hamilton — en ont tiré la preuve que nous voyons, en vérité, directement les corps situés hors de nous. Mais cette opinion est condamnée par tous les autres philosophes, aujourd'hui où l'on sait que les sensations visuelles sont produites non par des corps situés hors de nous, mais uniquement par des affections des nerfs optiques eux-mêmes.

Nous avons une preuve expérimentale fort simple de ce fait, c'est que nos impressions visuelles peuvent être modifiées par une action exercée sur nos yeux. On n'a qu'à faire subir une pression à l'œil, et tout le champ de la vision se déplace. Il s'ensuit évidemment que ce que nous voyons ce n'est pas un monde d'objets extérieurs qui ne pourraient pas être déplacés par une pression exercée sur l'œil, ce sont nos propres sensations visuelles. Aussi les penseurs de notre temps sont-ils disposés à croire que nos sensations visuelles sont de simples effets, de simples signes des objets extérieurs et que ces objets ne peuvent qu'être inférés de leurs effets. Mais cette manière de voir est elle-même trop évidemment contraire aux faits pour que nous puissions l'admettre.

La vérité est que nos sensations visuelles sont organisées de manière à nous apparaître en même temps comme des corps et

comme des effets, des signes des corps; cette ambiguïté est le triomphe de l'apparence naturelle, et c'est seulement en la pénétrant qu'on peut véritablement s'élever au-dessus de cette apparence.

Bien que nos sensations soient organisées de manière à pouvoir être perçues comme des corps dans l'espace, comme des substances, elles ne sont ni des substances ni des corps, et pour se les représenter comme des corps ou des substances notre esprit doit y mettre beaucoup du sien. Aussi, à la réflexion, apparaissent-elles comme fort différentes de ce qu'elles semblent être, et l'on est alors conduit à supposer qu'elles ne sont que des signes à l'interprétation desquels nous devons en définitive la connaissance des corps. Il est aisé de voir combien cette supposition est fausse. Si, en effet, les corps ne pouvaient être perçus immédiatement, s'ils nous étaient, par conséquent, inconnus en soi, aucune interprétation de leurs effets pris pour signes ne pourrait jamais nous les faire connaître. Les sensations ne pourraient être pour nous les signes des objets extérieurs, et nous ne pourrions conclure des uns aux autres, que si nous connaissions les rapports de nos sensations avec les objets extérieurs, et pour connaître ces rapports il faudrait évidemment connaître les objets extérieurs eux-mêmes. Sans cela, en regardant même comme vraie l'opinion que nos sensations sont produites par des objets extérieurs, qu'elles sont, en ce sens, des signes de ces objets, ces signes ne seraient pour nous que comme les caractères d'une langue inconnue, d'une langue dont nous n'aurions pas la clé; aucune interprétation n'en serait possible et l'existence du monde extérieur ne serait pour nous que la plus vague et la plus incertaine des hypothèses. Mais, en réalité, il en est tout autrement : nos sensations sont des signes de ces mêmes corps que nous percevons dans nos sensations. Le fait que les corps nous paraissent plus ou moins grands suivant la distance en est la preuve manifeste; la grandeur perçue par la vue est un signe de la distance des corps uniquement parce que nous percevons par la vue les corps eux-mêmes et immédiatement aux lieux précis qu'ils occupent dans l'espace. Nos sensations visuelles nous apparaissent donc en même temps comme les corps eux-mêmes et comme de simples signes des corps. C'est pourquoi les uns croient, comme Reid, que nous percevons immédiatement les corps mêmes, tandis que d'autres croient, au contraire, que notre perception immédiate nous fournit seulement des signes. Ces

deux croyances sont à la fois vraies et fausses; on a, des deux côtés, tort et raison.

Pour mieux nous faire entendre sur ce point décisif, considérons un objet particulier, par exemple, le soleil. Nous voyons le soleil lui-même, ce même soleil qui est éloigné de nous de tant de millions de lieues, car nous voyons tous le même soleil et l'on a pu mesurer la distance qui le sépare de la terre. Mais, en même temps, ce que nous voyons c'est seulement un disque lumineux, assez petit, qui ne peut être que le signe de l'astre immense et si prodigieusement éloigné; le soleil est donc à la fois perçu et inféré. Et voici une preuve bien claire de la vérité de cette assertion : la distance qui nous sépare du soleil ne peut être qu'inférée, elle ne peut pas être perçue immédiatement; mais nous ne pouvons l'inférer que parce que nous voyons le soleil immédiatement au lieu précis qu'il occupe dans l'espace; pour inférer, en effet, la distance du soleil, il faut mesurer sa parallaxe qui a son point de départ dans le soleil lui-même. Cependant nous pouvons constater expérimentalement que ce que nous voyons sous le nom de soleil est une simple sensation visuelle, puisque toute action exercée sur nos yeux modifie notre vision du soleil. Il faut donc reconnaître que nos sensations visuelles sont organisées de manière à apparaître en même temps comme des corps et comme de simples effets, de simples signes des corps. Si la sensation que nous avons du soleil est pour nous un signe du soleil, si nous pouvons en inférer la grandeur, la distance et les autres qualités de cet astre, c'est uniquement parce que, dans notre sensation, nous percevons immédiatement le soleil lui-même au lieu précis qu'il occupe dans l'espace.

En somme, s'il y a un désaccord logique entre nos sensations et notre manière de les percevoir comme des corps dans l'espace, et si ce désaccord ne peut réellement pas être supprimé, il y a cependant un accord organique entre ces mêmes sensations et notre façon de les percevoir; j'entends par là que nos sensations sont organisées de telle sorte que nous pouvons reconnaître en elles un monde des corps, le même pour tous les sujets connaissants, et invariable dans ses éléments primordiaux; ni la quantité, en effet, ni la nature de la matière ne sont sujettes au changement. Cette organisation implique un accord entre les sensations des différents sens, tel que les sensations d'un sens nous servent de signes des expériences que nous avons faites avec un autre sens; les sensations de la vue,

notamment, sont des signes des expériences faites par le toucher.

Le toucher paraît être le sens du solide par excellence; pour la plupart des esprits, c'est lui qui fournit, de la réalité d'un monde extérieur, la preuve irrécusable que la vue seule semble incapable de donner. Tout le monde, en effet, comprend qu'il y a quelque chose de louche dans le fait que nous pouvons voir et, par conséquent, atteindre et, pour ainsi dire, palper immédiatement d'une manière quelconque des corps situés loin de nous, à plusieurs kilomètres, et même à des milliers et à des millions de lieues. Par la vue, nous sortons de nous-mêmes et voyageons dans l'espace tout en restant où nous sommes, ce qui est logiquement contradictoire et fait que la vision toute seule ne peut pas prétendre à une vérité absolue. On a recours alors au toucher; les données de la vue, dit-on, sont contrôlées et corroborées par les indications de ce sens qui est bien autrement sûr. Les objets que nous voyons, nous pouvons aussi, dans bien des cas, les toucher, et là se trouve le critérium infaillible de leur réalité objective. Une réflexion très simple suffit pour faire évanouir cette solidité apparente des données du toucher.

Qu'est-ce qui entre en contact avec les corps? La main, et, en général, l'épiderme. Et où est le siège de la sensation et de la perception du contact? Dans le cerveau. On ne peut donc pas dire que *nous* touchons les corps, car autre chose est ce qui les touche et autre chose ce qui sent et perçoit l'attouchement. Si même la main pouvait recevoir des empreintes immédiates des qualités propres et authentiques des corps, elle ne pourrait pas les transmettre à la perception, parce que les qualités des corps ne peuvent pas, pour ainsi dire, se promener en dehors des corps. Le fait vrai est donc que le sens du toucher ne nous fournit, comme tous nos autres sens, que de simples sensations. Mais le fait apparent est que le toucher nous fait connaître les corps eux-mêmes; l'attouchement d'un objet par la main nous donne l'intuition immédiate de sa figure, de sa grandeur, de sa consistance, de l'état de sa surface. On voit que pour le toucher comme pour la vue, ce sont nos propres sensations qui nous apparaissent en manière de corps dans l'espace.

Il y en a encore une autre preuve décisive; c'est que le sens du toucher est comme tous les autres, lui aussi, sujet aux illusions et aux hallucinations. Je n'en citerai que l'exemple le plus simple et le plus connu; si l'on touche une petite boule avec deux doigts croisés, on sent distinctement deux boules au lieu d'une. Comme il n'y a

qu'une boule, il est évident que ce sont nos propres sensations tactiles qui nous apparaissent comme deux boules dans l'espace.

Mais l'ambiguïté que nous avons constatée à propos de la vue, prend un caractère encore plus subtil dans le toucher. En effet, il y a encore moins de ressemblance entre nos sensations tactiles ou musculaires et les corps que nous connaissons par leur moyen qu'entre les sensations visuelles et les corps vus. La vue nous apprend presque immédiatement la figure des corps; la lumière et les couleurs que nous voyons sont aussi des qualités des corps vus eux-mêmes, quoique la science physique soit obligée de le nier [1]; mais les sensations tactiles et musculaires ont un caractère si peu prononcé et ressemblent si peu en elles-mêmes à des substances — bien qu'elles soient en réalité très propres à être représentées comme étendues dans l'espace, — que, pour la plupart des théoriciens, elles sont de simples effets des objets extérieurs, des signes dont l'interprétation par l'esprit nous donne la connaissance des corps.

Mais les philosophes et les savants qui admettent cette manière de voir n'ont pas assez bien examiné les faits. D'après leur hypothèse, les corps que nous touchons de nos mains nous seraient inconnus en soi; ils seraient situés en dehors de notre expérience; nous n'en connaîtrions jamais que les effets en nous. Notre propre corps, qui est exactement de même nature que les autres corps, nous serait donc inconnu en soi, lui aussi, et, se trouvant hors de la portée de notre expérience, ne serait qu'un simple objet de conjecture! Voilà ce que personne assurément ne voudrait affirmer en termes exprès. En réalité, les corps nous sont immédiatement connus par la perception; ce ne sont pas des signes du corps que nous tou-

1. C'est une nécessité bien fâcheuse pour la science physique que l'obligation d'enseigner que les corps sont invisibles en soi, que la lumière et les couleurs ne sont pas des propriétés, ne sont pas même des effets immédiats des corps situés en dehors de notre organisme, mais qu'elles sont produites par l'action des nerfs optiques, alors que, en fait, la science physique n'existerait pas si nous ne voyions pas directement, comme je l'ai montré plus haut en me servant de l'exemple du soleil, les choses même éloignées. Mais cette contradiction logique tient à la nature illusoire de nos perceptions et ne peut être éliminée ni de l'expérience ni de la science expérimentale. On l'a dissimulée sous une ambiguïté de langage, en donnant le nom de *lumière* non seulement à la lumière que nous voyons et qui est notre propre sensation, mais aussi au mouvement vibratoire de l'éther, qui n'a en soi rien de lumineux, et qui cause l'excitation des nerfs optiques par laquelle est produite en nous la sensation de lumière. La vérité, et une vérité incontestable, est que nous voyons toutes choses par la lumière intérieure, et que la lumière extérieure ne pourrait rien rendre visible, même si elle était lumineuse, ce qui n'est pas le cas.

chons et palpons, mais les corps eux-mêmes, et ceux-ci, bien loin de nous être inconnus en soi, sont précisément ce que nous connaissons dans la perception par la vue et le toucher. Car ce sont nos propres sensations, comme je l'ai prouvé plus haut par le témoignage des faits, nos sensations visuelles, tactiles et musculaires qui nous apparaissent comme des corps dans l'espace, bien qu'elles ne soient pas des corps, à la vérité, et semblent être, à la réflexion, bien différentes des corps.

Cette assertion est encore confirmée par la nature de l'accord ou de la concordance qui existe entre nos perceptions tactiles et nos perceptions visuelles. Nous pouvons voir et toucher le même objet, c'est-à-dire qu'il y a un accord entre les sensations de la vue et du toucher en tant que représentées comme un objet dans l'espace, quoiqu'elles ne soient pas un seul et même objet, et moins encore un objet dans l'espace. Si ce que nous voyons et ce que nous touchons était réellement un seul et même objet, on reconnaîtrait dans la perception visuelle et dans la perception tactile immédiatement aussi leur identité et leur unité comme de deux faces du même objet. Mais il n'en est rien et, au contraire, les aveugles-nés qui ont recouvré la vue par suite d'une opération, éprouvent quelque difficulté à identifier leurs perceptions tactiles et leurs perceptions visuelles, à reconnaître qu'ils voient les objets mêmes que le toucher leur a fait connaître. Leurs perceptions visuelles leur semblent d'abord sans liaison et sans concordance avec leurs perceptions tactiles, et c'est seulement une expérience répétée de cette concordance qui la leur fait reconnaître définitivement. Il est donc clair que si nos perceptions visuelles et nos perceptions tactiles s'accordent en fait entre elles et peuvent être représentées comme un seul et même objet dans l'espace, cet accord organique n'en implique pas moins un désaccord logique entre nos sensations et notre manière de les percevoir comme des objets dans l'espace.

Je crois avoir assez montré quel est le caractère subtil et équivoque de l'apparence naturelle. On y découvrira sans peine la raison qui a empêché les psychologues d'expliquer la perception, quelques peines qu'ils se soient données pour y réussir. Toutes les théories de la perception extérieure sont restées impuissantes à rendre compte des faits, parce qu'on a mal étudié jusqu'à présent les faits *eux-mêmes* et qu'on n'a pas remarqué cette ambiguïté de la perception qui fait que nos sensations nous apparaissent à la fois comme

des corps et comme de simples effets, des signes des corps. En réalité toute explication des faits de la perception par l'action d'objets extérieurs, est une explication des faits perçus par les faits perçus eux-mêmes, c'est-à-dire l'explication de nos sensations et de leur ordre par leur propre projection comme substances dans l'espace. Si cette explication conduit à des résultats satisfaisants au point de vue de la science physique, cela vient de ce que nos sensations sont soumises à une organisation systématique et universelle, de telle sorte qu'elles apparaissent comme des substances dans l'espace, et c'en est en même temps la preuve. Mais l'insuffisance et la fausseté de cette explication se laissent aussi découvrir et se manifestent clairement, si l'on y regarde de près, comme on l'a vu par ce qui a été dit plus haut sur la vision, sur la nécessité où la science physique se trouve réduite d'affirmer que les corps sont à la fois visibles et invisibles.

L'explication véritable de la perception consiste donc à constater cette organisation systématique de tout le contenu de l'expérience et le rôle, en outre, que joue l'esprit en percevant les données de l'expérience comme des substances dans l'espace, et dont nous ne pouvons nous occuper ici, car nous traitons de la nature des choses et ne faisons pas, à proprement parler, une théorie de la perception.

Nous ajouterons seulement une remarque. La vue et le toucher sont les seuls sens qui nous fournissent la perception ou l'intuition immédiate des corps, des objets extérieurs. En d'autres termes, les sensations visuelles et les sensations tactiles sont seules organisées de manière à pouvoir être représentées à la fois comme des corps et comme des effets des corps. Au contraire, les sensations des trois autres sens, l'ouïe, le goût et l'odorat, ne pourraient, à elles seules, nous donner aucune idée du monde matériel, parce qu'elles ne sont pas organisées de façon à pouvoir être représentées comme des corps — c'est-à-dire comme ayant une figure, une grandeur mesurable, une situation extérieure par rapport à nos organes, etc. Elles ne sont organisées que pour être représentées comme des effets des corps. Si les sons, les odeurs et les saveurs nous semblent être aussi des propriétés des corps, cela tient uniquement à l'association des idées. C'est elle qui nous fait considérer même la voix d'un homme, c'est-à-dire le timbre des sons que nous entendons quand il parle, comme une propriété ou une qualité de cet homme, bien qu'il n'y ait évidemment entre les paroles que nous percevons et l'homme qui

les prononce aucun autre rapport que celui d'un effet à sa cause.

Les faits que nous avons constatés avant la remarque précédente nous font connaître la nature et la constitution de notre monde. Ils montrent qu'il y a bien, dans ce monde, des objets réels, c'est-à-dire différents de nos idées ou représentations, mais que ces objets ne sont nullement ce qu'ils paraissent être dans la perception, à savoir des substances extérieures à nous et indestructibles. Ce sont, au contraire, des phénomènes essentiellement fugitifs, des sensations dont l'existence même est conditionnée pour chacun de nous par notre conscience, mais qui sont organisées de manière à apparaître comme des substances, et si parfaitement organisées qu'on ne parvient que difficilement à reconnaître la vérité des faits sous l'apparence qui la dissimule et la masque.

Si nous considérons ce qui se passe en nous-mêmes, dans notre expérience intérieure, nous arrivons au même résultat. Comme je l'ai montré dans le premier volume de ces *Esquisses*, dans le chapitre sur les rapports de l'âme et du corps, en nous-mêmes il n'y a non plus comme objets de la perception que des états passagers, mais organisés de manière à paraître les états d'un moi persistant et identique à lui-même. Un tel moi n'existe, en réalité, que dans la conscience que nous avons de tous nos états intérieurs, passés et présents, comme appartenant au même moi.

Voici donc les résultats généraux de notre analyse :

1° Les objets réels, en ce monde, sont des sensations et d'autres états psychiques, fugitifs par essence.

2° Ces objets apparaissent à notre conscience, dans la perception immédiate, comme des substances immuables : les sensations des sens extérieurs, comme des substances extérieures, situées dans l'espace; les sensations et déterminations intérieures, comme des états d'un moi persistant et identique à lui-même.

3° Ces objets sont, de fait, adaptés à cette apparence, sont organisés conformément à l'apparence; il y a, en d'autres termes, un accord organique entre les objets de notre expérience et notre manière de les percevoir comme des substances.

II

Nous pouvons maintenant constater la véritable manière d'être, la vraie nature des choses de ce monde et le principe de toute action, de tout changement qui s'y produit.

Que signifie le fait que tout, en ce monde, est sujet au changement?

Pour changer, pour devenir différent de lui-même, un objet doit être déjà avec lui-même en contradiction. Tout changement est, en effet, l'anéantissement de l'état présent de l'objet, son remplacement par un autre, de sorte que la tendance au changement est une tendance à l'anéantissement de ce qui est, et révèle dans les choses une contradiction intime [1].

Or nous avons la certitude *a priori*, donnée par la norme de notre pensée, que le caractère foncier de la nature normale ou absolue des choses est, au contraire, l'identité parfaite avec soi-même. Il s'ensuit que tout changement est étranger à la nature normale et absolue des choses, que la réalité sujette au changement est anormale et dépend de conditions. De ce que tout changement est étranger à la nature normale, il nous est impossible — et ceux mêmes qui rejettent en théorie tout *a priori* ne peuvent pas se soustraire à cette impossibilité — de penser qu'un changement puisse être absolu, c'est-à-dire puisse se produire sans être occasionné par un changement antérieur et ainsi de suite à l'infini. Le règne universel de la loi de causalité est un fait certain *a priori*. Mais on voit, en même temps, que ce que nous appelons les causes des changements n'en est en vérité que les conditions, la cause productive des mêmes changements étant la tendance inhérente à l'anormal de se nier et de se détruire lui-même.

1. Il faut bien distinguer cette contradiction réelle, intérieure aux choses, de la contradiction logique qui ne peut jamais se rencontrer dans les choses, mais seulement dans la pensée. Quand l'état d'un objet implique la tendance à s'anéantir lui-même, on ne peut le désigner autrement que comme un état de contradiction intime avec soi-même; mais cette contradiction ne deviendrait une contradiction logique que si l'on supposait avec Hegel qu'elle est la manière d'être normale et absolue des choses (*le devenir absolu*), qu'il est dans la nature vraiment propre des choses de se nier elles-mêmes. Or cette supposition est directement contraire à la loi fondamentale de la pensée dont découle le principe de contradiction lui-même, ainsi que les deux principes de causalité et de l'invariabilité de la substance. (Voir l'article du 1er vol. sur la Norme de la pensée.)

Mais alors se présente cette question : comment une réalité anormale, qui implique la tendance à son propre anéantissement, peut-elle exister ?

Il est impossible de le comprendre si l'on entend par le *comment* l'origine et la raison d'être d'une pareille réalité. Mais si l'on entend par le *comment* les conditions en dehors desquelles cette réalité ne peut pas exister, il est au contraire facile d'en entrevoir au moins quelques-unes.

Une réalité qui implique la tendance à s'anéantir elle-même ne peut évidemment exister si elle ne renferme pas, en même temps, une tendance tout opposée, la tendance à s'affirmer et à se conserver. Le concours de ces deux tendances opposées fait que l'existence des objets de l'expérience est une renaissance de tous les instants, que ces objets, pour durer, doivent se reproduire sans cesse de nouveau, et nous pouvons constater en effet que c'est bien là leur vraie manière d'être [1].

Par exemple, quand nous regardons un objet qui est immobile dans l'espace, qui ne change pas, ce qu'il y a de réel dans cette perception c'est une sensation visuelle qui se reproduit sans cesse de nouveau. Le symbole de cette reproduction incessante est dans ce fait d'expérience que la vision d'un objet, immobile et invariable en apparence, n'est possible que par le jeu incessant de la lumière dont les rayons sont réfléchis dans une succession ininterrompue par l'objet et viennent frapper notre rétine incessamment. De même, notre moi, invariable en apparence, ne persiste qu'en se reproduisant sans cesse de nouveau, puisqu'il n'existe que par la conscience qu'il a de soi-même et qui est une fonction qui se renouvelle à chaque instant. Le symbole de cette reproduction est dans ce fait d'expérience que la vie de notre moi est liée au jeu d'un organisme qui se renouvelle continuellement. Si cet organisme cesse de fonctionner un seul instant, notre moi disparaît aussitôt. La manière d'être des objets en

1. Schopenhauer a fort bien remarqué cette tendance des choses de ce monde à s'affirmer, à se maintenir dans l'existence, à s'y pousser, pour ainsi dire, mais il l'a improprement appelée « la volonté de vivre » (das Wille zum Leben). La volonté, en effet, a pour but non la simple existence, mais le bien ou l'existence bienheureuse. Schopenhauer a été conduit à enseigner que la volonté de vivre en vient quelquefois chez l'homme à sa propre négation (die Verneinung des Willens zum Leben), et que c'est même ce qui peut lui arriver de mieux. Il ne pouvait mieux montrer lui-même dans quelle erreur il était tombé en confondant la force ou la tendance en général avec la volonté.

apparence persistants, que l'expérience nous présente, est donc en fait une renaissance de tous les instants. Le signe infaillible et évident d'une existence qui se reproduit à chaque moment de nouveau est qu'elle peut être à tout moment supprimée.

Or, on comprend à première vue que cette manière d'être des choses n'est pas absolue et que la coexistence des deux tendances opposées qui la produisent n'est pas non plus possible sans conditions. Un objet ou un état d'un objet qui tend à son propre anéantissement est anormal et révèle son anomalie par cette tendance même; il ne peut donc pas posséder sans aucune condition, d'une manière absolue, la tendance opposée, la tendance à s'affirmer et à se conserver. Car supposer qu'un objet tende au même titre à s'anéantir et à se conserver serait logiquement aussi contradictoire que de supposer qu'il puisse être et ne pas être en même temps. Si un objet tend à son propre anéantissement en tant qu'il est anormal, il ne peut tendre à sa propre conservation qu'en tant qu'il dissimule son anomalie, sa nature anormale. L'anormal ne peut donc posséder la tendance à s'affirmer et à se conserver qu'à la condition de déguiser sa nature véritable, de prendre l'apparence d'une réalité conforme à la norme, c'est-à-dire d'une réalité absolue et invariable. Cette apparence est la condition essentielle de son existence, et elle détermine la forme générale de notre expérience. Le monde des phénomènes n'existe, en effet, que parce qu'il apparaît à notre conscience comme un monde de substances. C'est uniquement en vertu de cette apparence que le monde des phénomènes, quoique soumis à un flux et à un changement perpétuel dans les faits et les phénomènes individuels, conserve un ordre invariable dans l'enchaînement général des phénomènes, et cet ordre repose sur l'invariabilité des substances qui paraissent être les objets de l'expérience elle-même. C'est ainsi que l'existence du monde physique est liée à l'existence des sujets connaissants auxquels il apparaît.

Organisés de manière à pouvoir apparaître comme des substances, les objets de l'expérience, nous le savons, ne sont pas des substances en réalité, et c'est seulement la pensée du sujet connaissant, la pensée dont la loi fondamentale est le concept de la nature normale et absolue des choses, qui peut leur conférer, et qui leur confère par suite d'une méprise naturelle et inévitable, ce caractère de substantiabilité ou de réalité absolue qu'ils semblent avoir. Rien, dans ce monde, ne possède donc en réalité un caractère absolu, pas même la

grande loi de causalité, car elle est précisément la loi de ce qui n'est pas absolu. D'après cette loi, tout ce qui est anormal, tout ce qui révèle un désaccord intime avec soi-même par le fait de changer, est soumis à des conditions. Mais, outre ces conditions particulières, l'anormal, tout ce qui change, est soumis à une condition générale, à savoir la nécessité de se déguiser, d'apparaître comme quelque chose de normal, et les conditions particulières ne peuvent se produire qu'en conformité à cette condition générale. Par suite, la loi de causalité elle-même s'exerce en réalité un peu autrement qu'il ne le semble dans l'expérience, car tous les effets perçus doivent sembler provenir des corps, tandis que les corps n'existent pas en réalité.

Prenons un exemple : l'éruption d'un volcan. Voilà un effet perçu. Il faut supposer une cause et même toute une série de causes, dans l'intérieur de la terre, qui ont produit cet effet. Mais c'est une série de causes toute idéale, parce que l'intérieur de la terre n'existe pas en réalité, et n'existe même pas, étant soustrait à la perception, dans l'apparence immédiate. L'effet en question a donc bien une cause, mais non pas dans le sens d'un antécédent physique immédiat; et cependant nous trouverions certainement un antécédent de cette sorte si nous pouvions explorer l'intérieur de la terre, puisque toute notre expérience est adaptée à l'apparence d'un monde de corps. La causalité physique et l'ordre du monde n'ont donc pas ce caractère d'inflexibilité absolue qu'ils semblent posséder aux yeux du physicien.

Or cette notion est nécessaire pour comprendre le fait qui joue un rôle si important dans notre vie, je veux dire le fait qu'il y a des causes morales, agissant non pas en vertu d'une force physique, mais par la persuasion, et qui produisent néanmoins des effets physiques, d'abord en nous-mêmes, et, par notre moyen, dans le monde. Ces causes morales sont, d'une part, les raisons et les arguments qui déterminent nos croyances et nos opinions, et, de l'autre, la conscience de la justice et du devoir qui devrait déterminer toujours nos volitions et nos actes.

On a depuis longtemps remarqué cette manifestation d'une puissance morale qui ne peut être conciliée avec le règne absolu de la causalité physique, et, pour l'expliquer, on a supposé que la volonté de l'homme est indépendante de la loi de causalité. Rien de ce qui agit et de ce qui arrive n'est indépendant de la loi de causalité; mais

l'action des causes morales se concilie tout aussi bien avec cette loi que l'action des causes physiques. Car l'activité physique elle-même repose sur un fondement d'essence morale. Le principe de toute action comme de tout changement est, en effet, la tendance primordiale de l'anormal à se nier, à s'anéantir lui-même, et cette tendance est d'essence morale, puisqu'elle est, on peut le dire, un jugement en action. Il n'y a donc point de réalité purement physique. N'est-ce pas le même principe, en effet, qui agit en nous et dans cette nature que nous croyons toute physique? Or, comment ce principe, qui possède une essence morale en nous, pourrait-il en être ailleurs tout à fait dépourvu? Il faut, par conséquent, bien remarquer que l'opposition du physique et du moral est l'opposition, dans la même réalité, entre ses éléments anormaux, qui en constituent la nature physique, et la négation de l'anomalie, qui, arrivée à la conscience d'elle-même, n'est pas autre chose que l'action morale. C'est donc la tendance originaire de l'anormal à se nier et à s'anéantir lui-même qui rend possible l'action des causes morales, qui leur confère la puissance de produire des effets.

Nous le verrons plus clairement encore si nous examinons notre propre volonté et notre activité. C'est en nous-mêmes, en effet, que nous découvrons avec le plus d'évidence cette vérité que toute existence anormale implique une contradiction intime avec elle-même, qu'elle repose sur deux tendances opposées l'une à l'autre et qu'elle n'est possible enfin que par une illusion et comme apparence. Nous sentons d'une manière immédiate l'anomalie de notre être dans le mal et dans la douleur. Il est évident, par suite, que nous ne pourrions pas exister si l'anomalie ne se déguisait pas à nos propres yeux, si la vie ne nous apparaissait pas comme un bien. C'est sur cette apparence que sont greffés les tendances et les instincts vitaux de notre être, et d'abord l'instinct de la conservation; il est fondé sur l'illusion qui nous fait regarder la mort comme le plus grand des maux, tandis qu'en réalité, comme l'avaient déjà remarqué les anciens sages, il n'y a plus de maux pour celui qui n'existe plus. De semblables illusions sont aussi à la racine de toutes les impulsions qui tendent à la conservation de l'individu et de l'espèce, et qui nous apparaissent comme des besoins naturels qu'il est bon ou même nécessaire de satisfaire. Précisément parce que la tendance primordiale de notre être va à l'anéantissement de soi, nous devons être doués d'instincts qui nous poussent à une affirmation active de nous-

mêmes. Il s'ensuit que notre vie est nécessairement un labeur : comme un homme plongé dans un fleuve ne peut se maintenir à la même place qu'en luttant sans cesse contre le courant qui l'entraîne, tout ce qui est anormal, tout ce qui implique la tendance originaire à l'anéantissement, ne peut subsister que par une continuelle affirmation de soi-même, et cette affirmation est déterminée par des illusions.

Nous trouvons le symbole de ces deux tendances opposées dans les faits physiologiques : l'existence et la conservation de notre être conscient paraissent liées à la conservation d'un organisme matériel qui ne se maintient que par un travail incessant de destruction et de reconstruction des tissus vivants et qui a par conséquent besoin de certains moyens de restauration. Par l'effet d'une illusion naturelle, les besoins de notre corps nous apparaissent comme nos propres besoins et nous sommes poussés à travailler pour les satisfaire. Ce travail remplit notre vie qui serait sans cela dépourvue de contenu ; car cette tendance multiforme à s'affirmer et à se conserver, qui a nécessairement un caractère égoïste qui repose sur des illusions, est le principe physique de notre activité.

Mais l'homme, seul entre tous les êtres connus, parvient à pénétrer l'anomalie de ce qui existe et s'élève à la conscience, bien obscure et bien incertaine d'abord, de la nature normale des choses. C'est là le principe moral de notre activité. La tendance primitive de l'anormal à l'anéantissement de soi-même n'est enrayée par la tendance contraire qu'à la condition que l'anormal se déguise, paraisse être ce qu'il n'est pas. En parvenant à pénétrer cette apparence, on rend donc la prépondérance à la tendance primitive et il semble que l'homme, quand il est ainsi parvenu à reconnaître le caractère anormal de son être physique, n'aurait pas d'autre parti à prendre que celui de se tuer. Les penseurs, comme le Bouddha ou Schopenhauer, qui ont bien compris le caractère décevant de ce monde sensible, mais qui n'ont pas su entrevoir derrière ses apparences la nature normale des choses, auraient dû, s'ils avaient été logiques, prêcher le suicide. Mais ceux mêmes qui ne reconnaissent pas explicitement la norme suprême, en ont cependant une conscience implicite, et cette conscience nous porte, non à nous détruire, mais à nous perfectionner, à combattre l'anomalie en nous et hors de nous.

Les éléments constitutifs, en effet, de notre être, comme je l'ai

déjà fait remarquer dans le premier volume de ces *Esquisses* (p. 130-131), c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, ne sont pas, par leur essence même, quelque chose d'anormal. Il est, au contraire, dans la nature propre de l'intelligence de rechercher et de reconnaître le vrai, et ses lois normales sont les lois logiques. Et il est dans la nature propre de la volonté d'aimer et de rechercher le bien; sa vraie loi est la loi morale. Aussi, quand l'homme parvient à la conscience de la norme et du rapport qu'il soutient avec elle, ce n'est pas contre lui-même, mais seulement contre l'anomalie en lui et hors de lui que se porte sa négation. Or cette négation, liée à la conscience de l'absolu, a elle-même un caractère absolu. Pour notre conscience morale, le mal est absolument anormal et condamnable; il n'a pas le droit d'exister. *Ne fais point le mal*, est un commandement absolu, qui nous impose une obligation et une responsabilité auxquelles, intérieurement, nous ne pouvons nous soustraire. Faut-il ajouter que, comme il n'y a cependant en l'homme rien d'absolu, hormis sa conscience de l'absolu, sa responsabilité aussi est sujette à des restrictions, et qu'il y a des états morbides de l'âme qui l'atténuent ou l'excluent?

A. Spir.

(*A suivre.*)

LA SOCIOLOGIE

SES CONDITIONS D'EXISTENCE
SON IMPORTANCE SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Les sociologues ne s'accordent pas toujours entre eux dans l'explication qu'ils donnent de l'extension rapide et du progrès des études sociales à notre époque; mais ce sont des faits qu'ils sont unanimes à constater et dont personne ne conteste le rôle capital dans le mouvement de la pensée contemporaine. Aussi a-t-on vu dans ces dernières années les philosophes s'y intéresser à leur tour et peu à peu la question de la sociologie est devenue l'une de leurs préoccupations dominantes.

La sociologie semble être arrivée aujourd'hui à cette période décisive qu'ont successivement traversée toutes les sciences, où l'esprit, instruit par l'expérience de l'insuffisance de ses premiers tâtonnements, aperçoit ce qu'il y a dans ses conclusions antérieures de trop général et de vague ou de trop spécial et d'étroit; où un effort de réflexion, rendu possible seulement par une pratique d'ailleurs très imparfaite des difficultés, lui permet de déterminer la nature de ces difficultés; et où, définissant ainsi peu à peu les postulats de la science, il parvient à dégager une méthode plus sûre, pour découvrir ensuite des vérités nouvelles et pour rectifier graduellement les premiers résultats acquis.

Mais ce n'est pas en une fois que la pensée substitue à son primitif empirisme une idée juste de la science et de ses méthodes; et surtout lorsque l'objet étudié est, comme l'objet de la sociologie, d'une très grande complexité, on ne peut espérer qu'un lent progrès, une amélioration insensible des conceptions du début. Aussi, bien

que les sociologues aient souvent reconnu la nécessité de distinguer la science sociale de toutes les autres, et qu'ils aient cherché à en fixer les caractères propres, ils n'ont, à mon avis, résolu que très imparfaitement la question. La raison en est que, dominés par une idée de la science qui ne convient plus exactement à l'objet de leurs études, ils ne pouvaient rendre les traits les plus originaux de cet objet; ils n'ont pas vu que, comme toute idée générale, l'idée de science doit, pour garder sa généralité, se transformer en s'étendant.

Mais quel sera le sens de cette transformation? La solution de cette question soulève trop de difficultés; elle exige trop de changements dans nos habitudes d'esprit, dans nos conceptions et par suite dans notre terminologie philosophique, pour pouvoir être mise en valeur et justifiée complétement dans les limites d'un simple article. Je me propose seulement ici de donner une première idée d'ensemble des conclusions auxquelles m'a conduit pour l'instant l'étude de ces problèmes. Etant connue l'orientation nouvelle que me semblent devoir prendre les sciences sociales pour devenir vraiment fécondes, il sera possible de montrer les modifications importantes que cette idée de la sociologie entraînera dans la philosophie des sciences et dans la philosophie générale. Et le moyen le plus naturel de préparer l'esprit à accepter ce qu'il peut y avoir de nouveau dans ces vues sera, je crois, de jeter d'abord un coup d'œil rapide sur les diverses conceptions de la réalité sociale, sur leurs oppositions, sur leurs insuffisances respectives; et aussi sur leur lente amélioration, leur appropriation graduelle, sous la pression des nécessités de la vie, à la nature des choses qu'elles doivent exprimer.

La sociologie. Ce qu'elle a été et ce qu'elle doit devenir [1].

I

L'origine première et peut-être le fondement le plus solide des études sociales doivent être cherchés dans le développement de la vie publique, dans le sentiment du caractère collectif de notre action et de tous les événements de notre existence; sentiment qui se précise et devient plus réfléchi, à mesure que l'état social est moins exclusivement fondé sur la force de la tradition.

1. Ces idées ont été développées dans un cours libre professé à la faculté des lettres de Montpellier en 1894.

Mais, tant que ces causes agissent seules, elles ne posent pas encore les problèmes sociaux avec assez de netteté pour les soustraire à l'arbitraire de la réflexion purement individuelle. Les hommes d'action et les penseurs se rencontrent dans une commune croyance au pouvoir illimité des volontés, ou du moins de certaines volontés privilégiées, et dans la disposition à faire de l'histoire un perpétuel miracle. De là naît chez les uns le dédain complet des théories politiques et sociales, la négation de l'utilité des idées directrices en matière de pratique, la confiance naïve dans les suggestions du sentiment immédiat, en un mot la justification de la routine sous le couvert des nécessités de l'action. Les mêmes causes poussent les autres, au contraire, à construire des systèmes absolus, dont la simplicité séduisante et le bel agencement permettraient, pensent-ils, si on les mettait en pratique, de substituer à une organisation sociale, confuse parce qu'elle s'est faite au hasard et de pièces disparates, une société idéale dans laquelle seraient réduites à une quantité négligeable toutes les misères qui troublent toujours la vie sociale.

Et les politiciens ont raison contre les philosophes qui sur des idées abstraites ne peuvent fonder que des théories infiniment trop simples pour s'appliquer à la matière sociale, et qui, élevant de jour en jour des constructions nouvelles, opposant système à système, sont réellement trop peu d'accord entre eux pour que l'homme public se risque à leur demander une règle de conduite. Mais les philosophes aussi ont raison contre les politiciens qui, se fiant à des intuitions confuses et composites, agissent au hasard et sans aucune règle, incapables de discerner l'intérêt social et toujours portés à le sacrifier à des intérêts moins généraux ou même à des intérêts individuels, plus aisément reconnaissables à première vue, mais qui souvent aussi entrent en conflit et s'annulent entre eux.

L'erreur étant à la fois chez ceux qui s'enferment dans la routine et chez les faiseurs de systèmes, j'y vois la preuve que la question pour nous se pose mal et que les bases de la sociologie sont encore étroites et insuffisantes. Aussi la science a-t-elle réalisé un progrès important, lorsqu'avec Auguste Comte elle a décidément renoncé à s'appuyer sur le sentiment individuel, et lorsqu'elle s'est approprié cette méthode *malaisée* dont parle David Hume, qui va d'abord à la recherche des difficultés, fait ressortir toutes les complications des

problèmes et met le principal effort de la pensée plutôt encore à poser les questions qu'à les résoudre.

Par là l'examen des données devenait la préoccupation dominante des sociologues; et la construction de systèmes trop simples se trouvait indiquée comme le principal écueil à éviter. Mais, tout en reconnaissant la justesse de ces idées, on doit avouer qu'elles ont reçu d'abord et reçoivent encore chez beaucoup de sociologues contemporains une interprétation qui les rétrécit et qui les fausse. La sociologie, en adoptant cette méthode nouvelle, faite surtout de défiance de soi, entrait dans une voie où l'avaient précédée les sciences positives de la nature. Par une confusion très explicable, ce fut dès lors à l'exemple et d'après l'analogie de ces sciences qu'elle prétendit se constituer à son tour comme science positive.

D'ailleurs on ne se contenta pas de montrer l'insuffisance de la base antérieure des études sociales; on lui dénia toute valeur; et la sociologie scientifique se distingue encore de la politique d'improvisation et de la métaphysique politique, parce qu'elle ne compte la volonté pour rien dans la société, parce qu'elle regarde la réflexion comme un facteur négligeable des événements, parce qu'enfin elle subordonne la pratique à des lois naturelles et nécessaires.

L'imitation des sciences positives de la nature, l'opposition absolue à la sociologie subjective sous toutes ses formes; et plus spécialement la négation du rôle qu'elle attribue à la volonté réfléchie des membres de la société : voilà, je crois, deux caractères dominants et aussi deux causes d'erreurs fondamentales de la sociologie contemporaine.

Quelles sont maintenant les erreurs qui en résultent? Une revue rapide des principales conceptions successivement adoptées par les sociologues pourra nous en donner une idée, et nous préparera à comprendre ce que doit être une sociologie réellement conforme à son objet.

On verra ainsi que, malgré leur prétention à rester sur le terrain de l'expérience concrète et de l'observation impersonnelle, ceux des sociologues qui poursuivent (avec raison d'ailleurs) dans les théories des idéalistes les abstractions et l'abus des notions purement formelles, n'ont pas su échapper eux-mêmes à ce défaut : car les données objectives ne sont en matière sociale qu'un fragment de l'expérience réelle; et, directement ou non, dès que nous traitons de la

société, nous devons toujours introduire des considérations d'ordre idéal et subjectif [1].

C'est sur le modèle des sciences de la nature que s'est formée d'abord, on vient de le voir, la science positive des sociétés. Quelques sociologues ont même cru trouver dans les faits sociaux de simples résultantes des conditions du milieu physique. Il est certain que le milieu doit avoir une influence notable sur la rapidité des changements sociaux, sur la forme spéciale qu'ils prennent à chaque instant. Mais toutes les fois qu'on tente d'expliquer directement les événements humains par des causes physiques, on est contraint de faire intervenir aussi le milieu social déjà constitué. Une colonie européenne, transportée au cœur de l'Afrique, ne prend point les mœurs et la civilisation des peuplades qui l'entourent. Toute société a, comme tout organisme, sa nature et sa spontanéité propres, et les réactions de deux sociétés différentes placées dans un même milieu, ne peuvent être semblables.

La nécessité de s'occuper d'abord de ce milieu intra-social, indispensable à l'action même des individus, suffit à nous expliquer la préférence très générale des sociologues pour les conceptions qui, rapprochant la sociologie de la biologie, font de la société une espèce d'organisme, beaucoup plus compliqué sans doute que l'organisme individuel, mais comportant le même mode d'étude, et une décomposition analytique tout à fait semblable. Depuis Auguste Comte jusqu'à Spencer, jusqu'à Schaeffle, Lilienfeld et à leurs disciples, cette analogie de la sociologie et de la biologie, tant au point de vue analytique qu'au point de vue descriptif, est devenue le guide constant, et jusqu'à un certain point la garantie de la sociologie. On s'en sert même pour éclairer l'avenir social [2]; de même qu'on parle d'appareils et d'organes sociaux, de tissus sociaux, d'unités ou de cellules sociales, on emprunte à la biologie ses méthodes; et la pathologie sociale ou l'étude des formes anormales des faits sociaux vient, comme une véritable expérimentation indirecte, infirmer ou

1. Je me contente ici d'énoncer, sans la justifier encore, cette affirmation du caractère abstrait (du moins relativement aux recherches sociales) des données objectives. Toutefois, en raison de l'importance de cette idée dans la question que je traite, et parce qu'en la soutenant je me mets en opposition complète avec une opinion traditionnelle, avec des habitudes invétérées de la pensée et du langage, je tiens à appeler dès à présent sur elle l'attention du lecteur; en le priant d'y voir une hypothèse qui, dans les limites de la question, se justifiera, je crois, suffisamment par la suite du développement.

2. Voir Durkheim, *Division du travail social*, p. 237.

confirmer les résultats de l'observation directe que sa complexité expose à bien des erreurs.

Cette conception biologique de la sociologie présente sur la conception purement physique une incontestable supériorité : elle estime à son importance vraie le milieu social, le groupement lui-même, l'analogue social du consensus organique. Mais elle est trop simple et trop abstraite encore sous toutes les formes que successivement elle a prises.

Elle a d'abord été purement statique, assimilant les sociétés aux organismes, parfois aux organismes les plus élevés, et méconnaissant ainsi, entre autres particularités de la vie sociale, la plasticité, la variabilité très grandes qui en sont des caractères fondamentaux; appliquant aux sociétés la notion, bien évidemment inexacte ici, de la permanence des types et de la fixité des espèces.

Une amélioration sensible de cette théorie consiste à introduire à la fois dans la sociologie et dans la biologie l'évolutionnisme, qui, tenant compte des variations que le temps détermine chez les êtres, permet de mieux expliquer les différences les plus saillantes qui distinguent les sociétés des organismes. On supposera dès lors que les organismes vivants étant plus simples parcourent plus rapidement les divers stades de leur évolution, et dans leurs formes supérieures au moins, réalisent à peu près déjà cette forte unité interne qui fait que les parties concourent d'elles-mêmes et presque infailliblement à la vie de l'ensemble, tout en accomplissant chacune à part leur tâche individuelle rendue possible par l'organisation, c'est-à-dire par l'existence du tout. De cet état de véritable solidarité organique, les sociétés les plus parfaites sont encore assez éloignées; mais insensiblement, par l'effet des lois naturelles de l'évolution, elles s'y acheminent; et celles qui ne pourraient s'y adapter devraient disparaître. La complexité sociale est la vraie cause du retard de leur évolution. La variabilité que nous apercevons en elles est le signe de leur infériorité actuelle; c'est un accident passager comme, apparemment, dans l'individu, la conscience est, comparée à l'instinct, une vraie imperfection, le signe d'une organisation encore inachevée.

Mais cette hypothèse est encore inacceptable, parce qu'elle ne nous donne pas le sens exact des variations sociales. Elle ne saurait prouver, en effet, la supériorité d'un type social pleinement fixé, dans lequel la division du travail ayant attribué à chacun sa tâche, l'équilibre serait définitivement atteint. Cependant cette justification

serait d'autant plus nécessaire que, à première vue, on serait tenté de prendre cet équilibre pour la mort plutôt que pour l'apogée de la vie sociale. En fait, nous jugeons tout au contraire de la supériorité d'une société d'après son degré de souplesse, ou sa puissance plastique croissante de renouvellement indéfini. Nous en avons ainsi un critère tout différent de celui qu'on applique à la mesure de la supériorité des espèces organiques; et ce critère, loin d'être démenti par la réflexion, se justifie mieux à mesure que notre connaissance des faits sociaux devient moins superficielle et plus complète.

Aussi, comme l'a fait remarquer M. Tarde, on ne peut maintenir vraiment l'analogie de la société avec l'organisme vivant qu'en la retournant, en montrant dans l'organisme une espèce de société imparfaite, en généralisant l'idée féconde des colonies animales. Seulement il faudra dire alors que l'évolution organique est une première ébauche incomplètement réussie et trop simple d'évolution sociale, dont la loi serait que le groupe ne gagne en sécurité vraie qu'en sacrifiant son pouvoir de renouvellement indéfini et en limitant étroitement sa durée [1], tandis que le caractère distinctif de l'évolution sociale proprement dite est de concilier avec l'accroissement nécessaire de sécurité la conservation et même l'extension de la puissance plastique du groupe.

Ainsi l'idée de société nous échappe en ce qu'elle a de plus caractéristique, tant que nous nous enfermons pour la saisir dans les limites des sciences physiques ou biologiques; et il est certain que la plupart des sociologues formés à l'école de Comte, et Comte lui-même ont, comme les métaphysiciens qu'ils combattent, mais en un sens tout différent, mis hâtivement à la place des faits une interprétation individuelle de ces faits, et remplacé les données par des concepts trop étroits. M. Durkheim a tout récemment [2] mis en lumière cette insuffisance de la sociologie même empirique. Il ne me paraît pas qu'il en ait bien fait comprendre la cause, et le remède qu'il propose porte encore, à ce qu'il semble, la marque du même état d'esprit, et d'une excessive abstraction.

A mon avis la vraie cause des erreurs de nos sociologues contemporains, ce n'est pas du tout qu'ils ne déterminent point les données

1. Cette idée que la mort serait une nécessité acquise au cours de l'évolution n'est pas étrangère à la biologie contemporaine. Voir : Sabatier, *la Vie et la Mort*.

2. *Revue philosophique*, mai 1894.

sociales d'une façon suffisamment *objective*, mais bien plutôt au contraire qu'ils croient possible d'en trouver une détermination purement objective.

Je voudrais montrer en effet qu'on dénature les faits sociaux aussi bien quand on veut les réduire à leurs éléments objectifs et les considérer comme des choses qu'en leur substituant soit les impressions subjectives qui se confondent avec eux dans l'intuition immédiate, soit des concepts que la raison construit dans l'abstrait. Devant cette sorte de faits, dans lesquels l'homme tout entier est toujours en jeu, il nous est impossible de garder l'attitude d'un spectateur impassible (et quand cela serait possible, nous appauvririons notre science en le faisant); ici nous ne pouvons plus constater sans apprécier, parce que dans les données du passé et du présent, nous ne voyons rien de définitif, mais quelque chose de changeant, qui n'achèvera de se déterminer que par ce que l'avenir y ajoutera. Aussi un intérêt pratique est-il indissolublement lié à l'intérêt théorique que nous prenons à la réalité sociale; et c'est précisément ce qui la distingue le mieux de la réalité physique; de même qu'elle se distingue d'une réalité purement subjective parce qu'elle s'exprime à chaque instant, en partie consolidée [1], dans les institutions, dans les habitudes de pensée et d'action du passé et du présent. Elle est ainsi, on le verra, plus vraiment réelle en quelque sorte, plus proche de la vie même, c'est-à-dire de la source de tout savoir, que les choses et que les idées; en elle nous pouvons apercevoir le mouvement constant qui prépare dans ce qui est ce qui n'est pas encore, dans le passé l'avenir, dans les choses déjà fixées l'idéal encore partiellement indéfini; et, pour la comprendre, il faut tenir compte de l'orientation jugée désirable de l'état social au moins autant que des antécédents qui en ont déterminé la forme actuelle.

J'écarterai d'abord une objection. Auguste Comte, frappé de l'intime connexion des faits sociaux, affirmait que nous connaissons mieux la société elle-même que chacun des faits qu'elle renferme, et soutenait que les procédés analytiques applicables aux sciences de la nature inorganique sont insuffisants en sociologie. Les sociologues qui sont venus après lui, plus fidèles peut-être à la logique de leurs principes naturalistes et de leur conception de la science objective,

1. En partie seulement; c'est là un point des plus importants et qui suffirait à ruiner une sociologie purement objective.

ont généralement combattu cette idée; et ils ont soutenu que l'on devait se borner au début à l'étude de quelques problèmes spéciaux; de certaines catégories de faits sociaux, définissables parce qu'ils sont vraiment objectifs et présentent un degré suffisant de consolidation : tels seraient les faits économiques, et mieux encore les règles du droit.

Si l'on entend par là que la société est un objet trop complexe pour être saisi d'emblée avec précision, et qu'une analyse s'impose d'abord, qui nous la fasse étudier sous ses divers aspects, je ne trouverai rien à objecter à cette idée; mais si l'on veut dire que le sociologue pourrait, en s'occupant de telle ou telle sorte de faits sociaux, faire abstraction totale de toutes les autres, cela me semble tout à fait contestable; et je ne crois pas non plus qu'on puisse, sans sortir du domaine de la sociologie, éliminer ce qui dans chaque donnée en indique les variations possibles, et n'en retenir que ce qui est déjà consolidé. On se fait illusion non seulement lorsqu'on propose cette méthode de travail, mais encore lorsqu'on croit la pratiquer soi-même.

De même que de la complexité de la vie sociale on peut conclure à la nécessité de l'étudier à divers points de vue, de son unité profonde nous pouvons conclure aussi à la nécessité de ne jamais distinguer ces études multiples par la présence exclusive en chacune de tel ou tel élément social, mais seulement par sa prédominance marquée. En d'autres termes, les faits économiques, politiques, juridiques (ceux d'entre eux du moins qui ont une valeur sociale) sont simplement les aspects multiples sous lesquels les circonstances de la vie pratique ou les besoins de la recherche nous conduisent à envisager à chaque instant les états de société. L'étude d'un fait social reste purement abstraite et souvent très arbitraire tant que nous ne tenons pas compte de sa place dans la société ou de ses rapports avec tous les autres faits sociaux. L'économie politique, chez ceux qui ont cru la constituer comme une science absolument distincte, nous fournirait de ce genre de défauts une foule d'exemples caractéristiques, et qui ont été assez souvent signalés pour que je n'insiste pas plus longuement sur ce point [1].

J'ajouterai que l'unité sociale n'est pas une unité instantanée,

1. Voir aussi, sur la même insuffisance en matière d'études juridiques, Tarde, *Transformations du droit*, p. 203.

saisissable en chaque moment de la durée : la notion de l'état de société est encore le résultat d'une analyse et exige un correctif parce qu'elle n'est pour la pensée qu'un auxiliaire. Aussi, dans la définition de chacun des aspects de l'état social, c'est-à-dire de chaque fait social, il faut tenir compte de ce qui l'a précédé et de ce qu'il prépare et ne contient encore qu'imparfaitement ébauché; en d'autres termes, il faut tenir compte de la continuité des états de société.

La matière première et en même temps la garantie de toutes les analyses sociologiques est donc bien toujours le groupe social, la société elle-même, considérée comme une réalité qui dure, qui à chaque instant a déjà un passé où s'est formé peu à peu tout ce qui dans le présent social est consolidé, mais qui aussi aura probablement un avenir, représenté en partie dans ce que la donnée enferme d'incomplètement fixé, d'idéal.

Si l'on admet donc que la société intervient tout entière dans une exacte notion de chaque fait social, et qu'une expression d'un fait qui exclurait radicalement la considération des variations du fait et des faits solidaires laisserait échapper aussi ce qui est l'élément social de ce fait, il me sera plus aisé de rassembler les caractères distinctifs de l'observation sociologique. La question se réduit à savoir si dans l'étude de la société nous pouvons parfois isoler entièrement le passé et le présent de l'avenir.

Supposons que, dans la détermination d'un fait social, nous écartions de propos délibéré tout ce qu'il ne contient qu'à l'état d'ébauche comme promesse d'avenir; nous en aurons seulement saisi le passé, les antécédents, qui ne nous sont plus directement accessibles que comme faits objectifs. Et ceci nous explique l'importance très grande accordée par Auguste Comte et ses successeurs à la méthode comparative historique. Nous pourrons donner d'ailleurs à notre recherche une base plus large en la faisant porter non seulement sur un fait particulier, mais sur l'expression objective des relations actuelles ou passées de ce fait et de certains autres faits sociaux, prenant ainsi comme base de nos comparaisons historiques des observations statistiques par exemple.

Rien n'est plus légitime au moins dans certaines questions, que cette méthode de recherche. Mais pense-t-on avoir éliminé ainsi toute considération subjective? On a substitué aux données présentes leurs antécédents, les institutions ou les manières de faire qui son

l'expression objective d'un état économique, juridique, politique. Mais ces faits comme tels sont simplement physiques ou organiques, et ne représentent qu'une coordination de mouvements; ils ne prennent un sens social qu'autant qu'ils nous révèlent des causes plus profondes, que nous leur rendons une vie interne, ou mieux que nous arrivons par l'imagination à vivre nous-mêmes dans l'état de société auquel ils se rapportent. Et dès lors ils ne sont plus qu'une expression imparfaite et trop arrêtée d'une réalité qui les dépasse et qui, sous forme d'aspirations collectives, laisse entrevoir un avenir désiré.

Voici donc qu'en poussant à fond l'étude de ce passé objectivé il nous faut, pour lui donner un sens, revenir encore à des causes internes, psychologiques et subjectives. Pourquoi donc éliminerions-nous ces causes dans le présent, si dans le passé nous devons les réintroduire? Cette élimination, d'ailleurs, est impossible : car si nous pouvons prendre, quoique imparfaitement, le sens des états sociaux du passé, c'est parce que nous vivons nous-mêmes dans une société qui vit aussi en nous, c'est parce que nous avons plus immédiatement le sens du présent social. Imaginons entre notre vie sociale et celle d'une peuplade quelconque, dont les actes extérieurs nous seraient connus, une différence qui ne serait pas seulement de degré, mais d'espèce (c'est-à-dire que nous n'arriverions jamais à combler par l'interposition d'un nombre quelconque de moyens termes); nous serions alors dans la plus complète impossibilité d'attribuer à ces actes aucune signification sociale; et nous n'y pourrions voir que des faits d'ordre physique très spéciaux, et insignifiants sans doute pour les sciences de la nature.

Ainsi M. Durkheim a raison, lorsqu'il nous dit que la prétendue loi de l'offre et de la demande est déduite de conditions hypothétiques toujours plus simples que la réalité, au lieu d'être le résultat d'une induction fondée sur cette réalité; et que par suite elle ne saurait suffire à exprimer la vérité économique. Mais il a tort lorsqu'il veut que nous nous contentions au début de définitions qui ne retiendraient des faits que ce qu'ils ont d'objectif et de déjà consolidé. Par exemple, une définition de la valeur, posée *a priori*, ne peut exprimer les innombrables conditions dont dépend à chaque instant la valeur d'un produit donné; mais ces conditions ne sont pas seulement celles qui ont agi dans le passé, et qui nous ont laissé des signes objectifs auxquels nous pouvons les reconnaître : ce sont aussi

celles qui *tendent à se dégager*; et de celles-là nous devons chercher l'expression dans nos idées *a priori* sur la valeur, dans *notre idéal* de la valeur; je ne dis pas dans une forme purement individuelle de cet idéal, mais dans la comparaison des multiples formes qu'il peut prendre, et surtout dans ce qui semble commun à toutes ces formes, en un mot dans ce qui est la partie à la fois subjective et collective de nos aspirations; et la tâche de l'économiste sera non seulement d'apprendre à connaître ce qu'en fait ont été les valeurs, mais aussi ce qu'à chaque instant elles tendaient à devenir [1]. Nous ne pouvons même donner un sens social à l'observation de ce qui a été, si nous ne sommes guidés par le sentiment de ce qui en est le fond subjectif, la destination, la finalité, ou mieux (car les expressions qui précèdent dépassent ma pensée) l'orientation idéale.

Et, de fait, cette sorte de mesure intervient toujours en matière sociale; et nous n'avons qu'à gagner à en reconnaître le rôle nécessaire. Qu'est-ce qu'un fait social en dehors de son interprétation confuse ou précise dans la conscience? un simple fait physique, que les lois physiques suffiront à expliquer, mais qui, comme tel, sera trop spécial pour présenter d'ordinaire un intérêt véritable.

Ainsi sur ce point l'erreur des empiristes est la même que celle des métaphysiciens qu'ils combattent; et voilà pourquoi je crois que nous avons presque autant à apprendre et des uns et des autres, et que nous devons être en garde aussi bien contre ceux-là que contre ceux-ci [2]. La métaphysique, érigeant la volonté individuelle en un absolu qui se suffit, ne voit dans la société qu'un accord conventionnel conclu entre des volontés d'ailleurs préexistantes; et l'empirisme ne trouve dans l'observation des faits sociaux que des données objectives enchaînées par un inflexible déterminisme, et indépendantes de toute intervention de la pensée spontanée ou réfléchie et de la volonté consciente ou inconsciente des hommes. Le défaut commun de la sociologie objective et de la sociologie subjective, c'est d'identifier le subjectif et l'individuel, de ne pas voir que l'un, dans le sentiment surtout, dépasse l'autre; que nous n'avons pas

1. Veut-on appeler objectives ces conditions-là? c'est créer une équivoque, et d'ailleurs elles ne sont rien que de mobile; c'est par leur mouvement même, et dans la pratique, non par leurs contours et dans la théorie qu'elles nous sont accessibles.

2. J'ajoute qu'il faut considérer tout autant l'opinion des hommes d'action, généralement très vague et confuse, mais formée au contact de la vie même, que les réflexions des théoriciens de toute école.

besoin de regarder dans le monde extérieur, qu'il nous suffit de descendre assez avant en nous pour franchir les bornes de notre individualité, et que, même subjectivement, celle-ci ne se soutient point elle-même.

Rien ne contribue plus à développer un certain scepticisme raffiné, pour qui toute solution est affaire de goût et de dispositions personnelles, que ces oppositions irréductibles de doctrines également mal définies et qui peuvent se renvoyer sans cesse l'une à l'autre et toujours avec la même raison les mêmes objections.

Mais, si nous prenons un sens plus juste de l'objet de la sociologie, à mesure que nous en demanderons davantage la matière à la vie même et non plus à des analyses abstraites, toutes ces oppositions se résoudront en accord; celle du théoricien et de l'homme d'action perdra sa raison d'être; celle du métaphysicien et de l'empiriste deviendra la distinction de deux méthodes différentes, également nécessaires, nullement exclusives l'une de l'autre, et dont chacune peut d'ailleurs s'adapter mieux que l'autre à l'étude de tel ou tel problème social, de sorte que la sociologie ne peut résulter que de leur concours constant et de leur mutuelle pénétration.

II

En nous inspirant de ces idées, nous pouvons maintenant, en vue de les justifier plus complètement, les suivre dans leurs conséquences principales à travers les grandes divisions d'une sociologie ainsi comprise.

On peut d'abord accepter, mais en un sens tout relatif, la distinction proposée par Comte entre la statique et la dynamique sociales; j'entends par là, non point l'étude exclusive de ce qui reste invariable dans la société et l'étude également exclusive des changements sociaux, mais une recherche qui, dans le premier cas, s'arrête à une période limitée de la durée, et qui, dans le second, s'étend de proche en proche pour considérer la succession interrompue des états sociaux : et de là nous pourrions déjà conclure que cette distinction est celle d'un examen de la société, plutôt en profondeur dans le premier cas, et plutôt en surface dans le second.

Mais précisons et vivifions un peu ces idées trop abstraites encore. Dans ses *Principes de sociologie*, Spencer insiste à maintes reprises

sur les causes d'erreur qui s'introduisent dans les jugements des sociologues, lorsqu'ils se représentent toutes les sociétés, et en particulier les sociétés primitives sur le modèle des sociétés présentes. La remarque est juste; mais la méthode que préconise Spencer nous expose peut-être plus que toute autre à des erreurs. Si, pour déterminer les traits essentiels et constants de la vie sociale on ne s'adresse qu'au passé, à l'histoire, ou mieux à la préhistoire reconstituée à l'aide de l'anthropologie par exemple, comme nous ne connaissons qu'une très faible partie des faits, et que nous les connaissons mal, il arrivera que nos interprétations seront purement hypothétiques, que plusieurs seront presque toujours possibles à la fois, et que, aucune vérification sérieuse n'étant à notre portée, nos goûts personnels, ou quelque circonstance fortuite décideront de notre choix. L'erreur ici s'impose presque forcément à nous, et nous n'avons dans beaucoup de cas aucun moyen de l'éliminer; notre seul recours est la comparaison du passé avec le présent, rendue possible par l'interposition des états de société intermédiaires. Au contraire, les erreurs qui résultent de ce que dans le présent nous prenons facilement pour essentiels des caractères purement accidentels des faits (ainsi dans l'étude de la constitution de la famille), ces erreurs-là, par une forte discipline de la pensée, par l'attention, par des comparaisons multipliées et bien choisies, peuvent être insensiblement réduites jusqu'à devenir à peu près négligeables.

Ainsi, pourrait-on dire, si les deux procédés se complètent toujours à quelque degré l'un par l'autre, l'étude du présent social sera le point de départ et comme le centre naturel de l'analyse sociale en profondeur qui se restreint à une durée relativement courte de la vie sociale afin d'en mieux saisir le sens intime. C'est de la connaissance, du présent, encore imparfaitement sûre, et même abstraite en quelque manière que nous pourrons de proche en proche étendre notre champ de recherches, capables désormais d'apercevoir autrement qu'en des hypothèses arbitraires le sens du passé social, et de rendre successivement présentes à notre pensée toutes les époques de l'histoire, toutes les sociétés que nous voulons connaître, et qui ne nous sont directement accessibles que par quelques traces objectives de leur existence. Et c'est du présent encore, et surtout de la détermination des éléments encore idéaux qu'il renferme, des aspirations claires ou confuses qu'il nous manifeste, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus intime et de plus subjectif en lui que nous pou-

vons avec précaution nous hasarder jusque dans l'avenir, et risquer quelques prévisions, mais surtout indiquer les moyens pratiques de la réalisation la plus assurée de nos aspirations collectives.

La distinction encore abstraite de la statique et de la dynamique sociales, interprétée au sens que j'ai dit, conduit donc à séparer au moins relativement l'étude du présent social comme point de départ, et celles du passé et de l'avenir social, coordonnées à la première, et qui en corrigent les étroitesses, tout en s'appuyant sur elle en dernier ressort.

Quelles seront maintenant les questions fondamentales qui se relieront à ces différentes espèces de recherches sociologiques?

Le présent social peut être envisagé objectivement ou subjectivement : objectivement, parce que la société dans laquelle nous vivons, et à plus forte raison les sociétés différentes de la nôtre, nous fournissent un ensemble de phénomènes consolidés, d'institutions ou plus généralement de manières de faire que nous pouvons percevoir; — subjectivement, parce que la société dont nous faisons partie est en nous aussi bien que nous sommes en elle; ce qui signifie que nos états de conscience ne sont point le produit d'une individualité mentale isolée et qui se suffirait, mais plutôt une expression particulière de phénomènes qui, même subjectivement, dépassent notre individualité [1].

En résumé, la sociabilité, faiblement ou fortement consciente, est, au même titre que les phénomènes sociaux objectivés, un élément de la réalité sociale dans le présent; et ce n'est que dans le présent que nous saisissons ainsi directement la société du dedans et du dehors. Aussi toute étude du lien social qui serait purement objective ou purement subjective serait-elle incomplète, et le présent social ne s'offre jamais à l'esprit exclusivement sous l'un ou sous l'autre de ces deux aspects.

Par exemple on a tenté d'établir une conception objective du lien social, soit sur des considérations économiques, en rattachant les divers phénomènes sociaux à la loi de la division du travail, qui

1 L'individualité mentale n'est qu'une imparfaite expression de ce qui nous est intérieur et on en trouverait une double preuve : 1° en ce que des sentiments altruistes, faibles ou forts, confus ou distincts, existent en nous; 2° en ce que les sentiments égoïstes ne peuvent être primitifs et résultent (dans la conscience réfléchie du moins) d'un développement de la réflexion même, qui s'oppose, afin de se préciser, à ce qui lui est le plus irréductible, et qui finit par élever à l'absolu cette distinction, et par lui donner la valeur d'une réalité en soi.

exprime à la fois les conditions de la production et celles de l'échange; soit sur des considérations politiques en rapportant la vie sociale à l'État, qui en manifeste l'unité et en quelque sorte l'individualité distincte devant les groupes sociaux étrangers; soit enfin sur des considérations juridiques, qui nous permettent de connaître les règles objectives établies dans les actions intra-sociales ou inter-sociales, et qui s'imposent aux éléments sociaux, individus ou groupes secondaires, ou à la société elle-même.

Mais : 1° la forte et intéressante construction de M. Durkheim [1] n'a pas réussi à me convaincre que la division du travail arrive à se limiter elle-même et à créer à la fois une puissante unité sociale, et de fortes individualités (à moins qu'on ne prenne la complète distinction spatiale des parties de l'être social pour le triomphe de l'individualité). La forme parfaite d'une solidarité ainsi comprise serait à chercher, parmi les sociétés humaines, dans les sociétés à castes; mieux encore dans les sociétés animales; mieux encore dans l'organisme individuel; et une solidarité organique ainsi définie aboutirait tout simplement à la solidarité mécanique, c'est-à-dire à quelque chose qui n'a plus de la solidarité que le nom. Ce qui manque à cette conception, ou ce qu'elle sous-entend, c'est le principe interne de la coordination sociale, le sentiment de la solidarité qui servirait de correctif à la division du travail, et lui donnerait avec son vrai sens sa valeur réelle.

2° De même une conception politique purement objective, qui voit dans l'État une unité issue des nécessités de la lutte, ne donne pas une justification suffisante de la solidarité, parce que les conditions de la lutte inter-sociale peuvent changer; et alors d'un individualisme collectif à la façon de Platon sort un individualisme pur ou une théorie *anti-étatiste* à la façon de Spencer; et on risque de faire disparaître avec toute expression réelle de la solidarité la racine de la solidarité elle-même. Il faut donc, pour rendre à cette conception son vrai rôle, la rattacher elle-même au sentiment de la solidarité qui donne à l'État une base nouvelle, plus consistante à mesure que deviennent moins violentes les conditions de la lutte, et que la vie intra-sociale acquiert plus de réelle importance.

1. En revoyant ces pages écrites en juin 1894, je dois signaler ce fait que M. Durkheim corrige lui-même, dans un des intéressants articles qu'il a donnés à la *Revue philosophique* sur les Règles de la méthode sociologique (3e article, juillet 1894). cette conception principalement économique du lien social qu'il paraissait préconiser dans son livre sur la Division du travail social.

3° Enfin la conception juridique objectivement définie éliminant la considération de tout ce qui n'est pas pleinement consolidé dans la société, donne encore de cette société une notion trop étroite. De plus elle nous fait trop aisément confondre avec les facteurs vraiment essentiels à chaque état de société ce qui n'est plus que tradition du passé, ces institutions déjà caduques, prêtes à crouler au moindre choc, ou qui n'ont plus de force active que pour retarder la complète objectivation des aspirations du présent [1]. Cette conception ne vaudra donc qu'en cessant de se faire purement objective, en cherchant à retrouver les linéaments indécis de ces coutumes et de ces mœurs qui font interpréter la lettre du droit en un sens plutôt qu'en un autre, affaiblissant ainsi à la longue la résistance que les formules anciennes avec leur signification traditionnelle opposaient aux changements sociaux, les pénétrant d'un nouvel esprit qui les détruit plus sûrement, en bien des cas, qu'une transformation brusque et mal préparée.

Ainsi les conceptions les plus naturellement objectives du lien social ne suffisent que si le sens de la solidarité subjective et comme un souffle d'idéalité viennent les soutenir et les vivifier. Mais une détermination purement subjective du lien social serait également étroite; j'en distinguerai deux formes principales, l'une psychologique et l'autre morale.

1° On ne peut réduire le lien social à un sentiment purement subjectif et individuel de sociabilité, parce que la société est une chose et non pas une idée; et aussi parce que l'individualité n'est pas antérieure à tout groupement, mais seulement contemporaine des formes sociales les plus rudimentaires. La vraie cause des erreurs de cette première conception est qu'elle érige l'individualité subjective en une sorte de chose, de réalité objective. La conscience n'est pas à vrai dire quelque chose de déjà posé tout entier, mais plutôt elle est une réalité qui se fait; elle dépasse à chaque instant ce qui déjà existe; et son rôle propre est l'appréciation pratique ou morale des choses et des actions. Ainsi la conception subjective du lien social devient une conception morale qui, rattachant le droit positif à un droit idéal, en indique par là les transformations désirables.

1. M. Durkheim a senti la difficulté; je ne crois pas qu'il l'ait résolue. (Cf. *Revue philosophique*, juin 1894.) La distinction du normal et du pathologique est au fond plutôt supposée qu'établie dans ces pages pleines de remarques intéressantes et ingénieuses.

2° Mais si l'on isole cette conception, si l'on donne le droit idéal comme pleinement défini et qu'on en fasse un droit naturel; si en une formule on immobilise l'idée de justice comme une chose qu'on saisirait dès maintenant tout entière, on travestit l'idéal et la morale elle-même, en leur ôtant toute indétermination, toute mobilité, on oublie que la moralité est dans la direction de l'action [1] et non dans le résultat qu'on en attend. — On isole par là même la conscience de la nature; on voit dans la première la base métaphysique de la société; et on cherche volontiers dans des exhortations ou des consolations individuelles une solution évidemment fragile aux problèmes sociaux; solution qui témoigne sans doute d'un esprit élevé et de bons sentiments, mais solution de rêveur et qui par elle seule reste sans portée pratique. Le subjectif, parce qu'il est idéal, et l'idéal, parce qu'il n'est pas une chose définie pleinement d'avance, ne s'isolent pas de l'objectif et de ce qui est déjà consolidé : il n'y a de conscience que par rapport à des choses; il n'y a d'idéal que par rapport à une réalité déjà existante, donc d'idéal social que relativement à un corps social déterminé lui-même par un ensemble de conditions organiques ou physiques, que représentent le passé social et le milieu externe dans lequel se meut la société.

La conclusion de toute cette discussion, c'est que l'étude du présent social doit être à la fois objective et subjective; elle part de la solidarité comme condition d'existence de la conscience, mais aussi d'une solidarité déjà réelle, quoique toujours imparfaitement réalisée : la vie économique exprime cette solidarité dans les relations des unités sociales entre elles à l'occasion du milieu; l'État la traduit dans son unité distincte vis-à-vis des membres du groupe ou vis-à-vis des autres groupes; dans les règles juridiques nous la voyons déjà en ce qu'elle a de pleinement réalisé, dépasser l'individu, et s'imposer à lui sous la forme d'une contrainte; enfin le droit idéal nous en fait saisir l'imperfection actuelle avec le sens de son progrès désirable, ébauché déjà sans être achevé. Le centre naturel de l'étude du présent social est ainsi dans une *psychologie collective ou sociologique*.

Si du présent nous remontons par l'histoire aux événements du passé, nous donnons à l'appréciation du présent lui-même une bas

1. Je ne dis point dans la direction de l'intention.

plus large; et de même que dans l'étude du présent nous jugeons de l'importance des caractères sociaux d'après leur rôle dans la société, nous pouvons en juger aussi maintenant par leur constance plus ou moins grande dans les sociétés les plus diverses, et par leur apparition plus ou moins précoce dans l'évolution sociale. Étude principalement objective, mais qu'il faut toujours vivifier par un sens juste de la réalité sociale profonde. Aussi pourrait-on expliquer les solutions en apparence contraires que les sociologues ont proposées des grandes questions qui se posent ici parce que les uns donnent plus de place à l'étude des faits en surface, et les autres à leur interprétation. C'est ainsi que dans les questions de l'origine des sociétés, de la loi, de la forme ou de la direction de leur évolution s'opposent l'explication monogéniste (Spencer) et l'explication polygéniste (Gumplovicz); la loi de différenciation (Spencer) et la loi d'assimilation (Tarde); les idées de lutte et de discontinuité dans le progrès (Proudhon, Gumplovicz) et celles de continuité et d'accord (Durkheim); la diversité irréductible (Gumplovicz) et l'unité fondamentale de l'évolution sociale (A. Comte) : et ces solutions diverses répondent à des façons différentes de poser les problèmes, de valeur inégale d'ailleurs, et qui changent avec les problèmes eux-mêmes. Le centre de cette étude est à chercher dans ce qu'on appelle *l'histoire de la civilisation* ou *la philosophie de l'histoire.*

Enfin l'évolution sociale étudiée du présent au passé et des origines au présent, nous révèle la plasticité supérieure des formes sociales les plus parfaites, et nous fait connaître l'importance croissante de cet élément idéal de la vie sociale qui se traduit à chaque instant par des tendances, des sentiments, des idées, des aspirations collectives, et qui détermine ce qu'il y a de vraiment social dans notre jugement des choses et des actes. L'avenir social n'est jamais tout entier dans le passé social consolidé; la société est un devenir en même temps qu'elle est une chose; et ainsi l'idéalisme conserve en sociologie sa justification relative. Les problèmes se rapportent ici à la *morale sociale.* Cette morale ne saurait être toutefois une simple construction d'idées; et dans ses préceptes, dans l'orientation qu'elle donne à la conduite de l'homme en société, elle est inséparable des réalités existantes et déjà définies, de la considération du passé et du présent social; mais elle ne peut non plus s'absorber toute en de pures constatations statistiques des mœurs moyennes

de chaque époque, à moins de perdre avec son caractère idéal et subjectif sa signification pratique et morale.

De cet examen sommaire des grandes questions de la sociologie générale, il résulte que la société est une réalité complexe et une à la fois; ce qui fait que nous ne pouvons l'étudier sous plusieurs points de vue qu'à la condition de ne point les dissocier complètement. Tantôt nous la prendrons comme une réalité principalement objective, déjà consolidée, tantôt comme un être qui se forme, déterminable seulement par l'orientation générale de son développement interne, désirable et probable, mais non point nécessaire. Mais jamais nous ne pouvons laisser échapper complètement l'un de ces deux caractères sans laisser échapper aussi ce qu'il y a de social dans les faits; et les sociologues naturalistes comme les sociologues idéalistes se font illusion, lorsqu'ils définissent leurs procédés d'étude comme strictement objectifs ou exclusivement subjectifs. Dès lors, ou bien la sociologie n'est plus à aucun titre une science, ou bien elle n'est plus exactement conforme à cette idée de la science que l'étude de la nature a fixée peu à peu dans notre esprit, et elle exige qu'on modifie et qu'on élargisse cette idée. Cette extension résultant d'ailleurs de l'union nécessaire dans les recherches sociales de considérations objectives et subjectives, réelles et idéales, théoriques et pratiques, la sociologie prend aussi une importance philosophique capitale, par la solution qu'elle suppose du problème des rapports de la théorie et de la pratique.

La sociologie et la science : la sociologie et la philosophie, telles sont donc les deux questions qui se posent maintenant, et à propos desquelles je voudrais brièvement indiquer les conséquences des remarques qui précèdent.

La sociologie et l'idée de science.

J'entends ce qu'on va m'objecter. Si la société est complexe à ce point, si elle offre des caractères inséparablement unis de réalité et d'idéalité, on dira qu'elle n'est pas matière de science, parce que la science suppose une détermination dans ses objets et que l'idéal n'en comporte point. Il faut donc choisir ou de renoncer à tout ce grand effort de notre époque pour étendre la connaissance scientifique aux choses morales et sociales, ou de donner raison à ces

sociologues objectivistes qui savent éliminer les problèmes insolubles, qui, reconnaissant volontiers l'impossibilité d'une sociologie complète et d'une sociologie générale, se proposent d'expliquer du moins ceux des faits économiques, juridiques ou politiques qui sont déjà consolidés; ceux-là, forts de l'appui de l'histoire et de la statistique, ouvriront à la science un accès, sinon sur la société elle-même, du moins sur quelques éléments importants de la vie sociale.

Je ne conteste pas qu'il existe des études sociologiques d'un caractère plus spécialement objectif; et j'ajouterai qu'évidemment c'est là que l'idée de science issue des sciences exactes et des sciences physiques s'appliquera le plus exactement à la sociologie elle-même. Mais je prétends que, même en ces recherches, il faut toujours tenir compte en quelque mesure de considérations subjectives, idéales et pratiques, par lesquelles on dépasse l'expression conventionnellement objective des faits; et je soutiens aussi que la sociologie n'est pas limitée d'ailleurs à ce genre de recherches, et peut s'étendre à la partie la plus importante des conditions de variation des faits sociaux. Ce que je conteste, c'est donc l'assimilation pure et simple des idées de science et de théorie, la dissociation tranchée des idées de science et de pratique; ce que je soutiens, c'est que cette distinction n'est que conditionnelle et relative; c'est que, si elle convient bien aux sciences exactes et à peu près aux sciences de la nature, elle ne convient plus guère aux sciences sociales; c'est que l'idée de science, qui dans le temps s'est déjà graduellement modifiée, rectifiée, élargie, doit changer encore et s'étendre au moment où la réflexion s'applique aux problèmes sociologiques.

Quelles sont donc les conditions nécessaires et suffisantes de la science? et la sociologie, dans l'idée que j'en ai donnée, satisfait-elle à ces conditions?

Il semble bien vrai de dire que, là où s'arrête toute détermination, s'arrête aussi la science; mais là aussi cesse la pensée. Aussi dirais-je volontiers que du sentiment à l'idée, s'il y a de profondes différences, il n'y a pas du moins la distance de l'indétermination complète à l'entière détermination. Sans doute nous disons bien de telle pensée qu'elle est jugement, et de telle autre qu'elle est croyance; et, par exemple, nous ne confondons pas une vérité mathématique générale, une loi de combinaison des quantités avec une affirmation pratique, comme celle du libre arbitre. Mais nous

ne saurions dire où s'arrête le jugement, où commence la croyance; et qui pourrait démêler exactement ce que l'idée de causalité, par exemple, enferme de certitude logique, et ce qu'elle contient de croyance pratique, ce qui en elle est construit et ce qui est donné? Si on y regarde de près, on retrouve bien du donné aussi dans les plus abstraites des vérités, quelque postulat, fort simple peut-être, mais qui n'est cependant rien de purement intelligible; comme aussi nous trouverions aisément dans les plus naïves de nos croyances quelque forme qui leur vient de la réflexion. C'est qu'en fait toute connaissance est prise à un fonds commun qui est la vie même; c'est que la distinction de l'idée et du fait est d'abord un procédé d'analyse par lequel nous simplifions un peu la complexité de la donnée pratique, en la distribuant entre ce qui est déjà fixé et ce qui n'est encore qu'ébauché, entre l'actuel et l'idéal. Notre pensée gagne ainsi en précision, et comme, jusqu'à preuve du contraire, nous tenons pour valable tout ce qui est précis, l'analyse ne regarde plus que du côté de l'actuel, où elle obtient la détermination la plus précise. De cela seul nous faisons objet de science; et de ce qui est idéal, encore inachevé, nous disons que cela est hors de la science et indéterminé; seulement, parce que la vie nous force d'en tenir compte, nous en faisons le domaine distinct de la pratique et de l'art.

Mais la conclusion est hâtive; et, si au début elle peut suffire, une revision en devient nécessaire lorsque la connaissance dans son progrès arrive à saisir des réalités de plus en plus complexes. Quand on dit que l'idéal est indéterminé, on veut dire qu'il ne comporte pas de détermination immuable, ou qu'il n'admet plus le genre de détermination qui convient aux choses, détermination de forme ou de contours, de dessin, qui est statique, et permet de substituer à la donnée un symbole spatial qui la fixe et l'objective mieux que tout autre. Seulement n'y a-t-il pour la pensée que ce mode de détermination? N'en est-il pas un aussi, au moins approximatif, de ce qui change? Et lorsqu'on indique l'orientation probable d'un changement déjà commencé, ou simplement sa direction désirable en tenant compte de ce qui est, ne détermine-t-on pas l'idéal même et la croyance qui s'y attache et nous le donne? Sans doute ce n'est pas le sentiment tout entier que l'on pénètre ainsi; et il contient une part d'individuel qui nous échappe; mais socialement l'individuel dans son action s'annule par l'individuel, et devient peu important

ou au contraire s'ajoute à l'individuel, et par là même devient saisissable à titre de croyance ou d'aspiration collective.

Dira-t-on que cette détermination de l'idéal est trop incertaine pour trouver place dans la science? Mais d'abord elle intervient déjà dans les plus objectives et les plus exactes de toutes nos sciences par les postulats qui les soutiennent, et qu'il faut bien considérer comme valables, si l'on ne veut pas faire de la science un jeu arbitraire de concepts variables au gré de la fantaisie individuelle. Et de plus l'idéal ne serait indéterminable que s'il y avait pure incohérence dans les variations du réel ou de la pensée; ce que, *a priori*, nous ne pouvons supposer, parce que, alors, la détermination statique des choses deviendrait à son tour impossible; car c'est à la vie encore qu'elle emprunte d'abord ses objets. Des considérations pratiques ont leur place nécessaire en toute science; mais subordonnées, arrangées en quelque sorte, et difficilement visibles, dans les sciences abstraites, elles prennent la première place dans celles dont l'objet complexe est à la fois réalité objective consolidée et réalité subjective, idéale : la société est la plus complexe de ces réalités-là. Et cette différence, qui n'est au fond que de degré, c'est-à-dire qui ne commence absolument nulle part, s'exprime devant l'analyse par la distinction de deux modes de détermination : l'un, principalement statique, applicable à ce qui est immuable; l'autre, plutôt dynamique, qui saisit un changement dans sa direction générale.

La science, d'ailleurs, n'exige de ses objets aucune autre condition que celle-ci; pouvoir les déterminer au moins approximativement, en quelque sens que ce soit; et nous en restreignons inutilement la notion, quand nous n'admettons en elle que la détermination qui convient à la théorie, à la spéculation pure, à la considération de ce qui est achevé ou supposé tel.

Ainsi rien ne nous oblige à l'avance, pour obtenir une science de la société, d'étudier la société seulement en ce qu'elle contient d'objectif, et de faire entière abstraction de ses variations idéales; les aspirations sociales ne seraient décidément hors de la science que si elles étaient absolument incohérentes, soumises dans l'ensemble comme dans les détails à des variations brusques et ininterrompues [1]. Or s'il est impossible de retrouver dans le passage d'un

1. Et même, dans cette hypothèse, comment pourrait-on reconnaître aux sociologues ce droit à dogmatiser, dont vraiment ils abusent aujourd'hui?

état de société à un autre un simple développement analytique (qui supprimerait d'ailleurs toute distinction de l'idéal et de l'actuel), nous ne pouvons constater non plus des changements de direction à la fois brusques et durables : et, si l'on a d'abord admis qu'il y aura toujours une différence entre l'idéal rêvé et ce que la société en peut réaliser dans l'avenir, il reste que surtout dans les sociétés les plus élevées, les mêmes fins sociales sont poursuivies avec une assez grande constance; et que, si les détails varient, il n'en est pas de même des caractères généraux de ces aspirations. Les jugements que nous portons à chaque instant sur les faits sociaux et dont nos aspirations sont la mesure sont changeants sans doute; mais s'ils paraissent être inaccessibles à toute prévision même approximative c'est parce que nous sommes plus frappés tout d'abord devant un objet quelconque par ce qui change en lui, que par ce qui demeure; et qu'ainsi nous omettons constamment le principal, pour ne retenir que l'accessoire. Ainsi, quelle que soit la société que nous considérons, toute aspiration collective qui, en se réalisant, aurait pour résultat de consolider le groupe, de le faire à la fois plus complexe, plus plastique, plus conscient de lui-même sera une cause de progrès pour le groupe, et par suite déjà une force sociale effective.

En serrant la question de plus près encore, on pourrait énoncer cette loi que la continuité des changements profonds de la vie sociale doit décroître à mesure que l'on rétrograde vers des groupes dont la vie intérieure est plus vague et confuse, et qui tendent à se réduire à une simple juxtaposition d'éléments objectifs formée par un concours de circonstances physiques; mais que cette continuité dans les aspirations doit croître avec les progrès de la conscience sociale, parce qu'alors la dépendance presque entière de l'individu par rapport aux choses fait peu à peu place à la solidarité croissante des personnes morales. A mesure que la société se distingue mieux de toute autre réalité et répond mieux à sa définition, à mesure qu'elle se crée plus entièrement, elle devient plus complètement objet de science, mais d'une science dont les lois sont à la fois objectives et idéales, exprimant des relations entre ce qui est déjà et ce qui n'étant point encore a déjà commencé d'être [1].

Il ne me reste plus maintenant beaucoup à faire pour prouve

1. Je ne prétends pas d'ailleurs qu'une telle science soit aisée à constituer ; e plus que toute autre, elle doit être relative, et demeurer imparfaite.

que la sociologie est appelée à renouveler l'idée même de science. Et ce n'est là ni un paradoxe ni une nouveauté. Auguste Comte regardait l'avènement de la sociologie comme le principe d'une transformation et d'une organisation définitive des sciences. M. Tarde a développé cette idée dans les curieux articles que j'ai déjà cités; mais il y mêle, assez inutilement à mon avis, des considérations de métaphysique individualiste, plutôt wolffienne que vraiment leibnitzienne; et de plus il en exagère la portée et paraît près de considérer toutes les sciences comme devant être absorbées dans la sociologie qui deviendrait ainsi le savoir universel.

Pour justifier la valeur, et en même temps fixer le sens exact et les limites de cette idée d'un renouvellement de la science par la sociologie, le meilleur moyen est de jeter d'abord un coup d'œil rapide sur les principales transformations qu'a déjà subies l'idée de science.

Une science rationnellement parfaite serait celle qui trouverait l'expression conceptuelle adéquate de ses données. La pensée fut d'abord naturellement dupe de sa confiance naïve en elle-même. Voyant mal les données, et ne possédant pas une suffisante pratique de la réflexion pour les distinguer de ses concepts, elle attribuait à ceux-ci une valeur exagérée; et tandis que, issus eux-mêmes des faits, ils n'en exprimaient en général que quelques éléments, les plus visibles ou ceux qui l'avaient surtout frappée de prime abord, elle en faisait la réalité même, et leur précision relative les lui indiquait comme étant l'essence même des choses.

Plus tard seulement les démentis de l'expérience et aussi les oppositions croissantes de systèmes toujours plus nombreux, irréductibles du fait de leur commun dogmatisme, éveillèrent peu à peu la conscience à l'idée d'une dualité de l'esprit et des choses, de l'idée et du fait, du concept et du donné; et devant le caractère arbitraire des uns et la complexité sans cesse changeante des autres, on conclut tout d'abord au plus entier scepticisme.

Ce fut pourtant sur cette base nouvelle que longtemps après[1] s'éleva la science moderne. Reconnaissant la valeur toute relative des concepts, elle les suppose seuls déterminables, et ainsi constitue son domaine dans l'abstrait. Cessant d'attribuer à la théorie une

1. Si on néglige les premiers et imparfaits développements qu'elle reçoit dès l'antiquité.

valeur absolue, elle reste théorique d'intention comme de fait. Mais, ne pouvant se fonder sur des considérations de pure pensée logique, qui ne seraient aussi que de pure forme, elle prend pour guide et pour modèle les sciences exactes : elle les remanie et les généralise en conséquence de ce rôle méthodique qu'elle leur attribue. Ici, en effet, en raison de l'abstraction très grande de l'objet, quelques conventions fort simples suffisant à le déterminer, l'esprit se consacre surtout à l'enchaînement logique des notions et des propositions, et, par voie démonstrative, établit des conclusions nécessaires ; c'est-à-dire que les mathématiques ainsi comprises se rapprochent autant que possible du type d'une science purement théorique et strictement objective.

Aussi, quand se développe l'étude de la nature, c'est d'abord l'esprit mathématique qui la domine ; et plus qu'à saisir les diversités qualitatives de la donnée empirique on s'attache à en trouver une expression symbolique approximativement exacte en termes de grandeurs mesurables, afin d'en pouvoir traduire mathématiquement les relations. Lorsque, les objets de la recherche se compliquant, cette expression devient impossible, ce même esprit subsiste encore dans l'hypothèse du déterminisme et du mécanisme universel [1], dans l'habitude de déterminer les données, ou plutôt les éléments que l'analyse immédiate y distingue et qu'on appelle les phénomènes, par leurs contours, par leurs rapports externes, d'en faire par suite toujours des choses, des touts achevés, plus ou moins complexes seulement et plus ou moins difficiles à décomposer. — Ainsi se constituent encore les sciences principalement descriptives, dans lesquelles la considération des phénomènes devient inséparable de celle des êtres dont ils sont les propriétés. Et c'est ce même esprit qui domine toute la sociologie objectiviste.

Si, on l'a vu, la sociologie par la nature même de son objet repouss expressément l'emploi exclusif de ce genre de détermination, l première notion de son insuffisance est née ailleurs, dans les science objectives elles-mêmes. Ainsi, de notre temps, des mathématicie éminents insistent, peut-être avec quelque exagération, sur le cara tère conventionnel des concepts mathématiques et les présente

1. On pourrait à la rigueur séparer ces deux idées généralement associ la seconde n'étant qu'une certaine forme de la première, la forme la naturelle d'ailleurs, et cela pour des raisons à la fois psychologiques et ques (généralité et simplicité des faits de mouvement).

comme dépendant de postulats quasi arbitraires. Ainsi encore des physiciens opposent à toutes les théories l'expérience, n'admettent plus les théories que comme des façons commodes de résumer et d'exposer les faits dans un tableau d'ensemble, et ne leur attribuent d'autre signification que celle d'un dispositif pratique. Et ce n'est pas seulement telle ou telle forme des théories mécanistes, c'est le mécanisme lui-même, c'est la théorie atomique qu'ils jugent de pure convention.

La vraie cause de ce mouvement d'idées, c'est que les savants aperçoivent un désaccord au moins partiel entre la diversité du donné et la simplicité du concept; et bien qu'on puisse leur opposer l'impossibilité d'éliminer toute interprétation sans éliminer toute science et toute pensée, il reste du moins de là que la science prend peu à peu conscience de la nécessité qui s'impose à elle (quoique à des degrés différents suivant les sciences) de tenir compte à la fois des conditions de la réalité qu'elle étudie et des conditions de l'intelligibilité; et, puisqu'elles ne coïncident pas, de les corriger sans cesse les unes par les autres, et de chercher entre elles un équilibre au moins provisoire.

Mais la science objective ne peut nous donner encore la vraie signification de cette extension de l'idée de science parce que la donnée objective est encore abstraite et conventionnelle, issue de l'élimination volontaire de ce qu'il y a de subjectif dans l'expérience. Le fait objectif ou physique est déjà un produit de la réflexion. Or chassons mieux encore les abstractions; au delà du fait objectif, la dernière donnée qui s'offre à nous est en quelque sorte un fragment de notre vie même et de notre action, ce que l'on pourrait appeler le fait pratique, dont l'expression la plus complète est le fait sociologique, puisque des deux points de vue applicables à la pratique, le point de vue de l'individualité et celui du groupe, le premier est encore conventionnel et, bien compris, nous ramène à l'autre.

C'est donc la sociologie qui nous montrera le vrai sens de l'extension nécessaire de l'idée de science. Ce qui caractérise cette extension, ce n'est pas précisément l'opposition aux théories et le retour aux faits : car le retour à la donnée pratique, prise comme garantie suprême de toutes les analyses, n'est pas le retour à ce qu'on appelle les faits, puisqu'elle enveloppe des considérations subjectives et idéales. Les théories y perdent leur valeur absolue, mais aussi l'expérience objective, due elle-même à des considérations théoriques

généralement mal définies. Il ne s'agit donc plus d'opposer au conceptualisme logique un pur empirisme, de mettre en regard de l'unité formelle et vide de la raison abstraite la diversité décevante des faits, de faire de toute pensée un simple effet du caprice individuel ou de goûts dont il serait impossible de disputer. La donnée pratique nous fournit elle-même des indications sur l'idéal, sur le désirable, qui ne varient point arbitrairement et totalement d'une pensée à l'autre, de l'individu à l'individu, mais qui ont au moins en partie une valeur sociale constante. Et ce ne sont plus là seulement des idées abstraites, mais des directions pratiques qui peuvent nous servir de guide et nous fournir de la donnée une interprétation générale acceptable, et de ses rapports avec d'autres un sens suffisamment juste. Avec ces idées pratiques, qui sont en même temps des faits, n'avons-nous pas trouvé le correctif nécessaire des conceptions auxquelles a donné lieu récemment la philosophie des sciences exactes ou des sciences de la nature, et qui, d'inspiration trop purement théorique, ne savent opposer à un dogmatisme trop confiant qu'un indéterminisme aussi vague et inconsistant qu'il est exagéré?

L'opposition analytique du concept et des faits, jointe à la reconnaissance de l'impossibilité d'éliminer les faits, semblait conduire la pensée vers une espèce de dilettantisme scientifique qui, sous prétexte d'affirmer la pleine liberté de l'esprit, serait prêt à donner la même valeur aux hypothèses les plus diverses, à soutenir les plus singulières théories, les plus contraires à nos opinions habituelles ou à nos sentiments spontanés. Simple question d'usage, dirait-on, et de goût : pourquoi ne satisferions-nous pas les caprices les plus fantastiques de notre imagination? La science n'est par elle-même, hors des faits toujours variables qui en sont la matière, qu'une occasion de manifester nos goûts individuels; et les miens pour moi valent les vôtres. Nous n'avons plus la peine de choisir.

Ce n'est là vraiment qu'un rêve de spéculation outrée; et il nous suffit de réintégrer la science dans la vie, dont aucune raison valable ne peut la séparer, pour apercevoir l'exagération et l'étroitesse de ces vues. S'il y a dans la vie de l'indéterminé, tout n'y change pas au hasard, et le mouvement qui l'anime n'est pas une vaine agitation. La vie est chose sérieuse; et si nous la considérons dans le groupe social, l'action qui la soutient ne varie pas au delà de toutes limites. Tantôt l'action sociale devient un motif et un moyen d'action nouvelle et plus puissante, plus complètement collective encore

et socialisée; tantôt elle se dissocie en actions individuelles isolées; elle tend à l'impuissance, et va vers sa propre négation, vers l'annihilation de la société elle-même. De ces deux directions générales qui dans chaque circonstance se détermineront d'ailleurs d'une façon spéciale et appropriée, et qui peuvent chacune, bien qu'à des degrés divers, l'emporter à chaque instant, l'une est le progrès, et l'autre en est l'inverse.

Ramener la science à la vie, voilà donc le moyen le plus sûr de ne pas la prendre pour arbitraire, et, en reconnaissant les variations qu'elle comporte, de reconnaître aussi les limites de ces variations; et la sociologie est l'agent naturel de cette transformation de la science.

Faut-il en conclure, comme on l'a fait, qu'elle absorbera toute science et deviendra à la place des mathématiques l'unique centre d'attraction de toute recherche? Je ne le crois pas. Assurément la sociologie étend et transforme non seulement la psychologie qui n'en est à bien des égards qu'une dépendance, mais la biologie même (par les notions de colonies animales, de division du travail, de lutte pour la vie et de sélection). Je dirais même que l'introduction dans toutes les sciences de l'idée de grandeurs fluentes, qui dans l'étude de la nature fait place, sous la condition du temps, à l'idée d'un ordre mobile et d'une évolution, résulte du même mouvement de pensée qui trouve dans la science sociale sa plus complète réalisation : car en nous faisant connaître les choses et leurs relations par leur histoire et leur mode de formation, elle nous fait déjà pénétrer davantage en elle, et nous donne des vues moins abstraites et moins superficielles qu'une conception qui ne tenait compte à chaque instant que des distinctions spécifiques et de la forme acquise de chaque objet.

Mais aussi, lorsque l'objet de science devient plus abstrait, plus étranger à la vie, sa nature même exige qu'on en détermine seulement les relations extérieures; la science reprend un caractère strictement analytique : c'est ce qui a lieu dans les sciences de la nature lorsque nous cessons de considérer les corps vivants ou non vivants pour étudier une à une les propriétés générales de la matière. Et le modèle de la science ainsi conçue reste dans les sciences exactes, bien que ces sciences mêmes ne soient jamais œuvre de pure analyse.

Je dirai donc que deux courants se traversent dans les sciences :

l'un, le premier qui se détermine à la pensée, est un courant d'analyse abstraite, qui n'existerait seul qu'autant que la science porterait sur de purs concepts; dominant dans les sciences exactes, il règne encore dans la physique générale, puis décroît d'importance à mesure que l'étude des propriétés se sépare plus malaisément de celle des êtres, comme dans la biologie; et il finit par devenir un simple auxiliaire, important sans doute, mais jamais suffisant, dans les sciences sociales toutes pénétrées de réalité pratique. L'autre courant, d'esprit plutôt synthétique, est indéfinissable dans ses contours qui ne sont jamais nettement arrêtés, est par là même étranger à la science exacte, mais prend une valeur dès que nous pouvons apercevoir quelque parcelle des choses elles-mêmes, et en déterminer soit le mode de formation passée, soit surtout l'orientation idéale désirable. La sociologie en est pénétrée dans toutes ses parties; et la biologie nous en laisse encore apercevoir des traces importantes.

Les anciens philosophes opposaient les sciences exactes, dites idéales, et plutôt abstraites, aux sciences concrètes de la nature; en regard de l'esprit spéculatif des mathématiques, je placerais plutôt l'esprit pratique de la sociologie, les sciences de la nature formant une région intermédiaire ouverte encore aux tendances objectives des mathématiques, mais qui, du moins dans la connaissance des êtres, peut déjà donner lieu à des considérations de finalité voisines de celles d'idéalité et de pratique.

La sociologie et la philosophie.

Ces remarques sur la rénovation de la science par la sociologie ont déjà une signification philosophique par elles-mêmes. Mais leur importance ne vient pas seulement de ce que tout ce qui touche à l'idée de science intéresse la philosophie; elle vient surtout de ce que cette extension de la science porte sur les rapports de la théorie et de la pratique, c'est-à-dire sur le plus important peut-être des problèmes purement philosophiques.

La philosophie a pour objet dernier la réalité même, qu'elle nomme l'être; et c'est la vie pratique qui nous donne le sentiment du réel; ce sont donc des raisons pratiques qui soutiennent le problème ultime de toute spéculation. Les relations de la théorie et de la pratique intéressent par là directement toute philosophie. Mais

qu'est-ce que la réalité? Comment et jusqu'où est-elle accessible à la pensée? La réponse des philosophes a varié :

La première philosophie ne se distingue à aucun égard de la science : elle est spéculative; et en même temps elle ne doute pas qu'elle soit la réalité même. Bien qu'on n'aperçoive que des caractères souvent secondaires de la donnée, on croit la pénétrer à fond; et l'interprétation qu'on en fournit prend ainsi généralement un caractère finaliste. Les lois que le philosophe établit sont pour lui des relations de finalité; il associe indissolublement à la réalité profonde des choses la détermination formelle des concepts; il croit à la valeur absolue de la science, à l'unité immuable de l'être. Quant aux relations des objets sensibles comme tels, toujours variables, incohérents comme la sensation, elles ne sont rien par elles-mêmes; mais il en faut tenir compte dans l'explication de l'univers. Tout au plus Aristote accordera-t-il que l'ordre de la pensée est inverse de l'ordre de la nature, remonte de l'apparence à l'être, du sensible à l'intelligible, au lieu de descendre de l'être à l'apparence, de l'intelligible au sensible. Et cette concession s'imposait, puisque de l'être aucun effort de l'esprit ne pouvait tirer l'apparence.

L'antiquité grecque, il est vrai, nous montre à côté du mouvement socratique, des philosophes qui insistent sur la multiplicité de l'être, sur l'unité toute formelle des choses. Mais ce mécanisme antique est bien éloigné du nôtre; il n'explique que les relations qui ont lieu d'ailleurs entre éléments absolus, nécessaires; et très logiquement l'épicurien se représente les atomes comme de véritables principes de vie, doués de spontanéité et de liberté. La finalité n'est point exclue, mais plutôt elle rétrograde du monde visible à chacun des éléments qui en sont la réalité métaphysique.

Ainsi, dans cette philosophie, les concepts s'identifiant aux choses et les choses aux concepts, on croit pouvoir exprimer la vie et la pratique en des théories abstraites; et cette philosophie intentionnellement pénétrée d'idées morales, absorbe la morale et toute la pratique en des théories qui non seulement les simplifient, mais les subtilisent, et en omettent le caractère distinctif[1].

1. On va m'objecter le développement donné par Aristote à la vertu éthique ou d'action; l'importance croissante de la morale pratique dans l'école stoïcienne. — Mais pour Aristote la vertu éthique n'est en quelque sorte qu'un pis-aller, et la vertu dianoétique, si exceptionnellement accessible en elle-même, donne le ton à la conduite : l'action tend à l'acte pur, c'est-à-dire le

La première œuvre de la pensée moderne a été la dissociation du concept et de la donnée, et par suite de la science devenue objective et mécanique et de la finalité. Dès lors la science, se bornant à l'expression théorique des relations objectives, affirme sans restriction le déterminisme, qui est son postulat nécessaire; mais elle cesse d'affirmer la valeur métaphysique de ses lois. Aussi hors de la science, et parfois contre elle, dans la vie pratique, une philosophie morale se forme, mal définie d'abord, mais que l'on ne donne plus comme une simple suite de la théorie, et qui devient d'autant plus libre et plus forte que l'on conçoit mieux le caractère théorique et relatif de la science. Des doctrines apparaissent qui posent, contrairement à l'esprit antique, l'indépendance entière des divers domaines de la pensée, et, excluant la finalité de la science, la retrouvent dans la pratique sous la forme mouvante de l'idéalité, et dans l'art ou dans la vie même sous la forme stable de l'harmonie.

C'est peut-être la philosophie critique de Kant qui nous donne l'expression la plus complète de cet esprit, en proclamant en face de l'inflexible déterminisme de la nature et de la science la liberté radicale de la raison pure et en subordonnant, par une affirmation naturelle, non par des preuves, la théorie à la pratique [1].

mouvement à l'immobilité. Chez les stoïciens, la σοφία reste la vertu directrice; l'effort n'en est que le moyen naturel; les relations sociales, l'action publique sont un moyen de promouvoir le sage dans la voie du bien; et s'il y a opposition des deux exigences, ce n'est jamais le sacrifice de l'individualité qui s'impose; enfin l'enseignement pratique du stoïcisme se tourne bientôt en invitation au détachement (Épictète) et puis en mysticisme. Je ne vois guère que les Romains qui, d'une certaine façon, se soient essayés à ébaucher une morale pratique; cela du moins s'accordait mieux que la spéculation avec leur caractère national. Mais comme ils n'ont pas l'esprit philosophique et restent de simples imitateurs en ces matières, l'idée, chez eux, reste vague et ne prend pas corps. — Nous sommes trop souvent dupes de l'illusion qui consiste à prêter aux anciens nos idées, et quand la lettre est la même, nous en concluons que l'esprit est le même. Une méthode historique purement objective crée de ces erreurs-là; si nous reconnaissions que réunir des matériaux n'est que la moitié de la tâche, et qu'il nous les faut ensuite classer d'après les idées dominantes de ceux qui nous les fournissent, nous nous donnerions par l'emploi d'une méthode à la fois objective et subjective, plus longue, plus difficile, mais seule susceptible d'aboutir, un moyen de choisir entre plusieurs interprétations possibles, et de ne plus nous battre à coups de textes, sans que la lutte ait jamais d'issue certaine. Voilà un bon exemple à développer d'application de la vraie méthode sociologique à l'histoire des idées.

1. Je n'ai pas à considérer ici le problème des rapports de l'art avec la science ou la pratique : peut-être d'ailleurs recevrait-il du point de vue où je me place une solution acceptable, et l'art pourrait-il être mis à sa vraie place qui est celle du sentiment, plutôt après l'action qui est l'expression à la fois la plus profonde et la plus universellement accessible de notre être, qu'avant elle. Il me semble

Kant à la vérité s'élève peut-être plus haut déjà et son effort pour unir au moins d'une façon symbolique les anneaux épars de la chaîne, nous le montre animé du sentiment de l'imperfection de son œuvre critique.

La philosophie antique qui voulait conserver au premier rang la morale, la sacrifie en l'enfermant dans les cadres d'une détermination théorique abstraite, en la faisant immuable. La philosophie et la science modernes, jusqu'à Kant, ramènent la théorie à son objet relatif, et laissent ainsi la voie libre à la réhabilitation de la pratique sur ses fondements propres. Leur méthode constante est l'analyse; leur marque distinctive est l'esprit critique. Si l'analyse n'est pas partout suffisante, elle est partout la forme naturelle de la recherche; et comme l'analyse ne connaît pas de terme, l'œuvre de la critique n'est jamais achevée; la philosophie critique demeure un accès nécessaire à toute philosophie, mais à la condition qu'on n'en fasse pas la philosophie tout entière, et qu'on n'y perde point le sens pratique des réalités. Son erreur capitale, en effet, chez ceux qui s'y sont enfermés, a été de croire qu'entre l'antique dogmatisme qui pense réaliser dans l'absolu de la raison l'unité de l'esprit et le criticisme qui dissocie ce qu'unissait le dogmatisme et fixe les caractères propres de chacune des fonctions de l'esprit, il n'y a place pour aucune autre attitude de la pensée philosophique.

C'est que cette philosophie dissociant à l'excès la théorie de la pratique, a engagé la science dans une voie où elle devait se proclamer bientôt toute conventionnelle et a fait d'abord la morale trop absolue, soit qu'en la mettant dans une forme abstraite, on compromette avec la liberté l'idéal même, toujours souple dans sa formule, soit que, renonçant à lui donner comme base le concept, on la fonde sur le mystère, sur l'indétermination de la pure croyance, et qu'ainsi on lui impose l'apparence de quelque chose d'anormal et de suspect. La raison profonde de ces insuffisances et de ces hésitations, c'est que l'analyse, nécessaire à tout, ne suffit à rien : un concept n'est rien sans un donné qu'il interprète et fixe sous un certain aspect; le concept isolé n'est pas même accessible à la pensée : ce n'est plus

que tout s'exprime mieux en fonction de l'action qu'en fonction du sentiment, et qu'une philosophie qui prend comme centre le sentiment sous la forme définie de l'émotion esthétique, a le tort d'être, non moins belle et séduisante (l'exemple de M. Guyau nous montre assez ses avantages), mais moins forte peut-être et moins vraiment sociale par suite.

qu'un mot. Et de même un donné sans concept, sans interprétation vague ou précise n'est rien de plus qu'un contenu sans contenant, qu'un changement sans direction. Une liberté qui serait un absolu risquerait fort de n'être qu'un mot, et en tout cas serait en dehors non seulement de toute science, mais de toute pensée. La distinction du concept et du donné répond à deux tendances de l'esprit dont le résultat final serait des deux côtés également inconcevable. C'est que toute donnée vraie étant pratique et même sociale n'est pas seulement un objet, mais en même temps une ébauche et un idéal. Il n'y a pas plus de théorie sans pratique que de pratique sans théorie.

En résumé, les anciens avaient raison de vouloir considérer le fond des choses, et leur nature intime; ils avaient tort de faire immuables ces considérations de finalité qu'ils supprimaient ainsi tout en croyant les poser. La philosophie moderne a raison de faire la science relative; sa méthode critique est légitime. Mais elle a tort de mettre la conscience dans l'absolu, et en tout cas hors de la science, parce qu'elle la suppose par là complètement indéterminable. Elle se trompe quand elle ne veut voir que tout sujet ou tout objet, toute liberté ou toute nécessité; quand elle prétend ne procéder que de l'analyse, et quand enfin, se reportant au donné, elle ne le voit pas tel qu'il est, dans sa réalité à la fois actuelle et idéale, déterminée et changeante. Et sur tous ces points elle reçoit de la vie, de la science, de l'action, d'elle-même un perpétuel démenti.

Mais il ne suffit pas de se convaincre de ses insuffisances; encore faudrait-il prouver que notre esprit est capable d'y remédier, et que nous n'avons pas encore à faire ici le saut dans l'inconnu. Et cette preuve, la sociologie nous la donne sous sa forme la plus complète et la plus juste, parce que son objet, la société, nous est accessible, et qu'il n'est cependant sous aucun de ses aspects déterminable d'une façon toute objective ou toute subjective, parce que des considérations subjectives et idéales interviennent ici partout, même en matière d'économie et de droit, et que la considération de ce qui est déjà, du passé, du monde s'impose aussi partout, même en matière de psychologie et de morale.

Par là on peut dire que le sort de la philosophie et celui de la sociologie sont aujourd'hui liés; si l'œuvre de la sociologie devait totalement échouer, je ne vois pas bien quel recours demeurerait à l'esprit qui revendique le droit de philosopher selon ses ressources,

en présence des difficultés dernières qu'il n'a point intérêt à se cacher à lui-même, qu'il doit aborder de front, et qui jusqu'ici restent vraiment insolubles. Que sur un point quelconque de son domaine si vaste, la sociologie vienne à nous fournir un résultat valable, et nous pouvons avoir bon espoir. Ce n'est pas trop s'avancer, je pense, que de dire que de pareils résultats existent déjà, et que bien d'autres se produiront dès que nous aborderons les problèmes avec une méthode suffisamment pénétrante et dans un esprit suffisamment large.

Ainsi la sociologie dans ses progrès à venir nous donnerait la réconciliation vraie de la théorie et de la pratique, en dehors de toute absorption de l'une dans l'autre, par le sentiment de la coordination nécessaire de leurs objets, en nous apportant la preuve de fait du caractère purement analytique de leur distinction et de la possibilité de ne point s'y tenir; et, faisant à la fois la science plus vivante et moins étroite, l'art moins incertain, moins systématique et moins routinier elle résoudrait peu à peu en accord l'opposition si constante, et d'ailleurs si souvent justifiée aujourd'hui, de l'homme de science et de l'homme d'action.

MARCEL BERNÈS.

LA LOGIQUE DE HEGEL

LA SCIENCE DE LA NOTION

(Suite [1].)

La notion nous est apparue comme vérité de la causalité ou, plus précisément, de l'action réciproque. C'est la liberté ou détermination par soi en opposition avec la nécessité. Cette catégorie a dans la philosophie spéculative une importance capitale. Il importe par suite de la bien préciser; d'autant plus que le terme notion reçoit dans l'usage courant une signification toute différente de celle que nous lui donnons ici.

On entend habituellement par notion la représentation subjective d'un objet, plus spécialement, il est vrai, une représentation générale. En tout cas la notion au sens vulgaire du mot est un état ou un acte d'un sujet individuel, une connaissance relative à un objet et dont la vérité consiste à se conformer à cet objet. Il est clair que la notion spéculative, telle qu'elle vient de se produire ne saurait se confondre avec la notion ainsi entendue. Nous ne sommes pas encore parvenus à la sphère de la connaissance; celle-ci ne se produira que plus tard, comme une détermination ultérieure de la notion. La notion logique se retrouvera donc d'une certaine manière dans la connaissance, mais elle est en soi autre chose, quelque chose de plus abstrait, de moins déterminé, qui enveloppe et conditionne la connaissance. Il nous faut remarquer, d'autre part, que nous n'avons pas encore ici la notion déterminée, ni par suite une pluralité possible de notions, mais seulement la notion pure o

1. Voir les n[os] de la *Revue de métaphysique* de janvier, mai et novembre 189

abstraite dans son indivise généralité, ou, si l'on préfère, la notion de la notion.

Si la notion est subjective, ce n'est pas qu'elle soit l'acte ou la manière d'être d'un sujet particulier, mais plutôt parce qu'elle est la subjectivité même, la forme du subjectif en général. La forme de l'objectivité c'est la nécessité. L'objet c'est ce qui s'impose à la pensée, ce qui la détermine nécessairement. C'est d'abord l'immédiat ou le fait brut. Il est vrai que bientôt cet immédiat se médiatise; le fait se relie à d'autres faits par lesquels il s'explique; il cesse d'apparaître comme une donnée irréductible. Mais ou bien cette méditation nous engage et nous égare dans la fausse infinité, ou bien elle nous ramène à l'immédiat, à la nécessité qui s'affirme sans s'expliquer. Telle est la contradiction qui s'est développée dans la logique objective. Celle-ci nous a montré tour à tour l'impossibilité de demeurer dans l'immédiat et l'impossibilité d'en sortir. Les contradictions de l'être nous ont élevés à l'essence; celles de l'essence nous ont rejetés dans l'être. En dernier lieu, comme synthèse ultime de ces oppositions, s'est produite la catégorie de l'action réciproque. Toute réalité est à la fois déterminante et déterminée, l'activité est partout et la passivité aussi; l'effet est cause et la cause est effet, non plus successivement ou à des points de vue différents, mais en même temps et sous le même rapport; l'autonomie et la dépendance constituent, dans leur indissoluble unité, la nature essentielle de tous les êtres.

Mais en exposant le contenu de la détermination réciproque (*Wechselwirkung*) nous l'avons en quelque sorte transformée ou plutôt elle-même s'est transformée sous nos yeux. Avec la distinction de la cause et de l'effet, de l'actif et du passif, la multiplicité que la causalité avait introduite au sein de la substance s'est évanouie et pour ainsi dire résorbée. L'unité de la substance est restaurée. Cette unité consiste précisément dans l'identité qui vient de se produire; celle de l'actif et du passif, du déterminant et du déterminé. Elle n'est plus désormais que cette identité même; la détermination par soi ou la liberté.

Toutefois, à cette unité restaurée le nom de substance ne convient plus. La substance proprement dite est immanente à ses accidents; elle est la puissance qui les pose et les supprime, leur confère l'être et le leur retire : mais elle demeure une puissance mystérieuse, insondable, qui se manifeste sans s'expliquer. Elle est essentiellement la nécessité. L'unité nouvelle qui vient de se produire ou la

notion (*Begriff*) est au contraire la liberté essentielle. Elle est tout entière dans chacune de ses déterminations et dans toutes sa présence est manifeste. Elle n'est rien d'immédiat ni de donné mais pure action ou pur mouvement. Son mouvement qui est son être même ne s'accomplit plus d'un terme à l'autre comme le devenir de l'être ou la réflexion de l'essence ; il n'est pas un passage hors de soi, ni un retour sur soi. Dans ce mouvement la notion reste ce qu'elle est tout en devenant autre ou plutôt elle devient de plus en plus elle-même, rentre de plus en plus profondément en elle-même en même temps qu'elle se manifeste de plus en plus pleinement au dehors. Et ces deux mouvements ne doivent pas être considérés comme différents ni même comme simplement connexes et solidaires, mais ne sont que deux aspects d'un seul et même mouvement. Un mot, pourvu qu'on le comprenne bien, suffit à désigner ce mouvement de la notion; c'est le mot d'*évolution* (*Entwickelung*). Ainsi la notion évolue. Elle n'est plus simplement, comme les synthèses antérieures, l'unification finale de ses divers moments, elle en est l'unité omniprésente. Elle réside immédiatement en chacun d'eux et elle y est contenue tout entière. Elle n'est précisément rien autre chose que la présence de tous dans tous, leur compénétration réciproque, leur identité comprise ou mieux se comprenant elle-même.

La notion ainsi déterminée, dans l'universalité immédiate et vide où elle se trouve d'abord comme notion pure ou notion de la notion, est aussi bien la notion du sujet ou du moi en général. Elle se confond avec ce moi pur, simplement égal à lui-même que Fichte a pris pour point de départ dans sa *théorie de la science*. Ce moi, comme la *notion* avec laquelle il ne fait qu'un, est d'abord l'Universel abstrait, la possibilité indéterminée de toutes les déterminations, mais il n'est pas possibilité pure, c'est-à-dire la simple abstraction de l'être, il pose en lui-même le moment de la particularité, en d'autres termes il se détermine; d'autre part dans cette détermination il demeure identique à lui-même; il maintient en face d'elle son universalité essentielle et par là se produit comme universel concret, c'est-à-dire comme individu. D'ailleurs ce processus logique du moi se retrouve comme fait concret dans notre conscience. C'est nous qui nous créons nous-mêmes : toutes les déterminations que nous recevons, celles mêmes qui nous apparaissent comme adventices, sont en un sens posées en nous par nous-mêmes. C'est nous qui nous

donnons nos idées, nos volitions, voire nos sentiments. Ce que nous semblons recevoir du dehors nous le faisons nôtre en l'acceptant et nous ne nous attribuons en propre que ce que nous avons librement accepté.

Il est vrai en un sens que la notion implique un objet. Cette implication n'apparaît pas tout d'abord parce que la notion, comme les catégories précédentes, doit au début se produire dans sa forme la plus abstraite et par suite la plus exclusive. Sa dialectique consistera précisément à triompher de son propre exclusivisme, à s'opposer d'abord un objet, puis à s'en emparer et à l'identifier à elle-même. C'est même, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, dans la sphère de la notion que l'objet pour la première fois apparaîtra expressément comme tel, c'est-à-dire dans son opposition au sujet; ce n'est que par anticipation que nous en avons parlé jusqu'ici. Mais loin de se réduire à une simple peinture mentale de l'objet, la notion en est le principe interne. Il n'existe véritablement que par elle; en elle et en elle seule réside sa raison d'être et de durer. L'objet n'est que la notion en tant qu'elle s'est affranchie de sa subjectivité exclusive et s'est donné une immédiatité; il est la notion réalisée et en quelque sorte incarnée, le corps dont elle est l'âme. Si la vérité est l'unité de la notion et de son objet, ce qu'elle est en effet, c'est plutôt l'objet qui doit se conformer à la notion que celle-ci à l'objet. L'objet est mauvais ou faux quand il s'écarte de sa notion et, par suite, il ne tarde pas à périr. Son âme se sépare de son corps.

On voit par ce qui précède que la notion hégélienne correspond à bien des égards à l'*idée* platonicienne et à la *forme* d'Aristote. Ce qui importe le plus c'est de comprendre par où elle en diffère. Elle n'est pas comme la première un simple principe de détermination ou de fixité. Elle est essentiellement une source de mouvement et de vie, et sous ce rapport serait assimilable, non aux formes aristotéliques en général, mais à celles de ces formes qui constituent les êtres vivants et auxquelles Aristote réserve le nom d'entéléchie. D'ailleurs ni la notion ni les autres catégories ne doivent ni ne peuvent être définies simplement en elles-mêmes ou identifiées sans réserve avec des concepts empruntés aux philosophies antérieures. Leur véritable détermination réside dans le mouvement dialectique d'où elles sortent et où elles retournent.

Toutefois, si l'acception hégélienne du mot notion n'est pas son acception la plus commune, si même en toute rigueur il vaut mieux

la considérer comme fondée sur une convention explicite, le choix de ce terme n'est pas précisément arbitraire et c'est encore, après tout, le mieux approprié. Le sens qu'il reçoit ici n'est nullement étranger au langage ordinaire. Les notions scientiques les plus parfaites, celles qu'on sait définir d'une manière précise et complète manifestent avec évidence les caractères généraux de la notion spéculative. La définition d'une figure géométrique contient certains paramètres arbitaires dont la détermination partielle définira les diverses espèces du genre et dont la détermination totale donnera naissance aux diverses individualités que ce genre enveloppe. Espèces et individualités sont donc d'ores et déjà contenues dans le genre; comme simples virtualités sans doute, mais comme virtualités explicitement posées. Le genre d'autre part est lui aussi présent à ces espèces et à ces individualités en tant que celles-ci ne sont que des particularisations de la formule générale.

Dans un ordre d'idées plus élevé, les lois qui régissent les contrats ne doivent-elles pas être déduites de la notion du contrat? Le fondement des institutions politiques ne doit-il pas être cherché dans la notion de l'État? Quant au rapport de la notion à son objet, ne dit-on pas tous les jours qu'un objet est mauvais ou faux quand il ne répond pas ou a cessé de répondre à sa notion? Une justice inique, une armée incapable de combattre ne seront-elles pas proprement appelées une fausse justice ou une fausse armée?

La première partie de la Logique subjective, celle que nous allons aborder tout à l'heure, expose le développement de la notion dans sa subjectivité abstraite, par suite traite du jugement et du raisonnement en tant que processus formels. Elle a donc pour contenu la matière de la Logique formelle ordinaire; aussi importe-t-il de se rappeler que son objet est tout différent. Il ne s'agit pas ici de cataloguer empiriquement les diverses formes de la pensée ni de rechercher les règles de leur emploi correct. Tout autre est l'œuvre de la Logique spéculative. Les diverses formes logiques sont pour elle, comme les catégories antérieures, des moments déterminés de l'idée, ayant chacun sa signification propre et sa vérité relative. Plus particulièrement ce sont des déterminations de plus en plus concrètes de la notion à travers lesquelles celle-ci s'affranchit progressivement de son exclusivisme abstrait et s'élève à l'objectivité. Dans la Logique ordinaire ces formes sont simplement juxtaposées; elles s'échelonnent comme les degrés d'une hiérarchie et passent

unes dans les autres par une dialectique immanente. Il n'y a dans cette opposition qu'une simple différence de point de vue. Quoique Hegel ait parfois parlé assez durement de la Logique traditionnelle, sa logique n'a pour but ni de l'abolir ni de la remplacer; pas plus que la théorie spéculative de la quantité n'abolit ou ne remplace l'arithmétique et l'algèbre. Par rapport à la philosophie hégélienne, la logique traditionnelle prend en effet la position d'une science particulière. Entre celles-ci et la philosophie des rapports peuvent s'établir; elles peuvent et doivent même s'éclairer réciproquement; néanmoins leur objet et leur méthode demeurent radicalement distincts.

NOTION SUBJECTIVE.

La notion est d'abord notion pure. En elle se sont absorbées toutes les déterminations antérieures de l'idée, la totalité de l'être et de l'essence; elle n'a plus rien devant elle à quoi elle puisse s'opposer et, d'autre part, elle-même est tout d'abord pure identité avec soi ou indétermination pure. En d'autres termes, la notion est d'abord l'*universel* (*das Allgemeine*).

L'Universel c'est l'indéterminé qui n'est ni ceci ni cela, mais indifféremment toute chose. En apparence nous sommes ramenés à l'être pur qui fait le point de départ de la logique; mais en apparence seulement. L'Universel c'est l'indéterminé sans doute, mais l'indéterminé de la notion; non plus une simple possibilité, mais un pouvoir de détermination. Il peut et doit se déterminer et n'est vraiment l'universel qu'à ce titre. Il pose en lui-même sa détermination ou sa négation, c'est-à-dire le *particulier* (*das Besondere*), et en le posant ou en se séparant de lui-même, il reste identique avec lui-même ou pour mieux dire pénètre plus profondément en lui-même.

Ce particulier n'est d'abord que comme détermination interne de l'universel, il y reste pour ainsi dire enfermé; il est sa négation immanente et n'est que cela. L'universel, d'autre part, est la négation exclusive du particulier, tout son être consiste à n'être pas ce contraire. D'où il résulte que le particulier et l'universel sont l'un et l'autre le contraire de lui-même; l'universel est aussi bien un particulier et le particulier un universel.

Cette opposition se résout dans l'*individuel* (*Das Einzelne*). L'individuel est la totalité ou l'unité négative des deux moments précé-

dents. Il est un tout, par suite un universel, mais un tout défini ou particulier. En lui l'universalité pure et la particularité pure s'unissent sans se confondre et trouvent par suite leur réalisation.

L'individuel que nous avons ici n'est pas encore un individu, mais l'individualité en général. Ce qui vient d'être prouvé, c'est qu'il doit y avoir des individus et que la notion ne peut atteindre qu'en eux à sa totalité. Si l'Universel correspond à l'identité et le particulier à la différence, l'individuel est la raison d'être (*Grund*) de l'un et de l'autre ou leur commun fondement. Toutefois, à l'envers des moments correspondants de l'*essence*, les trois moments de la notion sont immédiatement donnés l'un dans l'autre. Le genre, l'espèce et l'individu constituent sans doute trois termes ou trois déterminations distinctes, on peut dire cependant qu'ils ne sont qu'une seule et même pensée en ce sens qu'il est impossible de penser l'un d'entre eux sans penser en même temps les deux autres.

La vérité de la notion réside dans l'individuel; mais l'individuel abstrait est l'individuel comme pur universel; c'est-à-dire la contradiction immédiate. Il doit se partager en individus ou sujets déterminés, et par là s'introduit dans la notion le moment de la scission. La pluralité des individus entraîne celle des espèces et des genres. La notion en général ou la notion de la notion sort de son indétermination première et se résout en une pluralité de notions. Par suite le rapport réciproque des divers moments de la notion devient particulier et contingent en ce sens que tel universel peut fort bien ne pas contenir tel particulier. Ce rapport trouve son expression dans le *jugement* (*Urtheil*). Le jugement c'est la notion à l'état de notion particulière; la notion en tant que rapport de termes posés tout d'abord comme distincts et indépendants.

Le jugement immédiat est le jugement qualitatif ou jugement de l'existence (*Dasein*). Ce jugement est d'abord jugement affirmatif: le sujet ou l'individu est posé comme inclus dans l'extension de l'universel qui constitue son prédicat : par exemple *cette rose est rouge*. Mais comme le rapport exprimé par un tel jugement est un rapport accidentel et contingent, il peut fort bien ne pas avoir lieu et le jugement affirmatif enveloppe la possibilité de son contraire, le jugement négatif.

Il y a plus. Dans le jugement simplement négatif la disproportion du sujet et du prédicat n'est que relative. Cette rose n'est pas rouge, mais il ne serait pas absurde qu'elle le fût, en tout cas elle a une

couleur. Or il peut arriver qu'on soit en présence d'une disproportion absolue des deux termes. Alors, quoique par l'expression le jugement ne se distingue pas de la négation simple, il a en réalité une signification tout autre. C'est le jugement infini. Exemple : *l'esprit n'est pas l'éléphant*. Un tel jugement est juste, mais en même temps absurde comme le jugement identique *l'esprit est l'esprit*. Celui-ci néanmoins exprime la vérité du jugement affirmatif comme celui-là la vérité du jugement négatif, c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre de ces jugements n'est adéquat à la notion; tous deux sont contingents, peuvent être faux aussi bien que vrais. Ils ne tiennent pas leur vérité d'eux-mêmes ou de leur forme, elle leur vient tout entière du dehors à moins qu'ils ne s'identifient avec les formes vides et stériles du jugement identique et du jugement infini.

Ainsi le jugement qualitatif en général demeure inadéquat à sa notion, c'est-à-dire à la notion. Le rapport du sujet au prédicat posé dans la copule comme un rapport d'identité, demeure quant au contenu accidentel et contingent, ce qui est contradictoire. La vérité de ce jugement est le jugement réfléchi, comme celle de l'être immédiat et l'essence. Dans le *jugement de réflexion* (*Das Urtheil der Reflexion*), le prédicat exprime le rapport essentiel du sujet à quelque autre chose ou sa réflexion sur un terme corrélatif. Tels sont les prédicats égal et inégal, semblable, différent, utile, nuisible, pesant, acide, etc.

Le jugement de la réflexion est d'abord jugement singulier : *Le sujet ou l'individu comme tel est l'universel*. Mais c'est une réflexion extérieure qui érige ainsi en universel une détermination de l'individu. Dans celui-ci cette détermination est nécessairement particularisée, un objet utile par exemple ne possède pas l'utilité en général, mais une certaine utilité déterminée. La vérité du jugement singulier est donc le *jugement particulier*. L'individu est une partie de l'universel. Par cela même il n'est pas toute autre partie; si bien que le jugement particulier est à la fois nécessairement affirmatif et négatif. Mais d'autre part l'universel peut être défini comme une totalité d'individus présentant tels ou tels caractères. L'on a ainsi la totalité ordinaire de la réflexion et le *jugement universel* qui l'exprime : tels individus (ayant tels caractères communs) constituent tel genre.

Par le fait que le sujet est déterminé comme contenant l'universel, son identité avec le prédicat *est posée*. Cette unité du contenu commun des deux termes confère au jugement le caractère de la nécessité.

Le *jugement de la nécessité* (*das Urtheil der Nothwendigkeit*) exprime dans la différence de ses termes l'identité du contenu. Il est d'abord jugement catégorique et peut se formuler ainsi : Le sujet en tant qu'il contient l'élément constitutif de l'universel ou du genre (par suite comme espèce ou représentant de l'espèce) est le genre. Cependant, malgré cette identification, le genre et l'individu possèdent à certains égards une subsistance indépendante. Un homme pourrait continuer à vivre un certain temps quand tout le reste de l'humanité aurait péri ; l'humanité, d'autre part, a existé avant sa naissance et continuera d'exister après sa mort. Ce que le jugement catégorique contient implicitement c'est que les deux existences, celle du genre et celle de l'individu, sont liées par une identité intérieure. Posons explicitement cette identité : le jugement catégorique va se transformer en jugement hypothétique.

Le jugement hypothétique est de cette forme : si A est B, il est C. Dans ce jugement l'espèce et le genre sont en quelque sorte séparés de leur identité. Il présente par suite le défaut opposé à celui dont est affecté le jugement catégorique. Ce double vice de la forme disparaît dans le jugement disjonctif. Ici le genre se partage de lui-même en ses espèces, affirme son unité dans et par sa division même. A est B ou C ; dans ce jugement le sujet est d'abord l'universel indéterminé, mais il est dit que cet universel est aussi bien le particulier, ou B ou C, enfin qu'il ne passe pas d'une façon contingente dans l'un ou l'autre de ces termes, mais qu'il se partage nécessairement entre eux et constitue leur totalité. L'attribut n'est donc que la totalité même des déterminations du sujet et l'identité de ces deux termes ou l'unité de la notion se trouve ainsi *posée*. Ceci amène le *jugement de la notion* (*das Urtheil des Begriffs*), c'est-à-dire le jugement par lequel est immédiatement affirmée la conformité d'un sujet à la notion.

Le jugement de la notion est d'abord jugement *assertorique*. Dans ce jugement le sujet est un individu déterminé et le prédicat exprime l'accord du sujet avec l'universel de la notion. Tels sont les prédicats *bon*, *vrai*, *juste*, etc. Toute chose a un genre et la finité des choses consiste en ce qu'elles peuvent être ou n'être pas adéquates à leur nature générique. Par suite le jugement assertorique n'exprime qu'une vérité contingente. Il peut être vrai, mais peut aussi bien être faux ; en d'autres termes, sa vérité ou sa fausseté sont hors de lui, lui demeurent extérieures. Par suite réduit à lui-même, il cesse

d'être lui-même ou d'être jugement assertorique pour devenir simplement *problématique*. Pour s'imposer à l'esprit, pour contenir en soi sa vérité, il doit être fondé sur la particularité du sujet comme simple réalité existante, ou sur son immédiatité. Il devient ainsi jugement apodictique. Cette figure, *ayant tous ses diamètres égaux, est un cercle parfait.*

Or le jugement apodictique est au fond un jugement médiat. Le sujet n'est pas adéquat à sa notion simplement en tant que tel sujet, mais en tant qu'il présente en fait telle ou telle particularité. Ce cercle n'est pas un cercle parfait parce qu'il est ce cercle, mais parce qu'il a tous ses diamètres égaux; Pierre n'est pas juste parce qu'il est Pierre, mais parce qu'il suit dans sa conduite les règles de la justice. Le jugement de la notion, et *a fortiori* le jugement en général ne se suffit pas à lui-même. Tout jugement pris à part a sa vérité hors de soi ou ce qui revient au même est intrinsèquement faux. La vérité du jugement est dans le *raisonnement* ou *Syllogisme* (*Schluss*). Le jugement est dans la sphère de la notion le moment négatif; celui où la notion se nie elle-même et se sépare d'elle-même, où son unité se perd dans la multiplicité de ses différences. Le syllogisme représente la négation de la négation, le retour de la notion en elle-même et la restauration de son unité.

Les trois formes logiques de la pensée, la notion proprement dite, le jugement et le raisonnement, expriment et développent les trois moments essentiels de la notion : l'universel, le particulier et l'individuel, encore que ces trois moments soient impliqués dans chacune de ces formes. La notion, en tant que notion pure ou isolée, est par excellence l'universel, la particularité et l'individualité y sont sans doute contenues, mais y demeurent subordonnées. Dans le jugement la particularité s'affirme et se place au premier plan. Le syllogisme enfin, comme unité négative des moments antérieurs, correspond à l'individualité. Dans cette unité nouvelle qui s'est produite comme vérité de la scission ou du jugement, toutes les oppositions de la notion sont désormais *posées* ou réalisées. A l'identité enveloppée du début succède une identité transparente où les différences sont à la fois conservées et conciliées.

Le syllogisme est d'abord syllogisme immédiat ou formel (*Der formale Schluss*) ou syllogisme de l'existence (*der Schluss des Daseyns*). C'est la forme pure de la médiation, indifférente à tout contenu et par suite applicable à tout contenu. Ce syllogisme correspond au jugement

de l'existence ou jugement qualitatif. Sa détermination immédiate est la première figure : l'individu rentre dans l'universel par l'intermédiaire du particulier, Il peut se représenter par le symbole I-P-U. Nous remplaçons les initiales allemandes par les initiales françaises correspondantes.

Dans ce syllogisme, comme dans le jugement qualitatif, le rapport des termes est immédiat et par suite contingent. Les rapports I-P et P-U sont simplement posés comme des faits; ils peuvent être vrais ou faux, et ne contiennent pas leur vérité en eux-mêmes. D'autre part la forme de la médiation (*subsomption*) est en contradiction avec sa matière. Celle-ci est un fait donné, une immédiatité par suite, dans la sphère de la notion, un individuel. C'est donc l'individuel qui doit former le moyen terme, et le syllogisme de la première figure passe ainsi dans la seconde.

Dans la seconde figure (troisième d'Aristote), le moyen terme est l'individuel. Cette figure peut s'écrire P-I-U. Mais il est évident qu'ici encore la médiation est imparfaite. L'individuel ne peut unir le particulier et l'universel que d'une façon partielle et contingente; par suite l'universel se trouve ici en fait rabaissé au rang de particulier. D'ailleurs la médiation sépare autant qu'elle unit; elle ne donne qu'une conclusion particulière, c'est-à-dire aussi bien affirmative que négative. Il suit de là que le véritable moyen terme, le seul qui par sa nature convienne à cet emploi est l'universel, et nous passons ainsi à la troisième figure (la seconde d'Aristote) dont la formule est I-U-P.

Cette formule exprime la vérité du syllogisme formel, mais en même temps elle en exprime la radicale insuffisance. C'est l'universel qui doit unir les extrêmes, mais il demeure incapable de cet office tant que son rapport à chacun d'eux reste accidentel et contingent. Aussi la figure que nous avons ici, en tant que simple forme, ne peut-elle donner lieu qu'à des conclusions négatives.

Dans ce processus les trois moments de la notion ont tour à tour joué le rôle de moyen; ils ont par suite manifesté leur indifférence à ce rôle et l'inanité de la forme en tant que forme pure. Dans le syllogisme quantitatif $a = b$, $a = e$, donc $e = b$, cette indifférence est *posée*. La forme est abolie et la médiation tout entière reportée dans le contenu; la différence des termes est supprimée et le syllogisme peut s'écrire A — A — A.

Ce syllogisme est l'unité des précédents, mais l'unité positive

abstraite, celle qui s'obtient par l'élimination des différences. Or, comme nous le savons depuis longtemps, l'unité vraie ou concrète est l'unité négative, celle où les différences sont à la fois niées et conservées. Cette unité est ici le syllogisme de la réflexion (*Der Schluss der Reflexion*). Dans celui-ci le moyen terme n'est plus une détermination abstraite de l'individu, mais l'universel de la réflexion ou la totalité des individus (*Allheit*). On affirme d'un individu, comme membre de la totalité, une détermination particulière, précédemment affirmée de cette totalité.

Mais un semblable raisonnement se réduit à un pur formalisme. Il est évident que la marche naturelle de l'esprit va de l'individualité à la totalité et que conclure de celle-ci à celle-là c'est commettre une pétition de principe. Le jugement de la totalité repose en dernière analyse sur des jugements singuliers dont il est la somme, et la vérité du syllogisme de la totalité réside dans l'induction. Celle-ci se ramène quant à la forme à un syllogisme de la seconde figure et peut s'écrire symboliquement $U — \begin{matrix} i \\ i \\ \text{etc.} \end{matrix} — P$.

D'autre part une somme quelconque d'individus n'est jamais adéquate à l'universel; l'induction est donc un raisonnement essentiellement défectueux dont la force réside tout entière dans l'analogie. Or l'analogie conclut de l'individu à l'individu. On voit donc qu'en dernière analyse le syllogisme de la réflexion repose sur les rapports des individualités.

Mais l'analogie comme telle ne prouve rien. Elle peut être superficielle ou profonde et n'est pas sa propre mesure; on ne peut légitimement étendre d'un individu à un autre qu'un jugement qui repose sur leur nature générale. C'est celle-ci, c'est en un mot l'universel qui, comme universel concret, doit constituer le moyen terme. Cette réflexion nous conduit au syllogisme de la nécessité. Tout individu a une nature générale, est un exemplaire d'un genre particulier et présente comme tel nécessairement toutes les déterminations caractéristiques de ce genre : tel est le fondement du syllogisme catégorique.

Il est clair que la conclusion de celui-ci est subordonnée à l'inclusion du sujet individuel dans un genre déterminé. Or cette condition implicitement posée transforme le raisonnement en syllogisme hypothétique. Ce syllogisme peut se formuler ainsi : Si A est B, il est C, ou si A n'est pas C il n'est pas B. Il implique donc une

une alternative : A possède à la fois les attributs B et C ou ne possède aucun d'eux. La conclusion résulte du choix que l'on fait entre les deux termes de cette alternative. Par là le syllogisme hypothétique devient syllogisme disjonctif : A est B ou C, il n'est pas C, donc il est B. Dans ce syllogisme un même terme A est sujet dans les trois propositions, d'abord comme universel déterminé, comme genre divisé en ses espèces, puis comme individualité (ou totalité) exclusive de telle ou telle détermination, enfin comme totalité qui par cette exclusion s'est donné sa détermination spécifique. Ce terme c'est le moyen qui a en quelque sorte absorbé en soi les deux extrêmes et a manifesté ce qu'il était virtuellement. En lui reparaît développée la totalité primitive de la notion.

Cette totalité qui dans le jugement n'est plus représentée que par la copule reparaît dans le syllogisme sous la forme plus concrète du moyen terme. Dans le syllogisme formel le moyen n'est totalité qu'en tant qu'il s'identifie tour à tour à chacun des moments de la notion. Dans le syllogisme de la réflexion il réunit extérieurement les déterminations opposées des extrêmes. Dans le syllogisme de la nécessité il est d'abord leur unité intérieure, mais cette unité se développe et apparaît comme totalité explicite. Par cela même la forme du syllogisme qui consistait précisément dans l'opposition du moyen et des extrêmes s'est supprimée et, avec elle, la subjectivité exclusive de la notion.

« Par ce fait la notion en général s'est réalisée; plus précisément elle a conquis cette sorte de réalité qui est l'*objectivité*. Sa plus proche réalisation consiste en ceci que la notion qui, comme unité, contient en soi sa négation, se démembre et, comme jugement, confère à ses déterminations une certaine indépendance et indifférence réciproque, et que, dans le syllogisme, elle s'oppose elle-même à ces mêmes déterminations. Tandis qu'ainsi elle est encore l'intériorité de cette extériorité qu'elle s'est donnée, dans le processus du syllogisme, cette extériorité est rendue adéquate à l'unité intérieure; les diverses déterminations de la notion, par l'effet de la médiation qui tout d'abord ne les unifie que dans un troisième terme, font retour à leur unité primitive et l'extériorité par cela porte sur soi l'empreinte de la notion, qui cesse ainsi d'en être séparée comme unité purement interne.

« Cette détermination de la notion, qui a été considérée comme réalité (*realität*), est aussi bien inversement un *être posé* (*Gesetztseyn*) —

Car non seulement dans ce résultat la vérité de la notion s'est manifestée comme identité de son intériorité et de son extériorité, mais déjà dans le jugement, les moments de la notion restent, malgré leur indifférence respective, des déterminations qui n'ont de signification que dans leur relation réciproque. Le syllogisme est la médiation, la notion accomplie dans *son être posé* dans laquelle rien n'est en soi ni pour soi, mais où chaque chose existe seulement par l'intermédiaire d'une autre. Le résultat est par suite une *immédiatité* (*Unmittelbarkeit*) qui s'est produite par la suppression de la médiation, un être (*Seyn*) qui est aussi bien identique avec la médiation et est la notion qui est revenue de son extériorité et s'y est affirmée. Cet être est aussi une chose (*Sache*) qui est en soi et pour soi, c'est l'*Objectivité* (*die Objectivität*). »

Ce passage de la notion et plus spécialement du syllogisme à l'objet semble tout d'abord reposer sur une équivoque. En quoi consiste-t-il en effet? En ce que la forme du raisonnement s'est supprimée : la médiation s'est faite immédiate et le moyen terme, le genre, explicitement partagé en ses espèces, se présente comme une sorte de cadre tout préparé à recevoir et à coordonner la multiplicité des individus. On n'aperçoit pas tout de suite en quoi, par cela, la notion a cessé d'être subjective et il semble que le nom d'objectivité soit arbitrairement imposé à un état de la notion que rien d'essentiel ne distingue des précédents. Il semble qu'en même temps, et dans une intention sophistique, on conserve à ce même nom sa signification courante selon laquelle une notion objective est celle qui correspond à un objet.

Regardons toutefois la chose de plus près. Sans doute l'objectivité telle qu'elle vient de se produire est une détermination nouvelle de la notion subjective et rien de plus; mais par cette détermination celle-ci cesse d'être une pure notion.

La notion s'est produite comme unité négative de l'être et de l'essence. La détermination immédiate et la détermination simplement médiate ou nécessité se sont tour à tour montrées contradictoires et inintelligibles. Pour les comprendre, il nous a fallu remonter à un mode de détermination doublement médiat ou, si l'on veut, médiat et immédiat tout à la fois : la liberté ou détermination par soi. Ce mode de détermination, dans sa forme abstraite et vide, c'est la notion.

La notion pose en soi les trois déterminations de l'universel, du

particulier et de l'individuel. Elle n'est notion que dans cette scission même. Toutefois ces oppositions, tant qu'elles restent vides de tout contenu, sont comme si elles n'étaient pas. La notion pour les réaliser et se réaliser elle-même doit leur donner un contenu déterminé. C'est là ce qui arrive dans le jugement. Mais dans le jugement considéré comme simple forme, la notion n'est qu'en apparence sortie de son abstraction. La pluralité des notions impliquée par le jugement n'est qu'une pluralité abstraite et vide. Par le syllogisme la notion s'affranchit de cette finité première et rentre en elle-même. Elle atteint ainsi en un sens à sa parfaite réalité; mais à sa réalité formelle, à sa perfection intrinsèque comme forme pure de la médiation. Or arrivée au terme de son développement dans le syllogisme disjonctif, la forme, précisément parce qu'elle est devenue tout ce qu'elle pouvait être, apparaît dans son inanité radicale. Elle est une forme et rien qu'une forme, un cadre abstrait qui, pour se réaliser, a besoin de recevoir un contenu immédiatement existant.

Sous ce rapport le passage de la notion à l'objet rappelle celui de l'opposition, du positif et du négatif, à la raison d'être. Dans ce dernier passage nous avons vu la réflexion se supprimer elle-même et poser sa propre négation ou l'immédiat, mais l'immédiat comme médiat ou l'existence (*Daseyn*) comme *être posé* (*Gesetzseyn*). Ici la notion se comporte à peu près de même. Elle se détermine comme intrinsèquement insuffisante, comme pure forme qui requiert un contenu ou comme extérieure à elle-même et intérieure à son contraire. Il y a cependant entre ces deux passages une différence capitale.

La notion ne se nie pas elle-même pour revenir ultérieurement en elle-même à trouver sa négation. Sa négation et sa réaffirmation sont en quelque sorte un seul et même acte. En se déterminant comme cadre préformé propre à recevoir un contenu immédiat, on peut dire que la notion s'est elle-même posée comme objet. J'entends comme objet en général ou, si l'on veut, comme notion de l'objet. Le monde objectif dans sa totalité n'est-il pas un système de genres et d'espèces; les êtres particuliers ne sont-ils pas des copies de types génériques et les faits contingents des exemples de lois nécessaires? La notion en devenant la notion de l'objet ne cesse pas d'être elle-même et l'objet qu'elle s'oppose ne lui est pas radicalement étranger. L'objet n'est pas une réalité indifférente à la notion. Qu'une telle réalité ne puisse exister c'est ce qu'a depuis longtemps démontré la

logique objective. L'objet que la notion se donne à elle-même et qui seul mérite le nom d'objet est l'objet de la notion, une réalité qui est réelle précisément parce qu'elle est intelligible. En un mot, c'est la notion même devenue réalité immédiate.

L'objet qui se produit ici est, il faut se le rappeler, un objet purement logique. Nous n'avons pas encore la *nature* dans son opposition avec l'*idée*, mais seulement la *nature* dans l'*idée* ou l'*idée* de la *nature*, et c'est même par anticipation que nous appliquons ce mot *nature*, au monde objectif tel qu'il se présente à nous en ce moment. Au fond ce qui est démontré ici, c'est simplement que la notion comme telle implique l'objet ou est la notion de l'objet.

Selon la remarque de Hegel, ce passage de la notion à l'objet est, quant au contenu, identique à la démonstration ontologique de l'existence de Dieu, au célèbre syllogisme de saint Anselme et de Descartes. Existe-t-il un Dieu? Cette question pour le philosophe signifie proprement est-il vrai que la raison gouverne le monde? ou plus simplement encore la raison a-t-elle raison? Nier Dieu c'est réduire l'idéal à n'être qu'un pur idéal, c'est-à-dire une chimère; c'est prétendre que la notion et la réalité, l'expérience et la pensée, le fait et le droit n'ont entre eux rien de commun, demeurent éternellement opposés ou ne s'accordent que par accident. Nier Dieu c'est donc au fond nier la science et la moralité ou les réduire chacune à sa manière à je ne sais quel rêve collectif d'une humanité vouée à une indéfectible illusion.

A l'argument ontologique on a objecté dès l'origine l'impossibilité de conclure du concept à la réalité, de l'essence à l'existence. Cette impossibilité est incontestable à l'égard des choses finies. Leur finité, en effet, consiste précisément dans la disproportion de l'essence et de l'existence, de l'être et de la notion. Au contraire la notion absolue est, comme nous venons de le voir, essentiellement objective, principe et raison d'être de toute objectivité!

Les objections dirigées contre l'argument ontologique tiennent à ce que l'entendement fini s'obstine à rabaisser l'infini à son niveau. Dieu est considéré comme un objet quelconque, comme un être parmi les êtres, que l'on peut indifféremment concevoir comme existant ou non existant et dont l'existence, si elle est réelle, doit se manifester dans l'expérience d'une manière plus ou moins directe. On peut affirmer hardiment qu'un tel Dieu n'existe pas ou qu'un être de cette sorte n'est pas Dieu. Il faut convenir toutefois que dans l'argument

ontologique la forme est inadéquate au contenu et motive les objections. L'existence de Dieu ne peut être la conclusion d'un syllogisme formel. La seule démonstration qu'on en puisse donner est une démonstration dialectique et cette démonstration constitue le contenu entier de la Logique.

OBJECTIVITÉ.

L'objet (*Das Object*) contient en soi la notion subjective d'où il est sorti; mais, tout d'abord, il ne la contient qu'en soi, c'est-à-dire implicitement. Il est l'être immédiat de la notion, mais dans cette immédiatité celle-ci n'est pas encore *posée*. La notion est unité, pluralité et totalité; dans son état immédiat comme objet ces trois moments se retrouvent mais non encore médiatisés. L'objet est à la fois un et multiple. Il y a une multitude d'objets qui tous ensemble ne sont qu'un objet (le monde objectif) et dont néanmoins chacun isolément est un objet complet, une totalité. Chacun est en soi un tout indépendant, se suffisant à lui-même et cependant chacun est une partie du tout et, comme tel, dépend de tous les autres. C'est la contradiction absolue et pourtant c'est bien là ce que nous pensons quand nous nous représentons le monde comme pur objet; comme simplement donné à la pensée. En tant que purement donnés les objets sont en effet divers et indépendants, mais d'autre part, en tant que donnés à la pensée, en tant que substrats possibles de relations intelligibles, ils sont les parties d'un tout, les éléments subordonnés d'un ensemble plus ou moins harmonique.

La solution de cette contradiction est le retour de l'objet à la notion, et son identification finale avec elle. Le premier moment de ce retour est le mécanisme (*Der Mechanismus*).

La contradiction de l'indépendance des objets et de leur dépendance a son expression dans le choc ou ces deux déterminations se nient réciproquement sans néanmoins se supprimer. L'opposition trouve même dans ce phénomène une première conciliation, en ce que chacun des deux objets qui se choquent maintient son intégrité contre l'action qui tendait à le déformer ou à le détruire et fait sienne cette action en la réfléchissant sur son antagoniste. Mais, dans le choc, cette conciliation demeure toute contingente et tout extérieure. Dans cette sphère appelée par Hegel la sphère du *méca-*

nisme formel (*formale mechanische Process*), l'unité des corps qui se choquent et par suite l'unité du monde objectif demeure purement virtuelle; elle n'existe pas pour elle-même, mais seulement pour nous. Dans le *mécanisme réel* (*reale mechanische Process*), l'ensemble des objets choqués par un objet donné et auxquels il a communiqué sa force, entraînés par un mouvement commun, constituent comme une ébauche de système.

Mais la conciliation plus profonde des termes de l'opposition a lieu dans le *mécanisme absolu* (*absolute mechanische Process*). Ici, l'objet individuel, loin de manifester son indépendance par la négation de sa dépendance, l'affirme par sa dépendance même; se coordonne de lui-même à d'autres objets pour être soi, pour réaliser son unité. C'est le moment de la centralité. L'objet a son unité et sa réalité dans son centre, et en tendant vers son centre, il ne fait que rentrer en lui-même et se réaliser lui-même. Les objets tendent vers leurs centres respectifs, et c'est par leurs centres qu'ils se mettent en rapport. Toutefois tant qu'il n'existe que des centres indépendants la conciliation demeure imparfaite. Elle n'est définitive que quand ces centres individuels ont eux-mêmes leur unité dans un centre commun, le centre absolu du système.

Le processus logique du mécanisme est constitué par trois syllogismes. Tout d'abord les individus (objets individuels) par leur rapport particulier (choc) manifestent leur nature universelle. Ici, c'est le particulier qui est le moyen. Dans le second syllogisme ce rôle appartient à l'individuel. C'est un individu, qui en communiquant à d'autres sa détermination particulière, donne naissance à un ensemble, à un système d'objets (universel). Enfin dans le mécanisme absolu c'est le centre absolu (universel) qui maintient dans leurs rapports respectifs les centres subordonnés (particuliers) et les individus.

L'exemple le plus frappant qu'on puisse donner de cette détermination de l'idée est le système solaire. Toutefois, comme nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque, les catégories de la Logique ne sont pas exclusivement applicables à telle ou telle sphère de la nature. En particulier celle qui nous occupe se retrouve dans tous les domaines de la pensée. Comme le système solaire l'Etat repose sur trois syllogismes. Hegel, après avoir développé le précédent exemple, n'hésite pas à ajouter : « De même le gouvernement, les individus qui forment la cité et les besoins ou la vie extérieure de

ces individus sont trois termes dont chacun est le moyen qui unit les deux autres. Le gouvernement est le centre absolu où l'individu considéré comme un extrême est mis en rapport avec sa subsistance extérieure; aussi bien les individus sont le moyen qui réalise dans une existence extérieure cette individualité universelle et traduisent ainsi leur essence morale dans l'extrême de la réalité. Le troisième syllogisme est le syllogisme formel, le syllogisme de l'apparence (*der Schluss des Scheins*) : les individus, par l'intermédiaire de leurs besoins et de leur existence extérieure, se sont agrégés à cette individualité universelle et absolue : un syllogisme qui, comme purement subjectif, passe dans les précédents et a en eux sa vérité. »

Toutefois l'objet mécanique n'est pas encore l'objet dans sa vérité. La différence des objets est impliquée dans le concept d'objectivité. Or jusqu'ici cette différence est restée en quelque sorte accidentelle et extérieure à l'objet lui-même. Pour parler le langage hégélien, elle est simplement posée, ou ce qui revient au même, elle n'existe encore qu'en soi. Dans le mécanisme les objets sont en rapport comme objets homogènes, ils ne diffèrent que par les relations mêmes que nous concevons entre eux; par suite leur différence leur est indifférente et indifférente aussi la suppression de cette différence. Ils restent dans le système qu'ils constituent ce qu'ils étaient en dehors. Le mouvement dialectique de l'idée se réalise dans ce système, mais en soi ou pour nous, non pour les objets eux-mêmes.

La tendance au centre n'est que la tendance à soi-même; elle n'a d'ailleurs jusqu'ici aucune direction propre, c'est l'accident (proximité ou éloignement) qui la détermine. Si la notion est l'âme dont l'objet est le corps cette âme est encore extérieure à son corps; elle plane au-dessus de lui plutôt qu'elle ne l'anime.

Ou, ce qui revient au même, elle lui demeure encore purement intérieure, elle ne s'en distingue pas, elle n'est que sa détermination immédiate et contingente et n'apparaît comme nécessité ou notion déterminante qu'à la conscience qui la considère du dehors.

Or l'objet n'est réel que comme réalité de la notion.

Il faut donc que celle-ci pénètre dans l'objet et tout d'abord que le moment de la différence appartienne en propre à celui-ci. Les objets seront donc différents; différents de nature ou hétérogènes.

D'autre part, comme la différence de la notion ou particularité est une différence virtuellement supprimée, les objets différents devront

tendre à supprimer leur différence. C'est là ce qui constitue le chimisme (*der Chemismus*).

L'objet chimique c'est l'objet déterminé comme différent d'un autre objet de telle sorte que la notion soit particularisée dans chacun d'eux et ne se réalise que dans leur unité. Cette unité c'est le produit neutre. Mais le produit neutre n'est que l'unité positive ou immédiate de ses moments, la simple suppression de la différence, non l'affirmation de l'identité dans la différence conservée. Aussi lui-même n'est-il qu'une existence finie. Les composants se sépareront et recouvreront leur indépendance pour s'unir de nouveau dans un produit identique au premier et cela indéfiniment.

Le chimisme ne nous donne pas encore la vraie objectivité parce qu'en lui les moments de la notion demeurent immédiatement séparés. L'identité et la différence, l'universel et le particulier révèlent, par leur alternance, la nécessité de leur union; mais ils ne parviennent pas à l'accomplir. Si nous comparons les moments de l'objectivité à ceux de la notion abstraite, le mécanisme correspondra à la notion pure où les différences sont encore tout intérieures. Le chimisme sera le moment de la différence posée, de la scission ou du jugement. Le moment qu'il amène ou la téléologie correspondra au raisonnement ou à l'unité restaurée.

Ce qui résulte de la dialectique du chimisme, c'est la nullité, l'insignifiance de l'objet comme objet pur. L'existence de l'objet chimique est intrinsèquement imparfaite. A l'état libre il n'est qu'une demi-réalité, le moment abstrait d'une totalité qu'il tend à réaliser. Mais dans cette réalisation il se nie lui-même et la totalité se nie avec lui. En effet précisément parce que ses moments s'y absorbent et s'annihilent pour la constituer, elle cesse d'être une totalité véritable, une totalité de moments réellement distincts pour devenir pure indifférence et pure identité avec soi. L'objet comme tel n'est pas et ne peut être pour soi. Il n'est par suite que pour quelque autre chose. Cette autre chose pour laquelle l'objet existe, n'est tout d'abord précisément que cela. Son essence est d'être la *fin* ou le *but* (*Zweck*). Ainsi le mécanisme et le chimisme ont leur vérité dans la téléologie (*Teleologie*). Le but est la raison d'être de l'objet, et l'objet n'existe que pour le but.

Tout a un but, rien ne se fait pour rien, οὐδεν ματην, disait déjà Aristote. La véritable explication des choses est l'explication par la cause finale; la cause finale est vraiment la cause première.

La finalité néanmoins, telle qu'elle se produit ici, est encore une finalité contingente et finie. Nous n'avons pas encore la fin absolue, le but suprême, mais seulement le but en général, lequel peut et doit se déterminer et se différencier en buts particuliers. Le but est d'abord un but parce qu'il n'est pas donné immédiatement comme objet. Il est l'irréel qui doit se réaliser. Cette réalisation exige une médiation; le moyen (*das Mittel*) est l'intermédiaire entre le but subjectif et son objectivité. Le moyen est un objet existant indépendamment du but, mais par l'action duquel le but se réalise. En lui l'objectivité et la finalité sont en quelque sorte immédiatement unies et l'on peut dire qu'en lui le but atteint sa réalité immédiate. En effet le moyen dans sa totalité, ou si l'on veut, la série entière des moyens constitue la réalisation du but et se confond avec le but réalisé. Ainsi, dans la finalité, reparaissent le mécanisme et le chimisme, non plus sans doute tels qu'ils étaient en soi, mais comme moments de la finalité. Ce sont les moyens par lesquels le but se réalise et qui constituent l'existence immédiate du but.

Mais le but n'est encore qu'une détermination formelle qui s'ajoute du dehors à sa matière (objectivité mécanique et chimique); il n'est pas encore une détermination interne de l'objet lui-même. Tout objet pris à part est aussi bien un moyen pour un but qu'il est lui-même un but. Le monde des objets peut être conçu comme un système de moyens et de fins, mais cela d'une infinité de manières également légitimes ou également arbitraires. Le but est la notion qui s'est réaffirmée par la négation de la pure objectivité. Celle-ci n'est intelligible que dans et par sa fin; mais cette fin ne s'est pas encore produite comme fin véritablement objective, comme unité substantielle de la notion et de l'objet.

Toutefois, à y regarder de plus près, l'indépendance réciproque de la notion et de l'objet a disparu. L'objet comme but réalisé n'est que le but ou la notion dans sa particularité et ne s'explique qu'en tant qu'il peut être subsumé sous l'universel de la notion. La notion d'autre part n'a plus sa particularité en elle-même, comme moment immédiatement supprimé. Celle-ci apparaît comme une réalité extérieure et objective dans laquelle la notion se donne un être immédiat. La notion elle-même et son objet ne sont donc plus au fond que deux moments de la notion et celle-ci contient celui-là comme une de ses déterminations. Ainsi la notion, sans cesser d'être notion

subjective et, comme telle, de se déterminer elle-même, est aussi bien notion objective et détermine la réalité immédiate.

La notion, comme unité d'elle-même et de l'objet, est proprement *l'idée*. *L'idée* (*Die Idee*) n'est ni subjectivité pure, ni pure objectivité. Elle est l'unité du sujet et de l'objet. « L'idée est la notion adéquate, le vrai objectif ou le vrai comme tel. Si quelque chose a de la vérité, il l'a par son idée, ou quelque chose n'a de vérité qu'en tant qu'il est idée. »

IDÉE.

La détermination immédiate de l'idée comme telle est la *vie* (*Das Leben*). La vie est la finalité devenue intérieure à l'objet; elle est fin et moyen d'elle-même, et cela dans une indissoluble unité. La fin ou la notion est devenue consubstantielle à l'objet; elle est devenue l'âme qui, dans la vie, ne fait qu'un être avec le corps. « La vie, considérée de plus près dans son idée, est en et pour soi absolue universalité; l'objectivité qui lui est attachée est absolument pénétrée par la notion; elle n'a d'autre substance que celle-ci. Ce qui se distingue comme partie ou selon quelque autre réflexion extérieure a en soi la notion entière; celle-ci est en effet l'âme omniprésente qui, dans la multiplicité inhérente à l'existence objective, reste en rapport simple avec soi et conserve son unité. »

La vie est d'abord vie *universelle* ou indéterminée, mais, en tant que notion, elle pose en soi le moment de la *particularité*; elle se donne un corps, une sphère déterminée d'action. Enfin ces deux moments trouvent leur unité dans *l'individuel*, c'est-à-dire dans l'être vivant. Ainsi la vie se détermine nécessairement comme être vivant (*das lebendige Individuum*), et ne se réalise que dans des sujets individuels.

L'être vivant reproduit d'abord dans son développement interne les trois moments de la notion subjective. La vie, d'abord diffuse dans tout le corps (universel), différencie la masse totale en membres distincts (particulier) pour s'affirmer comme réalité concrète (individuel) par la synergie de ces membres.

D'autre part, en tant qu'individu, l'être vivant s'est séparé du monde extérieur ou de son milieu. Celui-ci s'oppose à lui comme un terme indépendant. Cette indépendance est même en soi la négation de la vie, en ce sens que si elle subsistait elle réduirait la vie à n'être

qu'un accident et non ce qu'elle est en tant qu'idée, c'est-à-dire la vérité du monde objectif, sa raison d'être absolue. Mais l'être vivant, par l'activité inhérente à la vie, entre en conflit avec son milieu et finalement l'absorbe et se l'incorpore. Il lui emprunte les éléments constitutifs de sa vie (matière et énergie), et par là manifeste son véritable rapport à ce milieu, la subordination de celui-ci à la vie. Le monde matériel n'est plus désormais qu'un moment de la vie; il est l'ensemble des substances et des forces dont celle-ci a besoin pour se réaliser, qu'elle trouve devant elle comme sa présupposition, ou que plutôt, comme moment supérieur de l'idée, elle s'est données elle-même dans le cours antérieur de son procès dialectique.

Enfin l'individu vivant appartient à une espèce et doit entrer en relation avec cette espèce. Cette relation constitue le rapport des sexes. Dans ce moment, l'espèce atteint son être pour soi et cela de deux manières. D'une part le rapport des sexes donne la vie à un nouvel individu. Par suite l'individu qui était apparu immédiatement comme un être indépendant est médiatisé, et médiatisé par l'espèce, de telle sorte que sa vie n'est plus que la vie de l'espèce dans son extériorité. D'autre part la production de nouveaux individus a pour corrélatif nécessaire la suppression de l'individu ou la mort. L'individualité du vivant se trouve ainsi complètement absorbée par la puissance de l'universel. « Par là l'idée de la vie s'affranchit non seulement de quelques individualités immédiates, mais de cette première forme immédiate en général, et elle entre en possession d'elle-même et de sa plus haute réalité en se produisant comme espèce qui existe pour soi et dans sa liberté. La mort de l'être vivant individuel et immédiat est la vie de l'esprit. »

La vie est déjà l'idée et l'idée tout entière; mais en elle l'idée demeure encore à l'état d'enveloppement; elle est encore, selon le point de vue, pure intériorité ou pure extériorité. La puissance de l'universel ne s'est révélée ni à l'individu, ni à elle-même. Elle reste une nécessité aveugle, que l'individu subit sans la comprendre. Elle n'existe encore qu'en soi ou, si l'on préfère, n'existe que pour nous qui la considérons du dehors. C'est en cela que consiste la finité de la vie. C'est ce qui fait que la vie, comme simple vie, est encore contradictoire et inintelligible. C'est seulement dans l'esprit ou dans la vie spirituelle que l'universel existe véritablement pour soi, que l'espèce s'élève à la conscience d'elle-même, que sa puissance, son rapport à l'individu, par suite la vie et la mort s'expliquent et se ju-

tifient. La vie spirituelle, la vie intellectuelle et morale est véritablement la vie de l'espèce; elle seule est affranchie des limitations et des contingences inhérentes à l'existence individuelle. A travers les générations successives l'espèce poursuit son œuvre, et à cette œuvre chacune apporte son concours. Ces générations dans leur ensemble forment véritablement un être unique, et les êtres individuels ne sont que les moments de cette existence totale. La mort est vaincue; elle n'est plus la négation de la vie, mais au contraire son affirmation la plus haute, la condition et le gage de son éternel rajeunissement. Loin d'arrêter sa marche, elle seule lui assure un développement sans limites.

L'esprit est l'universel concret et vivant; mais cet universel est d'abord l'universel immédiat ou indéterminé. En puissance il est tout, mais en acte il n'est encore rien. C'est l'esprit théorique ou la connaissance (*Das Erkennen*). L'univers est promis à la connaissance, mais elle doit le conquérir. La connaissance est en soi la vérité (*die Idee des Wahren*), mais elle ne l'est qu'en soi et doit la réaliser en se réalisant elle-même. Ainsi la connaissance a d'abord son objet hors d'elle-même et par suite n'est que la connaissance finie. Son processus consiste à supprimer cette finité en absorbant l'objet, en le faisant intérieur à elle-même. La connaissance finie est d'abord analytique. Sa première tâche est de dégager l'intelligible du sensible, de retrouver les formes de l'idée pure engagées dans la matière des faits, et c'est là l'œuvre de l'analyse. Dans cette première phase l'attitude de l'esprit est principalement passive; il s'agit pour lui non d'imposer à l'objet des déterminations, mais, au contraire, de recevoir et de s'assimiler celles de l'objet. La science se soumet librement à la domination de la nature; elle n'aspire qu'à se modeler sur elle; elle n'en veut être que l'image exacte et inaltérée. Mais tout en se laissant pénétrer par l'objet, l'esprit entre de plus en plus profondément en lui-même. L'appréhension du réel est sa propre réalisation, il se manifeste à lui-même, il prend conscience de ses propres formes. Il reconnaît qu'il n'est pas cette capacité vide avec laquelle lui-même s'était d'abord confondu, mais qu'il a sa détermination propre, plus haute et plus concrète que celle de l'objet, et qu'au fond c'est lui-même qu'il cherche et retrouve dans l'objet.

Parvenue au terme de son analyse la science prend une direction nouvelle. Elle se fait synthétique. Elle s'attache à reconstruire idéalement cette réalité, qu'en l'expliquant, l'analyse a détruite.

La pensée, qui avait reçu son objet comme quelque chose d'indifférent et d'étranger, le reproduit en soi, le crée pour ainsi dire de nouveau et montre par là que cet objet n'est au fond qu'un moment d'elle-même, un élément subordonné de son existence subjective.

Toutefois l'idée théorique pure ou l'idée du vrai comme tel ne parvient pas à surmonter sa finité. La connaissance synthétique crée de nouveau l'objet et par là même le subordonne; mais il lui faut pour cela une matière première, une donnée qu'elle ne tire pas d'elle-même et qu'elle emprunte à l'objet; en un mot un ou plusieurs principes que l'expérience impose à l'entendement et que celui-ci accepte sans pouvoir les contrôler. La science, par suite, n'est pas libre; ni elle, ni l'entendement qui en est l'instrument ne se déterminent pleinement eux-mêmes, ils attendent leur détermination du dehors, leur rôle est de constater la nécessité et de s'y soumettre. Mais en même temps qu'il s'est développé dans sa direction théorique l'esprit a pris conscience de lui-même comme d'un principe déterminant ou comme d'une puissance. S'assimiler à l'objet et par là se soustraire à la puissance de l'objet en s'identifiant avec elle et en la faisant sienne, telle est la fin de l'activité théorique. Mais dès que l'esprit s'est reconnu comme puissance, une autre fin s'offre à lui : se soumettre l'objet, en faire un simple instrument de son vouloir. L'idée se produit ainsi sous un nouvel aspect : l'idée pratique (*Die practische Idee*) ou l'idée du bien (*Die idee des Guten*).

Le Bien apparaît tout d'abord comme fin absolue, comme idéal qui doit être réalisé et par suite a lui aussi en soi le moment de la finité. Cette finité consiste précisément en ce qu'il est séparé de sa réalité. Ici se reproduit la dialectique du but, par l'action de la bonne volonté et l'intermédiaire du moyen, le bien se réalise. Toutefois cette réalisation est d'abord partielle et inadéquate; aussi le bien apparaît-il comme perpétuel *devoir être* (*Sollen*), un but qui recule à l'infini devant l'effort qu'on fait pour l'atteindre. Mais ce n'est là qu'une apparence. En se réalisant partiellement le bien a montré que l'obstacle n'est pas, comme on pouvait d'abord le croire, un élément étranger ou hostile à sa réalisation, mais une condition de cette réalisation elle-même, un moment nécessaire de l'idée pratique; l'idée pratique en effet n'est que l'idée agissante et son activité consiste précisément à triompher de l'obstacle, à le transformer en moyen. Cette démonstration faite une fois vaut évidemment pour

ÉTUDES CRITIQUES

LA MORALE
DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

MM. de HARTMANN, WUNDT et PAULSEN

I

L'objet des pages qui suivent n'est pas de révéler aux lecteurs de cette revue les travaux de MM. de Hartmann, Wundt et Paulsen relatifs aux problèmes moraux. Ces travaux ne datent pas d'hier [1], et, bien que, dans le nombre, la *Phénoménologie de la conscience morale* de M. de Hartmann ait seule reçu en France les honneurs d'une critique de quelque étendue [2], les noms de ces trois philosophes sont trop familiers aux esprits de ce pays pour n'avoir pas éveillé, chez ceux qui suivent avec intérêt le mouvement de la pensée allemande, la curiosité de les lire et de les méditer. On serait donc mal venu, en parlant d'ouvrages désormais classés dans l'estime du public pensant, de se contenter d'indications bibliographiques, d'analyses isolées plus ou moins fidèles, enfin de réflexions superficielles, telles que le sont trop souvent les critiques de la première heure. Mais peut-être n'est-il pas sans intérêt de jeter un regard d'ensemble sur

1. Ed. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1 vol. in-8, Berlin, 1re éd., 1879 ; 2e, 1886. — W. Wundt, *Ethik, eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, 1 vol. in-8, Stuttgart, 1re éd. 1886 ; 2e, 1892. — Fr. Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre*, 1 vol. in-8, Berlin, 1889.

2. Cf. Reinach, *la Morale de Hartmann* (*Revue philos.*, VII, 383, 527, 621).

ces travaux. Ce ne sont point, notons-le, des enquêtes particulières sur quelque curieux problème de conduite, sur l'interprétation de quelque donnée de la conscience morale : ce sont des systèmes. La structure générale en est aussi cohérente que le détail en est minutieusement ordonné. Ces systèmes supposent eux-mêmes une philosophie générale très compréhensive et très nettement déterminée dans l'esprit de leurs auteurs; et à ce titre on peut compter y retrouver les traits les plus caractéristiques de la philosophie allemande contemporaine. Ajoutons enfin que la date même de l'apparition de ces divers traités est significative. Ils se sont succédé en dix années (1879-1889), au moment même où s'accentuait la renaissance des études philosophiques, fort compromises, en Allemagne, par la réaction anti-hégélienne. Or, de toutes les sciences philosophiques, aucune peut-être, hormis la métaphysique, n'avait subi, autant que la morale, le contre-coup de cette réaction. M. Wundt, dans un intéressant article du *Mind* [1], nous apprend que sur un ensemble de cinq cent trente-huit cours professés dans les universités de langue allemande pendant les six semestres de la période 1874-1877, trente-deux seulement ont été consacrés à la morale. Encore bon nombre de ces derniers ont-ils été professés dans les facultés catholiques autrichiennes. Dans le même article, l'auteur nous montre qu'en dépit de l'indifférence ironique des publics, psychologues, logiciens, historiens de la philosophie, métaphysiciens mêmes ne s'étaient point découragés, mais poursuivaient dans l'ombre une tâche modeste, celle d'établir un accord entre les résultats de la science positive et les diverses tentatives d'explication philosophique. Mais cependant parmi les productions des diverses écoles qui se partageaient cette tâche, idéalistes ou matérialistes, néo-kantiens, réalistes ou psycho-physiciens, il ne signale, en morale, aucune théorie nouvelle, ni même aucun essai, aucune critique de théories antérieures.

Une attitude de réserve aussi générale à l'égard des questions morales ne pouvait durer : à peine M. Wundt l'avait-il signalée qu'une réaction s'annonça. M. de Hartmann, dont la *Philosophie de l'inconscient* (1867) était depuis dix ans lue et discutée avec une égale passion, publia en 1879 sa *Phénoménologie de la conscience morale*; et quelques réserves que l'on soit en droit de formuler

1. *Mind*, octobre 1877.

la valeur de cette œuvre, on ne peut contester qu'elle ramena l'attention à l'étude des problèmes de la morale. Il est résulté de ce mouvement l'éclosion d'une littérature philosophique très riche et, croyons-nous, très caractéristique. C'est de cette littérature que nous voudrions indiquer les tendances principales, en nous attachant spécialement aux ouvrages de MM. Hartmann, Wundt et Paulsen [1], comme aux plus systématiques, sans nous interdire d'emprunter à d'autres productions du même ordre et du même temps nombre de faits et d'idées. C'est pour ainsi dire le dernier chapitre d'une histoire des théories morales de l'Allemagne que nous voudrions esquisser.

Mais il convient d'abord d'établir d'une manière générale et sans nous préoccuper de noms ni de dates, le sol moral sur lequel ces théories ont germé, de dégager les idées générales jusqu'alors dominantes et de fixer brièvement l'apport historique des conceptions que les moralistes *allemands contemporains* ont eu à discuter ou à compléter.

Un premier fait nous frappe : c'est que la morale de l'impératif catégorique, en tant qu'elle réclame de l'individu l'obéissance inconditionnée à la loi morale, en tant qu'elle fait résider la moralité de l'acte non pas dans ses conséquences mais dans l'intention, n'est admise ni rejetée en bloc par aucun des successeurs de Kant. Cette morale a été suivie de plus ou moins près par la très grande majorité des penseurs. Seul, peut-être, en raison des exigences dialectiques de son système, Hegel a totalement méconnu le caractère subjectif de l'intention morale. En revanche, la distinction kantienne de la raison pure et de la raison pratique, admise sans réserve par un très grand nombre de disciples de second ordre, ne semble pas avoir

1. Outre les trois ouvrages qui serviront de base à cette étude, citons : J. Baumann, *Handbuch der Moral*, Lepzig, 1879; W. Schuppe, *Grundzüge der Ethik und der Rechtsphilosophie*, Breslau, 1881; G. von Gizycki, *Grundzüge der Moral*, Leipzig, 1re éd., 1883, 2e, 1889; J. Bergmann, *Ueber das Richtige*, Berlin, 1883; W. Windelband, *Präludien*, Fribourg-en-Br., 1884; R. von Jhering, *der Zweck im Recht*. 2 vol. Leipzig, 1884-86; H. Steinthal, *Allgemeine Ethik*, Berlin, 1885; P. Rée, *Die Entstehung des Gewissens*, Berlin, 1885; G. Class, *Ideale und Güter*, Erlangen, 1886; Chr. Sigwart, *Vorfragen der Ethik*, Fribourg-en-Br., 1886; Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 1887; A. von Oettingen, *Moralstatistik*, 4e éd., 1887; Har. Höffding, *Ethik*, édit. danoise, 1887, trad. allem., Leipzig, 1888; Hugo Münsterberg, *Der Ursprung der Sittlichkeit*, Fribourg-en-Br., 1889; Gallwitz, *das Problem der Ethik in der Gegenwart*, Gœttingue, 1891; G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892. — Pour l'histoire des théories morales, consulter Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1889.

séduit les penseurs originaux. Tous se sont efforcés de rendre à la raison spéculative sa primauté dans l'ordre pratique. Tous aussi ont été frappés de ce qu'offre d'impraticable et de quasi surhumain le formalisme kantien; ils se sont efforcés de rapprocher de la matière offerte à l'activité la loi formelle du devoir, de verser dans ce moule abstrait un contenu emprunté soit aux lois générales de l'univers, soit à la nature même de l'agent moral.

Un second trait, parallèle au premier, c'est l'impuissance des systèmes fondés sur l'égoïsme pur à s'établir en Allemagne. Ces systèmes ont subi le sort de l'empirisme auquel ils se rattachent d'ordinaire : la philosophie allemande n'a pu s'en accommoder qu'en ménageant, pour ainsi dire, à l'altruisme une porte de rentrée dérobée. Beneke recourt à un sentiment naturel de sympathie qu'il n'explique pas. Feuerbach même, quand il fait dériver l'altruisme du heurt des égoïsmes particuliers, n'entend point simplement que la vie sociale est une forme plus complexe de vie à laquelle l'individu même est intéressé; il s'inspire bien plutôt de cette idée abstraite que la réciprocité des besoins crée la réciprocité des devoirs.

Enfin une troisième idée semble s'accuser plus nettement encore de Kant à Hegel, de Hegel à Feuerbach : à savoir l'importance croissante de l'élément social. D'après Kant la vie collective a pour condition nécessaire et suffisante la moralité des individus; la société idéale est celle qui assure le mieux à chacun la sauvegarde de sa dignité. Il ne nous apprend pas jusqu'à quel point la conscience individuelle est conditionnée par la conscience du groupe social. Pour lui, comme pour Rousseau, une société est une juxtaposition d'entités abstraites au lieu d'être une organisation de vivants. D'un point de vue tout aussi abstrait, Hegel aura du moins le mérite de proclamer le principe de la subordination nécessaire de l'individu à l'État et l'on sait que le collectivisme de Karl Marx est en partie la traduction concrète de la dialectique hégélienne. Toute une école de juristes allemands s'est également réclamée de Hegel. Herbart esquisse la théorie d'une âme sociale; enfin Schopenhauer, Beneke, Feuerbach se préoccupent d'expliquer les idées embarrassantes de sacrifice et de fonction sociale non plus comme des dérivés mais comme des formes essentielles de la moralité même.

Tous ces traits, nous les retrouverons, plus précis encore, dans les systèmes de morale contemporains. Il était d'autant plus indispensable de les connaître que dans ces systèmes se manifeste une ten-

dance remarquable : la tendance à expliquer les notions et les doctrines par leurs antécédents historiques. Constituer un corps de doctrines morales sans tenir compte des idées et des faits accumulés par les philosophes antérieurs serait d'une détestable économie intellectuelle : MM. Hartmann, Wundt, Paulsen cherchent avant tout à reprendre les problèmes moraux au point où les a amenés l'évolution de la pensée philosophique : la première démarche de leur enquête est une histoire critique des théories morales qui ont été comme autant de facteurs de cette évolution, depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes.

Nous ne les suivrons point dans le détail d'une discussion aussi complexe. Résumons simplement leur appréciation des principaux moments de l'histoire des idées morales.

A cet égard, la morale antique est jugée avec quelque sévérité. Les philosophes grecs avaient cru découvrir le souverain bien dans le développement le plus parfait de la nature humaine, et comme terme idéal de ce développement ils proposaient surtout l'épanouissement de l'intelligence. Ils faisaient de la raison à la fois le moyen et la fin de la perfection. Une pareille conception est aujourd'hui inacceptable. Nous avons perdu l'heureuse foi des anciens en la toute-puissance de la raison. Nous ne sommes plus convaincus que le bien et le vrai soient l'affaire d'une même faculté. Il nous semble surtout que si cette morale aristocratique suffit à assurer les vertus d'un Socrate ou même d'un Sénèque, elle ne se prête nullement à l'édification des masses; elle est dépourvue de toute valeur sociale. Sa conclusion la plus normale est le renoncement à la vie publique, l'abstention de tout devoir social, l'isolement propice à la spéculation. Aujourd'hui les problèmes moraux réclament impérieusement des solutions plus pratiques et plus universelles.

Tout autre est l'attitude générale des critiques à l'égard de la morale chrétienne. Dans un pays comme l'Allemagne, où le sentiment religieux se passe aisément de tout symbole extérieur pour se réduire au sentiment de la solidarité morale qui unit l'homme à l'humanité et à l'univers, il n'est pas rare de rencontrer la plus grande liberté d'esprit confessionnelle unie à un attachement profond à l'Église, du moins à une Église entendue au sens le plus large, comme la cité ouverte à toute volonté bonne. Il va sans dire, d'ailleurs, que le protestantisme allemand distingue l'éthique du christianisme primitif de celle du christianisme transformé en métaphy-

sique rationaliste. Morale de l'amour, de la volonté intérieure, principe d'action éminemment social, l'enseignement du Christ est demeuré au fond de l'éthique allemande. En revanche, la métaphysique chrétienne est assez malmenée. Hartmann [1] critique très vivement, entre autres, la théorie de la grâce et en général la théologie qui considère la vie comme un don gratuit d'un Dieu distinct de l'homme, au lieu de voir que l'amour réciproque des êtres repose sur leur éternelle identité. Wundt s'attaque plus particulièrement à la morale de la scolastique [2] : il montre avec force comment, avec saint Thomas et déjà avec saint Anselme, la morale tend à revêtir un caractère tout intellectuel au détriment du sentiment religieux, comment elle aboutit logiquement à détourner le chrétien de la vie laïque et à lui proposer la vie monacale comme la plus sûre garantie du salut. La Réforme au contraire préconisera une morale de la volonté. Elle n'exclura pas la vie réelle, avec ses devoirs et ses intérêts multiples, de la vie morale; non pas qu'elle reconnaisse aux fins pratiques une valeur proprement morale; mais dans le choix et dans la recherche de ces fins l'agent moral exerce non plus sa raison mais sa conscience morale et sa liberté purifiées et rénovées par la foi.

L'appréciation des conceptions morales modernes est beaucoup moins simple et l'on conçoit qu'ici une division soit nécessaire. Il y aurait intérêt même à discuter avec quelques philosophes contemporains le principe d'une bonne classification des systèmes de morale. Pour arriver au terme de ces préliminaires trop longs déjà, nous distinguerons simplement avec MM. de Hartmann et Wundt les systèmes de l'hétéronomie et les systèmes de l'autonomie.

Aux premiers on peut rapporter en général tout système dans lequel la morale est fondée sur une loi, politique, religieuse, ou métaphysique extérieure à la volonté humaine. Ces doctrines ont le tort commun de renverser l'ordre des phénomènes moraux. C'est précisément parce que la conscience populaire transporte dans ses mythes ou dans ses conceptions politiques ses propres notions morales, que les Dieux et les législateurs finissent par lui apparaître comme les promulgateurs de la loi morale. L'étude des coutumes et des religions établit que les sentiments moraux de la conscience sont antérieurs à la naissance des lois et des cultes et en sont les

1. P. 80 et suiv.
2. P. 306 et suiv.

conditions mêmes [1]. De ce point de vue historique, le seul à vrai dire auquel il soit ici profitable de se placer, les éléments de la moralité nous semblent devancer dans le temps toute législation. La véritable morale doit donc rechercher dans le sujet même la fin de l'activité; elle doit se constituer en une morale de l'autonomie.

La plus simple et la plus immédiate des fins que poursuit l'individu étant son bien-être, l'utilitarisme égoïstique est logiquement au premier rang des morales de l'autonomie. A vrai dire aucune doctrine du bonheur ne se présente comme une théorie de l'égoïsme pur. Le problème n'est pas tant, en effet, de justifier l'égoïsme, que d'expliquer l'action désintéressée. L'altruisme résulte-t-il d'une réflexion égoïste? C'est ce qu'aucun utilitaire n'est parvenu à démontrer. Comment, en effet, l'homme apercevra-t-il l'utilité d'un acte désintéressé avant de l'avoir accompli? Et comment l'accomplira-t-il s'il n'en voit l'intérêt? Le principe de l'association des idées, que l'on invoque souvent ici, n'est d'aucun secours réel; car l'association n'arrive point à constituer des synthèses différentes de leurs éléments, ni surtout à transformer ces éléments en leurs contraires. Aussi les utilitaires modernes ont-ils compris qu'il fallait déplacer l'égoïsme. Ils admettent que l'activité humaine a pour fin directe le bien général. Au lieu de déduire péniblement les inclinations sociales de l'égoïsme réfléchi, ils concluent du fait de la bienfaisance à l'existence d'inclinations altruistes primitives, constatées d'ailleurs par l'expérience de tous les temps et de tous les lieux.

Négligeons la critique de l'altruisme étroit, celui de Hutcheson et de Schopenhauer, qui rejette comme entachée d'immoralité toute recherche de l'intérêt personnel. Cette doctrine n'est plus guère représentée aujourd'hui. Il en est autrement d'une forme plus large de l'altruisme qui consiste à placer la moralité dans un équilibre harmonieux du désintéressement et de l'égoïsme. Le plus grand bonheur du plus grand nombre possible, telle est la fin dont la recherche conciliera l'instinct égoïste et l'instinct social. Or cette conception n'échappe point aux objections qui nous ont paru ruiner l'eudémonisme individuel. Si tout ce qui relève le bien-être humain est moral, il est difficile d'établir le départ entre le bien et le mal, car, au point de vue social, l'utile et le nuisible interfèrent sans cesse, et dans la production des machines, de l'alcool ou de la dyna-

1. Cf. Hartmann, p. 54-104; Wundt, p. 410-413.

mite il est bien malaisé de fixer les limites des bons et des mauvais services qu'en retire l'humanité. Bien plus, l'individu qui risque sa vie pour le salut de l'un de ses semblables et périt sans avoir pu le sauver ne fait-il pas subir à la société une perte sèche que rien ne compense?

A vrai dire, ces cas particuliers ne suffiraient point à infirmer la thèse général de l'ultruisme utilitaire. Mais il est un point essentiel sur lequel cette théorie nous éclaire mal : par quels motifs l'agent moral est-il poussé à réaliser une fin sociale? Bentham et St. Mill, sans nier l'existence de sentiments altruistes, croient découvrir ces motifs dans un calcul, dans une réflexion plus ou moins compliquée grâce à laquelle nous croyons trouver notre bénéfice dans le dévouement même. Or une telle explication ne renverse-t-elle pas le rapport normal des motifs aux fins? D'ordinaire, ce sont les fins de nos actes qui sont objet de réflexion tandis que les motifs sont des sentiments. Il est très douteux qu'une réflexion puisse jamais, en l'absence de tout motif de sentiment, déterminer une action. Dira-t-on que l'idée du bonheur collectif peut provoquer, par anticipation, un sentiment de plaisir? Mais c'est précisément cette transformation d'une idée abstraite en un sentiment individuel qui est inexplicable dans les proportions ici nécessaires pour rendre compte du dévouement. Comment espérer que les motifs généraux qui poussent l'homme à se dévouer l'emportent sur les motifs immédiats et directs de l'égoïsme? Une telle duperie peut bien se produire dans des cas isolés; elle ne saurait devenir universelle ni impérative. Cette transformation paraît plus invraisemblable encore si l'on invoque pour la justifier le concours du darwinisme. Comment admettre, en effet, ainsi que le prétendent quelques-uns, que les individus munis de tendances désintéressées l'aient emporté dans la vie sur les égoïstes et les violents?

A ces critiques, il en faut joindre une dernière plus décisive encore que nous empruntons à M. Wundt [1]. L'altruisme utilitaire propose pour fin de la moralité le bonheur de la société humaine. Mais l'humanité est un tout; et un tout n'existe qu'en vertu des unités qui le constituent, chacune de ces unités n'étant qu'une répétition des autres. Or un plaisir éprouvé par mille individus semblables a-t-il plus de valeur qu'un plaisir éprouvé par un seul? Oui,

1. P. 427 et suiv.

répondent les utilitaires, si le plaisir des neuf cent quatre-vingt-dix-neuf autres réagit sur celui du premier. Mais comment cette addition de plaisirs aboutira-t-elle à une somme ayant une valeur morale, si les unités, c'est-à-dire les divers bonheurs individuels, sont dépourvues elles-mêmes de tout caractère moral? La félicité individuelle reparaît donc ici comme la mesure de toute valeur morale, et il faut renoncer à l'espérance que l'individu se dévoue au concept abstrait d'une somme de bonheurs de même valeur que le sien. Ainsi, dans cette philosophie, « le motif moral devient une impulsion inexplicable et la fin morale un fantôme vide qui voudrait se faire passer pour un idéal [1] ».

Beaucoup de moralistes ont cru esquiver ces difficultés en faisant appel aux idées de progrès et d'évolution. Ils accordent qu'un état de satisfaction individuel limité dans le temps ne saurait avoir de valeur absolue. Mais peut-être chacun de ces états doit-il être considéré comme un moment passager d'un progrès qui évolue vers la perfection de l'individu. Stoïciens et épicuriens, Spinoza et Leibnitz, Fichte et Schleiermacher ont, à des points de vue divers, admis ce principe du perfectionnement de soi-même. Ce principe est d'ailleurs indispensable à toute morale, à condition qu'on n'y cherche point la matière d'un impératif moral concret, mais seulement un principe formel de détermination applicable à une matière fournie d'autre part. Le perfectionnement est le développement d'une perfection déjà donnée, la multiplication d'une valeur positive plus grande que zéro. Cette donnée primitive peut être une inclination égoïste ou altruiste, elle peut être le sentiment du devoir. La morale peut y être inexpliquée ou en être exclue : elle ne saurait naître de rien [2].

Enfin une combinaison est possible de l'idée de perfectionnement et de celle d'humanité. Le développement individuel devient alors facteur du perfectionnement universel. Le véritable sujet de la vie morale est l'être universel dont le développement se manifeste dans le devenir historique de la société humaine. On sait quelle importance il faut reconnaître, dans l'histoire des idées en Allemagne, à cette conception pour laquelle les Allemands ont créé le mot d'*historisme*. Nulle philosophie n'a mis plus fortement en relief les rap-

1. Cf. Wundt, p. 429.
2. Cf. Hartmann, p. 133-163; Wundt, p. 429 et suiv.

ports de dépendance étroite qui rattachent la conscience individuelle à la conscience collective. Elle a, peut-on dire, créé une forme nouvelle du problème social, la plus saisissante de toutes, sur laquelle tout moraliste moderne est désormais tenu de se prononcer. Cependant les critiques formulées plus haut se répètent ici : les moments inférieurs comme les plus élevés sont également nécessaires au processus historique ; leur valeur, par rapport au tout, est la même, c'est-à-dire nulle, si l'on admet avec Hegel l'identité du réel et du moral, si l'on ne suppose au plus bas degré du développement un germe positif de perfection [1].

Toutes les théories précédentes, à l'exception des systèmes de l'autorité, sont des morales de l'autonomie en ce sens qu'elles proposent à l'homme des fins qui lui sont propres et que sa conscience ou la réflexion suffisent à lui révéler. Il nous reste à résumer les critiques formulées contre une théorie autrement rigoureuse de l'autonomie, à savoir contre la morale kantienne. Autrement rigoureuse, disons-nous. C'est qu'en effet proposer à l'homme une fin, cette fin fût-elle son propre perfectionnement, c'est encore reconnaître à cette fin une valeur en soi indépendante de l'intention dirigée vers elle, c'est admettre que la matière de l'activité n'est pas indifférente. Kant proscrit au contraire toute considération de la fin. Une raison pure pratique dictant une loi absolue à un volonté pure, quelle forme plus parfaite d'autonomie saurait-on imaginer ? Nous avons déjà vu, pourtant, qu'aucun des grands disciples de Kant ne s'était montré fidèle à la lettre de sa doctrine. Les disciples modernes font les mêmes réserves. La moralité, c'est-à-dire l'intention, dit ingénieusement M. de Hartmann [2], ne s'oppose pas au résultat de l'acte comme la forme à la matière. Une intention n'est point une forme concevable en l'absence de tout contenu ; elle a toujours un contenu défini, à savoir la représentation de l'acte à accomplir, et c'est précisément par ce contenu et non point par la forme que la bonne volonté diffère de la mauvaise. C'est sans doute pour avoir pressenti obscurément une critique de ce genre que Kant a introduit secrètement dans sa première maxime l'hypothèse de l'existence d'êtres de raison multiples vivant en société, afin de pouvoir poser cette première maxime que la loi morale doit avoir une valeur

1. Hartmann, p. 652-716, Wundt, p. 431.
2. P. 337.

universelle. Quant à l'impossibilité d'une application immédiate des maximes kantiennes à la vie pratique, elle est, ou peu s'en faut, reconnue d'un commun accord. Si la loi morale était clairement connue par intuition, ainsi que Kant l'a prétendu, ce n'est point la délibération morale, mais l'action seulement qui nous paraîtrait embarrassante ou pénible. Affranchis des douloureuses perplexités de la conscience nous ignorerions les conflits de devoirs, nous n'aurions plus à triompher que de notre lâcheté : conception trop simple que démentent chaque jour les luttes intérieures des consciences scrupuleuses [1].

Il nous serait aisé de prolonger cette revision des doctrines morales. M. de Hartmann et de plus récents écrivains tels que M. Simmel ont déployé dans cette tâche critique une merveilleuse subtilité et c'est page par page qu'il faudrait discuter leurs appréciations. Mais il n'est que temps d'arriver à la partie positive de cette étude, aux théories personnelles de MM. de Hartmann, Wundt et Paulsen.

II

Le titre choisi par M. de Hartmann : *Phénoménologie de la conscience morale*, est des plus heureux. Mais peut-être conviendrait-il mieux encore à l'*Ethique* de M. Wundt ou au *Système d'éthique* de M. Paulsen qu'à l'ouvrage même de M. de Hartmann. En apparence, il est vrai, ce dernier s'est astreint à suivre une méthode toute d'observation et d'analyse; c'est du fait brut qu'il prétend remonter à la loi qui le régit. Mais on a vite fait de se convaincre que, dans cette exploration des faits moraux, M. de Hartmann a été bien moins préoccupé des procédés scrupuleux du naturaliste que d'une conception métaphysique arrêtée d'avance. Cette conception, la *Philosophie de l'Inconscient* nous l'avait fait connaître : la conscience n'est point à l'origine du réel. L'absolu est inconscient; en lui le logique ou représentation et l'illogique ou volonté sont distincts. C'est la volonté aveugle qui, en s'unissant à la représentation, à l'idée, produit l'être, le monde réel dans lequel la conscience apparaît sous forme de conscience individuelle. Mais, en créant l'être, la volonté est sortie du repos parfait dans lequel elle était ensevelie; elle a

1. Cf. Paulsen, p. 275.

causé son propre malheur, mal infini qui se répercute dans le monde phénoménal et se traduit dans les consciences individuelles par tous les maux dont nous souffrons. Dès lors se dessine le processus absolu de l'univers; la fin de ce processus sera de racheter la volonté de la souffrance d'être, bien plus, d'abolir la volonté même, principe de l'être, de nier l'illogique et d'assurer la suprématie de l'idée. Or les consciences individuelles sont appelées à collaborer à cette tâche réparatrice. Convaincu du néant de l'existence phénoménale, le sage tend, lui aussi, à rentrer dans le néant de volonté, dans le repos du nirwana, à s'abîmer dans l'être unique et infini dont il procède.

Tel est aussi le processus que M. de Hartmann a cru découvrir dans l'histoire des idées morales. Le progrès moral, en dépit de fluctuations, de reculs multiples, s'est toujours manifesté comme un essai tenté par l'agent moral pour renoncer à l'individualité et se confondre avec l'absolu. Au début, la volonté, dans son effort irréfléchi vers le bien, a tendu vers le bien-être individuel. Puis, à mesure que la conscience s'est unie à la volonté, l'irrémédiable vanité de tout bonheur individuel est devenue évidente. L'égoïsme grossier des premiers âges s'est alors transformé en recherche réfléchie du bonheur; l'individu a cherché hors de lui un principe directeur de l'activité, et a cru le trouver dans l'autorité de la famille, de l'état, de l'église ou de Dieu. De nouvelles déceptions l'ont détourné de ces morales hétéronomes. Il a tenté, par un second retour sur lui-même, de trouver dans la conscience de nouveaux mobiles d'action. De là les morales subjectives nées de la réflexion philosophique, telles que les morales du goût, du sentiment et de la raison. Nous ne résumerons pas les analyses extrêmement minutieuses que nous donne M. de Hartmann de ces systèmes fort nombreux, mais d'importance très inégale. Avec une grande habileté il signale au cœur de ces doctrines un même vice secret : toutes reviennent à proposer à l'agent moral une fin purement individuelle, toutes considèrent l'homme comme une fin en soi. Pour s'être déguisé sous les dehors de l'abnégation, de l'amour de la culture intellectuelle et artistique, l'égoïsme n'en est pas moins entré en fraude au nombre des facteurs multiples de l'action morale, et, pas plus que l'égoïsme brut, il ne peut trouver satisfaction dans un bonheur limité à l'individu. C'est la seconde « banqueroute de l'égoïsme ».

Au reste, c'est par un juste sentiment des conditions de la mora

lité que nous réglons notre conduite en vue de réaliser une fin, c'est-à-dire un objet préconçu par l'entendement. Toute morale repose sur une téléologie et l'adage que la fin justifie les moyens est, en principe, absolument valable. La valeur relative des divers principes moraux est à proportion de leur valeur téléologique, car les vraies fins peuvent être entrevues avec plus ou moins de clarté. La tâche du philosophe est de substituer à cette vue incomplète et confuse une notion claire et distincte des fins réelles de l'inconscient et de proposer ces dernières à la conscience. Vouloir avec réflexion ce que l'être tend obscurément à réaliser, voilà une première détermination de la loi morale.

Si cette fin réelle doit dépasser la sphère des fins subjectives, est-ce dans le monde des objets les plus directement offerts à notre activité, est-ce en autrui que nous la trouverons? A coup sûr, l'altruisme, sous sa forme la plus objective, « l'Eudémonisme social », est d'une valeur incomparablement supérieure à tous les principes subjectifs de moralité. Mais la société n'est point un terme dernier auquel il faille demeurer; prise à un moment quelconque du temps ou considérée dans l'ensemble de son développement, elle n'est qu'une partie intégrante de l'univers qui l'entoure, comme l'histoire humaine n'est qu'un moment de l'évolution du tout.

Entre l'homme et le monde nous ne connaissons point d'intermédiaire, au delà du monde rien ne saurait exister. Si donc il existe une fin extérieure à l'homme, ce ne saurait être que la fin même de l'univers. Quelle est cette fin et comment amener le moi à abdiquer sa personnalité, à se dévouer à l'œuvre universelle dont le succès, reculé à l'infini, semble pour lui dépourvu de tout intérêt direct? Pour résoudre ce problème, M. de Hartmann en convient lui-même, une phénoménologie de la conscience morale ne saurait plus suffire. Par la phénoménologie, nous apprenons bien que la moralité est donnée en fait, et par quels facteurs internes ou externes l'homme devient moral quand il prend parti pour la moralité. Mais l'immoralité aussi est donnée en fait avec les facteurs qui la déterminent. Entre les deux partis, l'attitude de l'agent moral demeure problématique tant que nous n'avons point découvert à la moralité un principe de raison suffisante.

Or ce principe ne saurait provenir d'une source empirique. On dira bien que les faits moraux et les ressorts subjectifs de la moralité sont universels parce qu'ils sont communs à tous les hommes.

Mais on en peut dire autant des faits et des mobiles immoraux. Il nous faut trouver un principe de détermination supérieur aux faits. A la phénoménologie de la conscience morale doit se superposer une métaphysique. Il ne saurait être question, d'ailleurs, de construire un monde transcendant d'après les données de la conscience morale. Une telle recherche n'aurait aucune valeur scientifique. Mais la conscience morale est un fait qui réclame une explication. Le problème est pour nous de chercher, entre les divers systèmes de métaphysique, lequel est requis par la moralité admise comme fait.

Quelle sera cette métaphysique? Ce ne peut être le pluralisme sous quelque forme que ce soit. Car, en isolant radicalement les êtres, le pluralisme consacre la souveraineté de l'individu, tout au moins son égalité vis-à-vis des autres êtres. Ce ne saurait être non plus le monisme abstrait d'un Spinoza, d'un Berkeley ou d'un Fichte, car ces philosophes ont si bien réduit les êtres particuliers à de pures modalités de la substance que, chez eux, la subordination de l'individu, en tant qu'objet de tout vouloir moral, est déjà un fait accompli et le mot de moralité est dépourvu de sens. Quant au théisme, qui se présente comme un essai de conciliation du monisme abstrait et du pluralisme, M. de Hartmann n'y voit qu'une combinaison artificielle et de deux systèmes opposés également inacceptables. Aussi bien la constatation du mal dans le monde suffit-elle à bouleverser la conception théiste.

Mais il n'en est plus de même si au lieu d'une combination incohérente nous opérons une synthèse réelle du pluralisme et du monisme abstrait. Ç'a été, suivant M. de Hartmann, le grand mérite de Schopenhauer et le sens profond de la révolution qu'il a inaugurée dans l'histoire des idées philosophiques que d'avoir le premier tenté cette synthèse, d'avoir professé un monisme d'après lequel la substance unique n'exclut pas mais embrasse sans l'absorber la multiplicité du réel, un monisme qui, sans nier l'existence phénoménale des individus, les considère comme des manifestations conscientes, passagères et déterminées du Tout-Un inconscient, éternel et libre. Or, du moment où l'homme cesse de croire à son individualité, du jour où il se reconnaît comme une simple objectivation de l'être unique, il se sent en communauté d'essence avec tous les êtres; il comprend que tout dommage fait à autrui est un préjudice à l'être identique commun à tous les êtres et à lui-même.

C'est lui-même qu'il reconnaît en ses semblables et en tout l'univers, et l'égoïsme est ainsi déjoué.

M. de Hartmann accepte les données essentielles de cette thèse. Mais il observe avec beaucoup de justesse que de la connaissance de cette unité d'essence — connaissance tout abstraite chez le philosophe, vague et à peine consciente pour le vulgaire — on ne saurait attendre un grand effet pratique. Entre ce principe et l'action morale il faut des intermédiaires psychologiques. Schopenhauer n'a aperçu d'autre intermédiaire que la pitié, qui est insuffisante. Autrement efficace est l'intermédiaire admis avec les philosophes chrétiens par M. de Hartmann, l'amour. Sans doute l'amour est souvent inconscient de son principe métaphysique. Mais une telle objection n'est point de nature à alarmer l'auteur de la Philosophie de l'inconscient. Conscient ou non, l'amour est déjà un triomphe réel sur l'égoïsme. Du principe de l'identité essentielle des êtres résulte la forme générale du problème moral : assurer la victoire de l'être unique sur l'égoïsme particulier. Mais l'amour est déjà en raccourci la solution cherchée. C'est un pressentiment (*Ahnung*) du principe métaphysique de l'identité. C'est ainsi que l'amour de l'homme pour Dieu cache cette vérité que l'homme ne peut aimer son semblable qu'autant qu'il aime en lui la réalité universelle. Ainsi encore l'amour du prochain et l'amour de Dieu sont une seule et même chose, aussi bien que l'âme et le corps [1].

Notons d'ailleurs que M. de Hartmann proteste énergiquement contre toute confusion de son système avec le mysticisme [2]. Il pose en effet le phénomène avec son caractère essentiel d'individualité comme la seule réalité objective. Je n'ai point besoin de chercher Dieu pour me perdre en lui, je le trouve en moi. Mais je ne suis ni une apparence inconsistante ni d'autre part un esprit absolu vivant d'une vie absolue. Je suis un phénomène réel de l'absolu à côté de beaucoup de phénomènes semblables. Tant que je vis, la distinction entre moi, l'absolu et les autres phénomènes est indestructible.

Ce résultat se précisera encore si nous poursuivons notre enquête qui n'est point achevée. L'impératif auquel nous avons abouti et auquel M. de Hartmann réserve le nom d'impératif religieux : « mène la vie divine; cherche à vouloir la volonté divine », ne sera

1. *Op. cit.*, p. 772-790, 809.
2. P. 817 et suiv.

qu'une formule vide tant que nous n'aurons point déterminé la nature de cette vie divine, les fins de cette volonté divine. Vainement les diverses révélations religieuses ont prétendu nous satisfaire à cet égard. Ces interprétations du problème divin ont été compromises par les conceptions métaphysiques, théisme ou pluralisme dont elles ont emprunté le secours. Quelle sera donc, pour le monisme concret, la fin absolue du monde? Remarquons d'abord que les termes mêmes dans lesquels le problème se pose nécessairement impliquent une conception spéciale de la nature de l'être unique. Un être qui tend vers une fin ne peut être un Dieu achevé et immobile; cet être doit se mouvoir. Et c'est en effet le propre caractère des existences phénoménales dont la totalité constitue la vie de cet être, de tendre vers des fins. La vie divine doit être la manifestation d'une téléologie absolue. Si donc le monisme concret est la seule métaphysique susceptible de donner un fondement à la morale, c'est à la condition de s'allier à une conception *historique* du monde.

Vers quelle fin tend donc ce processus dans lequel une vie est engagée? Si, connaissant mon identité essentielle avec l'absolu, je me dévoue à cette fin, c'est dans l'attente que ma conduite sera un bien pour l'absolu : sinon mon sacrifice serait vain. C'est admettre que la fin absolue est un bien pour l'absolu, qu'elle est le bonheur, l'*eudémonie* de l'absolu. Mais cette fin, qui suppose la disparition du mal dans le monde, est-elle possible? Nous nous heurtons au problème du mal, problème d'autant plus redoutable ici que M. de Hartmann semble bien être le représentant le plus décidé du pessimisme. Ici même il renouvelle de pénétrantes et décisives critiques de l'optimisme sous sa triple forme, vulgaire, morale et religieuse. Mais à quoi bon rappeler ces critiques? N'est-il pas évident que dans le système de M. de Hartmann il ne saurait être question d'une félicité transcendante de Dieu, tout au plus d'une félicité immanente, en ce sens que le bonheur divin serait la somme des bonheurs des individus phénoménaux? Il serait dès lors absurde que l'individu cherchât son bonheur dans la réalisation de la fin divine. Le support cherché pour la moralité s'écroulerait ainsi au moment même où l'on croyait le saisir. Pour l'univers, aussi bien que pour l'individu, une fin eudémonique positive est chimérique et contradictoire.

Il nous reste donc pour unique ressource d'admettre, pour principe premier de la moralité, une fin eudémonique négative de l'univers. Il nous faut supposer que Dieu n'était pas parfaitement heu-

reux et que tout l'effort de sa vie divine tend à écarter cet état de souffrance et à entrer dans le repos absolu. On comprend alors que le Dieu souffrant ait créé un monde sur lequel il se décharge du fardeau de sa douleur infinie. Malheureusement M. de Hartmann est très sobre de détails sur la nature de cette douleur transcendante de Dieu antérieure au monde. Si nous saisissons bien sa pensée, le mal pour l'absolu consisterait en la dualité de ses attributs, représentation ou attribut logique et volonté ou attribut illogique. Nécessaire pour constituer la finalité, cette dualité se traduit trop souvent par une opposition. C'est dans ce désaccord du logique et de l'illogique que consiste la passion divine, et l'effort divin a pour fin la réconciliation des deux termes, ou plutôt le triomphe du logique sur l'illogique. Seul, l'absolu ne saurait s'affranchir de souffrance. Comment en effet l'inconscient assurerait-il la victoire du logique sur l'illogique? L'individu conscient, au contraire, peut, dans sa sphère limitée d'action, travailler à la construction d'un ordre rationnel et moral de l'univers. Lui seul peut travailler au soulagement, à la rédemption (*Erlösung*) de l'absolu. Citons d'ailleurs les dernières lignes dans lesquelles l'auteur a voulu condenser toute cette métaphysique : « L'existence réelle est l'incarnation de la divinité, le processus du monde est l'histoire de la passion du Dieu incarné et en même temps la voie conduisant à la rédemption du Dieu crucifié dans la chair. La moralité consiste à collaborer à l'abréviation de cette voie de souffrance et de rédemption. »

Ainsi se termine cette longue et minutieuse analyse de la vie morale qui devait, nous disait-on, épuiser le domaine de l'expérience sans jamais le dépasser. L'esprit du livre finit par en démentir le titre : cette phénoménologie est devenue peu à peu une justification métaphysique de l'obligation. Sans doute cette remarque n'amoindrit en rien la valeur intrinsèque des analyses de détail que M. de Hartmann a consacrées aux divers systèmes de morale. Ces analyses demeurent la partie vraiment originale et durable de l'ouvrage. Mais l'ordre prétendu historique dans lequel elles nous sont présentées ne sera accepté que des disciples de la métaphysique de l'inconscient. A tout autre philosophe cette évolution semblera factice, entraînée par la théorie logique de l'évolution de l'être. L'histoire des idées morales est sujette à des phases, à de brusques déviations qui déjouent toute explication rationnelle rigoureuse. C'est ainsi que certaines formes de la morale hétéronome ou pseudomorale, le

principe de l'autorité ecclésiastique par exemple, ne sont nullement antérieures à certains principes moraux comptés par M. de Hartmann au nombre des principes de la véritable conscience morale, entre autres le principe de la compensation ou celui de la fidélité.

Était-il d'ailleurs aisé de prévenir ces critiques? Nous ne le pensons pas. M. de Hartmann a fatalement rencontré l'obstacle auquel se heurtent tous les philosophes qui posent l'obligation comme un fait premier et irréductible. L'obligation ainsi conçue n'est point un fait ordinaire que l'on constate dans sa liaison avec d'autres faits et que le savant enregistre pour le comparer à des faits analogues, car ce fait implique l'affirmation d'une liaison idéale et inconditionnelle entre deux termes distincts dans la réalité, c'est une entreprise sur le possible, un empiétement sur le transcendant. Pour expliquer ce fait, il ne suffit point de le rattacher, comme on ferait d'un phénomène chimique, à d'autres phénomènes déjà connus; il lui faut une explication métaphysique, il la lui faut immédiate, car la conscience morale ne peut ajourner indéfiniment la solution des problèmes pratiques, et en ce sens nous donnons pleinement raison à M. de Hartmann quand il constate que toute morale systématique — tout au moins une morale du devoir — implique une certaine conception plus ou moins consciente de l'absolu, sous forme de religion ou de métaphysique.

A beaucoup d'égards, ce recours à la métaphysique requis par le fait de l'obligation rappelle la Critique de la raison pratique. Il importe cependant ici de préciser les ressemblances et les différences de ces deux philosophies morales. Avec Kant, M. de Hartmann reconnaît la raison autonome comme seul principe de détermination de toute valeur morale; tous deux proclament le caractère d'universalité et d'objectivité de la loi morale. Seulement, Kant avait fondé ce caractère universel et objectif sur l'a-priorité de la loi morale. L'idée d'une opposition entre la loi formelle, antérieure à l'expérience, et la matière empirique, idée qui avait inspiré la critique de la raison pure, reparaît ainsi dans la critique de la raison pratique. Mais alors, ainsi que l'a très bien relevé M. de Hartmann, l'objection la plus communément formulée contre la théorie kantienne de la connaissance se dresse avec plus de force encore contre la théorie du devoir : antérieur à l'obligation, le commandement moral n'est plus chez Kant qu'une forme vide sans liaison avec le réel, et nous avons vu que pour rétablir une relation entre sa

théorie et la réalité, Kant est réduit à admettre l'existence d'êtres de raison multiples, vivant en société : sans cette hypothèse rien ne l'autorisait à poser que la loi morale doit être une maxime valable universellement. Or un pareil contenu, tout abstrait et tout hypothétique, ne suffit point à M. de Hartmann [1]. Ce n'est point à une matière purement logique, à des êtres de raison que doit s'appliquer le principe formel du devoir, mais à un contenu réel. Ce contenu, c'est nous-mêmes avec nos prédispositions morales bonnes ou mauvaises, ce sont nos semblables, c'est la nature entière. Et ce contenu n'est point indifférent ; la moralité ne dépend pas simplement de la bonne volonté que nous y appliquerons. Nous l'avons vu, c'est dans la nature même que nous trouvons la fin de notre activité, c'est en nous élevant de la simple connaissance des fins égoïstes à la connaissance du processus universel que nous prendrons conscience de la tâche à laquelle nous sommes obligés de travailler.

Obligés, disons-nous, car M. de Hartmann ne renonce nullement à maintenir le caractère obligatoire de la loi morale. Seulement au lieu de fonder l'obligation sur l'a-priorité de l'impératif moral, il l'explique simplement par la nature rationnelle de cet impératif [2]. La raison, affirme-t-il à maintes reprises, est le seul principe susceptible de déterminer les valeurs [3]. Les lois de l'univers, étant des lois de raison, sont nécessitantes et obligent du moment où elles deviennent objet de pensée. « Le devoir, au point de vue psychologique, n'est qu'un vouloir motivé par la raison [4]. » Nous touchons ici, à n'en pas douter, l'un des points faibles de la théorie. Une connaissance spéculative peut-elle créer une obligation? La raison qui nous explique ce qui est, qui peut-être, même, nous renseigne sur le meilleur, nous astreint-elle à accomplir ce qui doit être? L'objection n'est point neuve, mais on ne voit pas que M. de Hartmann y ait répondu directement. Il faut noter cependant quelques pages d'excellente psychologie [5] dans lesquelles il nous montre lui-même qu'un acte dicté par la raison ne s'accomplit guère sans le concours plus ou moins conscient de quelque tendance ou de quelque sentiment. Sans doute l'expression d'*instinct rationnel* nous paraît

1. P. 340-343.
2. P. 337.
3. P. 322.
4. P. 328.
5. P. 318, 327, 334, 335.

propre à fausser les idées. Mais c'est un fait pourtant qu'une tendance constante et parfois irrésistible nous porte à conformer la réalité d'après la logique; nous nous retournons contre ce qui est absurde pour le supprimer ou le rendre rationnel. L'inconséquence, la légèreté morale en autrui et en nous-mêmes provoquent en nous la gêne ou l'étonnement. Il est très vrai encore que la plupart des actes moraux, ceux mêmes qui inspirent l'admiration et le respect, ont été accomplis moins par raison que par *sentiment* du devoir. Mais encore faut-il supposer l'existence de ces tendances, de ce sentiment, et si on les constate il les faut expliquer. Il semble en un mot que si Kant postule l'idée d'obligation, M. de Hartmann en postule le sentiment. Peut-être ce dernier eût-il échappé à cette critique si, au lieu de reprendre la notion courante de devoir et d'en chercher le fondement métaphysique, il en eût fait une analyse vraiment psychologique et historique, si, comme le titre le laissait espérer, il eût étudié la conscience morale comme un phénomène complexe réductible à des éléments plus simples, comme un devenir susceptible d'être remonté dans son histoire indépendamment de toute hypothèse métaphysique sur le passé et l'avenir de l'univers.

(*A suivre.*) TH. RUYSSEN.

ENSEIGNEMENT

L'article qu'on va lire sera suivi, dans notre n° de mai, par un second article de M. Rauh sur la Licence et l'Agrégation de Philosophie. L'un et l'autre nous étaient parvenus avant l'apparition, dans le n° de février de la Revue Philosophique, *d'une intéressante étude de M. Durkheim relative à la même question. Mais M. Durkheim se borne à une protestation académique; les philosophes de la Faculté des Lettres de Toulouse ont été jusqu'à l'application pratique de leurs idées. De part et d'autre ce sont des projets de réforme analogues, dictés par des préoccupations analogues : mais l'inspiration, au fond, est tout autre.*

M. Durkheim semble vouloir réduire toute la philosophie à la Logique des Sciences. Admettons, sans épiloguer, ce point de départ. Mais comment M. Durkheim, partant de là, en vient-il à concevoir l'enseignement de la philosophie au lycée comme un enseignement purement sociologique et pratique? « Qu'on fasse voir, écrit-il, comment la famille, la propriété, la société se sont lentement transformées pour devenir ce qu'elles sont devenues aujourd'hui. » Mais ce n'est pas là un chapitre de logique des sciences, et un semblable enseignement revient non au professeur de philosophie, mais à tous les professeurs d'histoire dont l'élève a reçu des leçons depuis la sixième jusqu'à sa sortie du lycée. Le professeur de philosophie devra encore, afin de faire connaître aux élèves « l'homme social », la personne humaine dans ce qu'elle a de vivant et d'agissant, donner une grande place dans son cours à la psychologie. Mais de quelle psychologie s'agit-il? Est-ce de cette science très spéciale qui, par des expériences de laboratoire, travaille à déterminer la durée, l'intensité, ainsi que les lois d'association de nos états de conscience? On voit difficilement en quel sens la psychologie, ainsi conçue, constitue un instrument de « culture sociale ». S'agit-il au contraire de cette psychologie qui analyse les sentiments

moraux, remonte aux motifs des actes, et, par le témoignage du passé, essaie de suppléer, autant que cela peut se faire dans des livres et devant des enfants de seize ans, à l'expérience de la vie? Dans un enseignement classique intégral, il est un professeur qui ne saurait avoir d'autre tâche que celle d'enseigner aux élèves cette psychologie concrète et littéraire : c'est le professeur de rhétorique.

Toute différente et autrement systématique est la tâche du professeur de philosophie : la philosophie, dirons-nous, est une réflexion sur les formes de la connaissance, la philosophie est une logique. Et peut-être M. Durkheim souscrirait-il à cette définition : mais il est dangereux d'avoir M. Durkheim pour allié. Au fond, ce n'est pas seulement aux dissertations imprudentes des élèves qu'il s'en prend, c'est, indirectement, aux leçons des maîtres. Il ne pardonne pas aux maîtres de la pensée philosophique contemporaine de s'être attardés aux « destructions dialectiques », d'avoir insisté sur le caractère contradictoire extérieur et relatif de certaines notions scientifiques fondamentales, le déterminisme physique et l'homogénéité de l'espace. Mais nous n'hésitons pas à déclarer que cela était dans les circonstances nécessaire. L'idéalisme Platonicien n'était pas une philosophie de la contingence et du devenir, et cependant Platon commence par reprocher aux matérialistes, « fils de la terre », de ne croire à l'existence que de ce qu'ils ont pris dans leurs mains et de méconnaître tout ce qui est de l'ordre de l'invisible, de l'action et du devenir. C'est que nul n'est philosophe qui n'a subi cette initiation préalable de comprendre que la réalité de l'univers c'est le devenir vivant de l'esprit, et qu'une philosophie intégrale est indivisiblement un système d'idées et un mouvement critique de la pensée. « Quand nous étions professeur de lycée, il nous est arrivé bien souvent, écrit M. Durkheim, de demander aux élèves des classes de mathématiques quelle idée ils se faisaient du nombre, de la grandeur, de la quantité, du raisonnement, des limites, etc., et de constater, par l'absence de toute réponse, qu'ils ne s'étaient jamais et que l'on ne leur avait jamais posé ces questions. » Mais comment les leur poser, sans soulever ces problèmes critiques, tant redoutés de M. Durkheim, relatifs aux « opérations les plus générales de l'entendement », à « la théorie de la connaissance », à « l'origine a priori ou a posteriori des idées? » Et de même comment amener un élève à réfléchir sur les principes nécessaires à la constitution des sciences de l'humanité; idées de valeur, d'obligation, de responsabilité, sans soulever d'autres problèmes, que M. Durkheim veut également exclure du programme de la classe de

philosophie? Singulière contradiction d'un esprit positif! M. Durkheim veut que la philosophie soit une science des principes et des notions fondamentales : mais que l'on pose le problème de savoir ce que c'est qu'un fondement, ce que c'est qu'une notion, ce que c'est qu'un principe, c'est ce que M. Durkheim ne permettra jamais. N. D. L. R.

L'ÉDUCATION SCIENTIFIQUE
DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE

Il n'est pas besoin de montrer et l'insuffisance actuelle de cette éducation et l'intérêt qu'il y aurait à y remédier. Nous ne pouvons que plaindre ceux d'entre les universitaires philosophes qui ne sentent pas cruellement les lacunes de leur culture première. Ces lacunes, beaucoup, il est vrai, essaient plus tard de les combler; mais ils savent aussi combien cela est difficile quand une fois on est pris par la vie et le métier — et que, d'ailleurs, l'on manque de connaissances élémentaires solides.

Pour corriger cet état de choses, voici ce qu'ont tenté à Toulouse les professeurs de philosophie de la Faculté des lettres, de concert avec ceux de leurs collègues de la Faculté des sciences qui leur avaient semblé devoir plus particulièrement s'intéresser et collaborer à leur projet.

La résolution à laquelle cette assemblée s'est arrêtée n'a pas été celle qu'avaient tout d'abord proposée les professeurs de philosophie. Le lecteur nous saura peut-être gré de lui présenter leur projet primitif, quoiqu'ils le reconnaissent eux-mêmes aujourd'hui, et pour toutes sortes de raisons, impraticable. Mais d'autres pourront l'utiliser en le corrigeant.

« Il est organisé à la Faculté des sciences de Toulouse un enseigne« gnement *philosophique* des sciences ayant pour objet :

« 1° De faire connaître les résultats les plus essentiels des sciences « fondamentales en tant que ces résultats intéressent l'histoire de « l'esprit humain.

« 2° D'initier à l'intelligence des méthodes et à l'esprit de la science « actuelle.

« 3° D'éclairer l'exposé dogmatique des notions par l'histoire de « leur développement.

« Cet enseignement sera élémentaire, il ne supposera chez les audi- « teurs — outre un minimum aussi réduit que possible de connais- « sances — qu'une disposition à la *réflexion* et à la *critique*.

« Il s'adresse à deux sortes d'auditeurs :

« Aux *professionnels* qui veulent joindre à la connaissance techni- « que d'une science spéciale des réflexions sur la philosophie de « cette science, et de la science en général;

« Aux *critiques* qui veulent seulement suivre le mouvement de la « pensée humaine.

« A ceux-ci même il serait bon sans doute et même nécessaire « d'approfondir une science spéciale pour de là rayonner sur les « autres.

« Mais du moins cet enseignement les mettra dans l'état d'esprit « nécessaire, et quoiqu'il ait pour but moins d'étendre que d'organiser « le savoir il leur fournira les instruments de travail indispensables.

« Les cours se divisent en deux séries : 1° cours de mathématiques « et de physique ; 2° cours de chimie et de biologie.

« La durée de chacune de ces séries est de deux ans.

« Les cours sont au nombre de trois par semaine : soit deux de « mathématiques, et un de physique; — et alternativement (c'est- « à-dire de deux ans l'un) un de biologie, et deux de chimie.

« Les cours sont annuels, de façon qu'un auditeur, s'il n'a pas de « loisirs suffisants pour parcourir le cycle complet, puisse du moins « emporter de la Faculté un enseignement qui forme un tout.

« Il sera délivré un certificat d'études sanctionnant cet enseigne- « ment.

« L'examen se composera de deux examens partiels correspondant « aux deux séries d'enseignement précédemment désignés ; les deux « parties pourront être passées isolément et même indépendamment « l'une de l'autre. »

Ce projet n'a pas été adopté, ce qui n'étonnera peut-être personne. Il a semblé en effet qu'il méconnaissait une nécessité qu'établissent la psychologie et la pratique de la science : celle de se livrer en quelque sorte aux choses avant de les réfléchir.

Les physiciens, chimistes et naturalistes ont été unanimes sur ce point.

Quelques mathématiciens se sont montrés moins absolus. Il ne

leur paraissait pas impossible de faire réfléchir des esprits d'une certaine maturité et déjà disposés à la critique sur les procédés qu'ils appliqueraient; ceux-là mêmes reconnaissaient d'ailleurs que c'était là seulement un pis-aller, et qu'il eût mieux valu pratiquer simplement les mathématiques, avant de philosopher à propos d'elles.

La conclusion unanime a été qu'il convenait de donner d'abord aux futurs philosophes un enseignement qui sans être suffisant par lui-même pût leur fournir une base solide pour un développement ultérieur, une sorte d'*enseignement élémentaire supérieur*.

Cet enseignement serait au bout d'un certain temps complété par un enseignement plus proprement philosophique.

Or cet enseignement élémentaire existe aujourd'hui, du moins partiellement, dans les Facultés des sciences : c'est l'enseignement qui conduit au certificat d'études physiques, chimiques et naturelles.

Il manque, il est vrai, à cet ensemble un cours de mathématiques. Mais il est bien difficile que l'on ne se décide pas à adjoindre un tel cours à celui de physique pour lequel il est, semble-t-il, indispensable. Ce cours est organisé à Toulouse. De plus il est suivi à la fois par les candidats au certificat et par les candidats à la licence physique; et pour ces derniers il est poussé assez loin, jusqu'aux éléments du calcul différentiel et intégral inclusivement.

Il a donc été décidé que nos étudiants profiteraient de cet enseignement organisé (cours théoriques et travaux pratiques).

Mais au lieu de parcourir en un an la série complète des cours, ils les échelonneraient pendant leurs années d'études philosophiques. Et comme ils restent en moyenne quatre ans à la Faculté ils pourraient, en suivant seulement un enseignement par an, parcourir pendant ce temps le cycle complet d'un enseignement scientifique général.

En ce qui concerne la sériation de ces études nous avons décidé de les laisser absolument libres.

Ils pourront commencer par où ils voudront, et cesser où et quand ils voudront. L'essentiel est de leur apprendre le chemin de la Faculté des sciences, et pour cela, qu'on nous passe l'expression, de les « amorcer » en leur permettant de se conformer moins à un ordre rationnel qu'à leurs goûts et à leurs aptitudes spéciales.

Cependant il nous a paru bon — sans vouloir les contraindre — de leur indiquer quel est, selon nous, et à un point de vue spécialement philosophique, l'ordre rationnel de ces études (mathématiques, physique, chimie, biologie) et les groupes naturels entre lesquels elles se

partagent (1° mathématiques et physique, 2° chimie et biologie).

Il sera pourvu ainsi à l'enseignement des *choses*.

Mais à cet enseignement seront jointes des leçons de logique et de philosophie scientifique afférant aux cours suivis par l'étudiant l'année précédente (pour les cours annuels), le semestre précédent (pour les cours semestriels).

La liste de ces cours variera naturellement et sera déterminée chaque année selon la qualité des étudiants. Ils seront relatifs à la chimie, s'il y a des étudiants en chimie, à la biologie, s'il y a des étudiants en biologie, etc.

Les professeurs de philosophie organiseront d'ailleurs leurs cours de façon que les étudiants ne soient pas surchargés et n'aient à suivre chacun que trois cours de philosophie par semaine. Comme d'autre part la partie littéraire de la licence commune a été considérablement abrégée dans le nouveau programme (et il faut espérer que cette partie finira par se détacher complètement — de façon même à n'être plus une *partie* — de la partie spéciale), ils pourront ne suivre en moyenne qu'un ou deux cours par jour, ce qui est supportable.

Pour compléter cet ensemble il sera fait l'an prochain à la Faculté des lettres un cours de logique scientifique.

L'organisation précédente fonctionnera dès la rentrée de novembre.

Nous tiendrons les lecteurs au courant des résultats obtenus.

* * *

Le projet précédent ne touche pas à la question du certificat d'études scientifiques à exiger du futur philosophe. Ce que nous allons en dire exprime donc seulement notre vœu personnel [1].

Il conviendrait sans doute qu'un tel enseignement fût sanctionné par un examen. Et il suffirait selon nous que l'on exigeât du futur philosophe un certificat d'aptitude et d'assiduité correspondant à l'une seulement des séries énumérées plus haut. Une seulement, disons-nous; car c'est là un *minimum* exigible de *tous* les candidats; et il ne faut pas oublier qu'il y a deux directions principales possibles pour un philosophe : l'une plutôt scientifique et spéculative; l'autre plutôt morale, sociale, pratique. Pour le philosophe qui

1. Celui aussi de notre collègue et ami M. Couturat.

suivrait cette voie un enseignement juridique et historique serait le complément nécessaire de son éducation; et la culture scientifique seulement une gymnastique préparatoire.

Nous rêverions un *Institut de philosophie*, que contribueraient à former les savants, les philosophes, les historiens et les juristes. En attendant que ce rêve soit réalisé — et il n'est pas près de l'être, — il faut laisser à celui qui en a le goût, le loisir d'user des ressources que lui fournissent actuellement les Facultés des lettres et de droit. Nous connaissons pour notre part un jeune homme de mérite qui nous a dit son intention — et nous l'avons vivement encouragé — de suivre à Paris, en même temps qu'un enseignement philosophique, les cours de la Faculté de droit et de l'École des Sciences Politiques. Un jeune agrégé de philosophie, qui s'occupe de questions sociales, nous a déclaré devoir suivre, dès qu'il sera dans une ville de Faculté, les cours de la Faculté de droit.

Ceux même que les sciences attirent davantage voudront peut-être dès l'abord approfondir une science spéciale et se dispenser — ce qui serait à vrai dire un tort — de cette culture élémentaire générale; ou plutôt d'un quadruple examen, ce qui est plus pardonnable.

A quel moment exiger ce certificat? Au début même des études philosophiques, au moment de la licence. L'étudiant est alors plus libre et souvent plus ardent. L'examen de licence pourrait être passé, mais non le diplôme délivré, avant que le candidat ait justifié du certificat.

C'est beaucoup exiger, dira-t-on, d'un licencié. Aussi — nous l'avons déjà laissé entendre, et nous traiterons la question dans un prochain article — cette partie spéciale de la licence finira par se détacher de la licence commune, pour devenir autre chose. Et alors, sans doute, étant donnée l'importance à la fois morale et professionnelle que doit acquérir, selon nous, ce nouveau titre, on ne nous trouvera pas trop exigeants [1].

La section permanente du conseil supérieur avait, paraît-il, précisément élaboré un projet analogue. Elle proposait d'exiger des candidats à l'agrégation un certificat d'assiduité (cours et travaux pratiques) et d'aptitude correspondant à l'une des séries du certificat d'études physiques, chimiques et naturelles.

1. D'ailleurs nous exigerions cette garantie de celui seulement qui voudrait *enseigner*. Nous parlerons, à propos de la licence et de l'agrégation, de cette distinction nécessaire entre les étudiants et les candidats aux fonctions de l'enseignement.

La mesure nous paraîtrait excellente, sauf les corrections et les compléments indiqués plus haut.

Mais la section proposait en même temps d'admettre comme équivalent de ce certificat le baccalauréat scientifique classique seul actuellement existant (lettres-mathématiques). Cela serait, selon nous, déplorable.

Qu'on admette cette équivalence pour ceux qui déjà professeurs justifieront de l'impossibilité où ils ont été de suivre des cours à la Faculté des sciences, rien de mieux. Mais c'est là une mesure de transaction administrative, qui ne doit pas se généraliser. Si élémentaire que soit l'enseignement dont nous avons parlé plus haut, c'est du moins un *enseignement*. Ceux qui l'auront suivi avec profit, et complété par des travaux pratiques, seront quelque peu familiarisés avec les habitudes scientifiques; ils auront dans les yeux quelques images; dans la mémoire quelques exemples; et non pas seulement quelques schémas lointains de notions vaguement entrevues. Là est l'essentiel. Le baccalauréat, si (ce qui est le cas le plus fréquent) le candidat ne l'a pas passé pendant ses classes, sera préparé hâtivement à l'aide de manuels. Et d'ailleurs les notions mathématiques qu'il acquerra ne lui seront pas plus utiles au point de vue philosophique que les notions exigées actuellement au baccalauréat de rhétorique.

Au reste, le conseil supérieur a ajourné la solution de la question.

Il serait d'ailleurs nécessaire, pour que ces réformes aboutissent, de modifier la licence et surtout l'agrégation de philosophie. La licence a été déjà très heureusement transformée; non pas cependant tout à fait à notre gré. Qu'on se rassure : nous voulons moins modifier une fois de plus ce qui a été fait que séparer ce que l'on a laissé uni. Les humanistes nous en seront peut-être reconnaissants : c'est leur rendre la vieille licence. Et c'est en même temps affranchir la nouvelle qui pourra peut-être alors s'appeler d'un autre nom. Pour l'agrégation, les historiens nous ont donné un exemple à suivre. Il reste à accorder leur réforme avec celle de la licence. Ils ne nous ont pas dit comment cela serait possible, et c'est ce que nous essaierons de dire à propos de la licence et de l'agrégation de philosophie.

F. RAUH.

LES QUESTIONS PRATIQUES

RÉFLEXIONS D'UN PHILOSOPHE SUR LES QUESTIONS DU JOUR

SCIENCE, MORALE ET RELIGION

I. — Après une visite au Vatican, de M. Brunetière

Le 31 juillet dernier, M. Brunetière adressait aux élèves d'un collège un discours pleinement, strictement positiviste [1]. Cinq mois après, au retour d'une visite au Vatican, il annonçait *urbi et orbi*, peut-on dire [2], que pour lui, l'entente était faite avec l'Église catholique. Toutes les fois qu'un esprit sincère dépouille ses croyances de jeunesse pour en former de nouvelles, cette évolution, pour parler comme M. Brunetière, ou plutôt cette conversion nous intéresse; car nous y sentons le fait peut-être le plus mystérieux de l'histoire de l'âme; seulement, le fait est, en même temps, si intime, si personnel, qu'on éprouverait quelque malaise à l'examiner avec une curiosité trop libre. M. Brunetière s'est tu sur la crise qu'il a traversée. Il expose seulement les raisons d'ordre abstrait qui peuvent agir sur l'opinion publique, et l'engager dans le sens où il s'est lui-même résolu. Ses réflexions appartiennent donc pleinement à la discussion publique. Et le retentissement que leur assure sa haute situation dans l'Université et dans les lettres, nous a paru en faire une *question du jour*.

M. Brunetière touche aux trois points suivants : les rapports de la science et de la religion; les rapports de la morale et de la religion;

1. — Voir *le Temps* du 1er août. Dans ce discours éloquent, M. Brunetière recommandait à ces jeunes gens « de ne pas obscurcir l'évidence du devoir d'agir d'une métaphysique inutile ».

2. *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1895.

la comparaison du protestantisme et du catholicisme. Nous ferons, avec toute l'exactitude possible, un précis de ses raisons, afin qu'en les considérant dans leur formule nue, on les pèse plus aisément aux balances de la raison philosophique.

1° La science a prétendu « remplacer la religion »; et « elle a perdu la partie ». En effet les sciences de la nature nous avaient promis de supprimer le mystère. Et le mystère subsiste. Ni l'anatomie ni la physiologie ne nous ont rien appris de notre destinée [1]. Les sciences philologiques n'ont pas mieux tenu leurs promesses; hellénistes, hébraïsants, orientalistes ont échoué à prouver la fausseté de la religion chrétienne. Enfin les sciences historiques ne nous affirment rien de décisif sur la grande question qui est ici de savoir s'il y a « une loi de l'histoire ».

Quand on instruit le procès de la science, il serait juste de mettre hors de cause les sciences philologiques et les sciences historiques qui ne sont pas des sciences. On ne doit voir dans l'orientalisme, dans l'hellénisme, dans l'exégèse, que de l'érudition; et c'est à l'Académie seulement, et par politesse, qu'un érudit s'appelle un savant. Il apparaît alors que l'érudition n'a pas à trancher des questions purement théoriques, à décider, par exemple, sur la divinité de Jésus-Christ, ou sur le dogme de la Trinité. On peut accorder ce point à M. Brunetière. Et cependant les résultats de l'érudition depuis deux siècles sont immenses. Les exégètes discutent encore, et sans doute ils discuteront toujours certaines questions de date ou d'authenticité. Mais l'exégèse a changé toute la perspective des origines juives et chrétiennes. Il n'est plus possible de revenir au point de vue des *Élévations sur les mystères* ou des *Pensées* de Pascal que par un dilettantisme de lettré. Il en est de même pour l'histoire. Il y a une certaine naïveté à lui demander de terminer le débat du déterminisme, et de décider si l'homme est libre. Ce sont là des thèses philosophiques, un peu trop à l'usage des gens du monde. Comme le disaient les anciens, l'histoire raconte, elle ne prouve pas. Mais sans dogmatisme, insensiblement, elle fait son œuvre qui est si grande, qu'elle

1. M. Brunetière ajoute : « C'est en effet sa destinée qui détermine la vraie nature d'un être ». Proposition qu'on n'entend pas bien, et qui peut-être devrait être retournée. Et il ne faut pas dire que la physiologie n'a rien à faire avec notre destinée, avec la destinée de l'âme, bien entendu. (Car, pour la destinée du corps, elle nous renseigne surabondamment.) Au contraire, elle donne au doute une précision terrible. Comment se fait-il qu'à l'heure actuelle chacun évite comme le feu l'occasion de s'expliquer sur la vie future?

en est effrayante : elle jette peu à peu dans le flot toujours renouvelé des phénomènes les idéaux que l'homme adorait sous des noms divins. C'est un mal peut-être. Mais il est certain que l'homme n'en guérira pas, à moins qu'il ne perde la mémoire. Enfin, pour la science proprement dite, qui consiste dans la détermination des lois de la nature, il est vrai qu'elle est relative, et qu'elle ne peut supprimer le mystère, ni nous entretenir de Dieu. Mais il est faux qu'elle l'ait jamais promis. On se rappelle le mot célèbre par lequel Dubois-Reymond terminait un discours adressé aux naturalistes allemands sur les bornes de la science : « Ignorabimus ». Et on trouverait les mêmes déclarations dans cent passages des écrits de Helmholtz, de Huxley, de Dumas, de Cl. Bernard, etc., avec lesquels on ne peut, en ces matières, mettre en balance l'autorité de Condorcet ou celle de Renan [1]. La véritable question n'est pas là. De toutes les recherches de l'histoire, de toutes les découvertes de l'érudition, de toutes les vérités acquises à la science et qui ne passeront pas, il s'est dégagé depuis assez longtemps et de plus en plus se précise une conception positive du monde qui diffère profondément de la conception théologique, élaborée dans les premiers siècles du christianisme. M. Brunetière se hâte trop de conclure que « la séparation du domaine respectif de la certitude scientifique et de la certitude inspirée est un fait dûment acquis [2] ». Le conflit, au contraire, des deux

1. Ce sont les deux seules autorités que cite M. Brunetière à l'appui de son assertion. C'est aussi par une méprise évidente qu'il croit que l'on attend de la science les biens de l'âme depuis trois ou quatre cents ans. Il y a trois cents ans, et à plus forte raison, il y a quatre cents ans, la science n'existait pas. La doctrine qui a demandé à la science le gouvernement de la vie morale est proprement le positivisme, que M. Brunetière professait jadis, et qui date d'un demi-siècle.

2. M. Brunetière ajoute que « la physique ne peut rien contre le miracle, puisqu'il se définit par une dérogation de la nature à ses lois ». Sorte de contradiction si étrange que l'on croirait à une erreur de rédaction, si le contexte ne montrait que la sécurité d'esprit de M. Brunetière repose tout entière sur cette assertion. Cependant, il paraît bien difficile que l'on puisse affirmer à la fois les lois de la physique et la violation de ces lois. Mais la vérité est que le miracle n'est pas, à la rigueur, une dérogation aux lois de la science. Et la question du miracle reste entière. Oserons-nous y toucher? Nous nous souvenons d'avoir lu dans la *Vie littéraire* de M. France des pages subtiles où l'ingénieux essayiste démontrait qu'il n'y a que le scepticisme le plus aigu pour bien croire au miracle. Le dogmatisme philosophique pense un peu différemment. Essayons de le faire parler. Au point de vue de la science expérimentale, le miracle n'est pas rigoureusement impossible. Il est contraire à l'esprit de la science, et il est absolument invérifiable. Mais enfin la science est abstraite. Elle laisse, elle laissera éternellement subsister dans les phénomènes une part de contingence assez grande pour qu'elle ne puisse décider si un fait particulier, si exceptionnel qu'il paraisse, est absolument contradictoire avec ses lois, ou s'il n'y déroge que partiellement et provisoirement, ou s'il fait partie d'un fond de contingence radicale,

« certitudes » est si essentiel qu'il éclate à la première affirmation de la science, l'affirmation du mouvement de la terre. Au XVIIIe siècle, il devient si aigu, que la religion en est ébranlée dans ses fondements. Il s'en est suivi de nos jours une grande lassitude, et un scepticisme général, à la faveur duquel quelque apaisement s'est fait. Mais l'écart entre les deux conceptions n'a pas cessé de s'accroître. Et le conflit subsiste toujours. Quand prendra-t-il fin? On ne le prévoit pas. Sans doute l'esprit humain qui porte également dans son sein les religions et les sciences n'est pas essentiellement antinomique; et le sentiment religieux et la conception de la nature, pris à leur source, ne sont nullement inconciliables. Mais pour que la réconciliation se fasse, il faudra que la conception théologique se plie sur la conception scientifique; car l'une est subjective, et l'autre est fondée sur la nature des choses. En attendant, s'il est chimérique d'attendre de la science la nourriture de l'âme, il est déraisonnable et peut-être n'est-il pas permis moralement de détourner volontairement ses yeux des vérités de la science, parce que la science les blesse. Il est possible que nous trouvions pénible la lutte de notre cœur et de notre raison : c'est la condition humaine. A ceux qui ne veulent que la paix, il est permis de se retirer dans les monastères: ils n'ont rien à nous apprendre.

2° Sur la morale, M. Brunetière est plus réservé. Il n'ose décider si une morale indépendante est possible ou impossible, il prononce

rebelle à toute loi. Pour exprimer d'une manière populaire ce jugement complexe, on pourrait dire qu'il n'est pas impossible qu'un savant médecin croie aux miracles, mais qu'il y a cependant bien des chances pour qu'un médecin qui y croit ne soit pas un savant. Au point de vue philosophique, il faut d'abord distinguer le miracle physique, matériel, qui consiste dans une action particulière et exceptionnelle de Dieu sur la nature et le miracle moral qui consiste dans une action spéciale de Dieu sur les âmes. Or, ici, le miracle matériel n'apparaît plus seulement comme contraire à toute l'expérience scientifique, mais comme contradictoire avec les catégories mêmes de notre esprit, qui sont, pour parler comme Kant, les conditions de toute expérience possible; il faut donc bien le tenir pour impossible *a priori*. Quant au miracle moral, qui se produirait dans un ordre de choses où il n'y a plus ni matière, ni mouvement, ni déterminisme, où l'on ne sait plus même ce qui reste du temps, où la distinction du naturel et du surnaturel s'évanouit, il reste possible. Au fond, le problème de la liberté et le problème de la grâce ne sont qu'un même problème. Et comme l'idée de la liberté est inhérente à la morale, l'idée du miracle moral, réclamé par la prière, est inhérente à la religion. Et il faut bien admettre que la foule, incapable de saisir cette idée dans sa pureté spirituelle, la symbolise par le miracle matériel. Il y a une part de superstition nécessaire dans toute religion. C'est à l'opinion, à l'esprit philosophique, à l'esprit scientifique surtout, si salutaire à cet égard, à retenir la religion sur la pente (un peu glissante peut-être en ce moment) des superstitions grossières.

seulement qu'elle n'est pas mûre. D'ailleurs, au fond de toutes les idées morales formées depuis deux mille ans, il croit retrouver une déformation ou un déguisement de quelque idée chrétienne. Dans le pessimisme de Taine il retrouve le dogme du péché originel; dans les morales mystiques, l'idée de la grâce; dans la morale de l'autonomie de la volonté, l'idée de la justice absolue; dans la morale positiviste, « l'idée de la catholicité ».

Nous ne pouvons guère nous prononcer sur ces raisons que M. Brunetière ne fait qu'énoncer. Nous ne savons, par exemple, à quelles doctrines il fait allusion, en parlant des morales mystiques. Il nous semble que la morale positiviste qui nous propose pour fin le bonheur terrestre est une idée essentiellement païenne. Si le catholicisme s'en rapproche — encore n'est-ce guère qu'en Amérique — c'est, en tout cas, par un abandon de ses principes. La morale de l'autonomie de la volonté est précisément la morale indépendante que cherchait M. Brunetière; il n'est pas de doctrine qui soit plus opposée à la morale catholique. Enfin, pour le pessimisme de Taine, le lecteur aura souri à la pensée d'y rencontrer l'idée du péché originel. Le pessimisme de Taine, comme celui de Hobbes, est le fruit naturel du matérialisme. Taine aime à dire que la maladie est l'état naturel du corps. Cette parole sonne comme celle de Pascal : la maladie est l'état naturel de chrétien. Mais celui qui les rapproche n'entend pas les choses de l'esprit. Taine nie la spontanéité heureuse de la nature, il nie la bonté des choses comme la bonté de l'homme. Il lui semble que la vie, que la raison sont un miracle du mécanisme, un tour de force violent de l'aveugle nécessité qui ne peut réussir que par un hasard prodigieux. Chaque fois qu'il sentait son cœur battre, il devait se demander avec inquiétude comment il se faisait qu'il ne s'arrêtât pas. Il transportait naturellement son idée du mécanisme dans l'ordre social. Et là, comme il ne comptait ni sur la Providence, ni sur la finalité naturelle, il ne pouvait compter que sur le gendarme [1]. C'est l'esprit du véritable réactionnaire. Le péché originel n'a rien à y voir. Nous avons hasardé jadis cette idée qu'à la

1. Voir *l'Ancien Régime*, p. 312 : « La santé de notre esprit, comme la santé de nos organes, n'est qu'une réussite fréquente, et un bel accident... A proprement parler, l'homme est fou, comme le corps est malade, par nature », — et plus loin (p. 316), sur la nécessité du gouvernement, avec ses mille rouages, « et au bout le ressort final, l'instrument efficace, je veux dire le gendarme armé contre le sauvage, le brigand et le fou que chacun de nous recèle endormis dans la caverne de son cœur ».

différence du siècle précédent qui a sécularisé la morale en rejetant la religion sans la comprendre, notre siècle a eu pour tâche de sécula-riser les idées religieuses (Chateaubriand, Lamennais, Renan et tant d'autres). Mais nous trouvons qu'on les sécularise trop. On ne nous parle que du péché originel, à propos de l'hérédité des maladies ou du crime, comme si nous n'avions pas tous péché également en Adam. Le péché originel est un dogme chrétien, en relation nécessaire avec les autres dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption, etc. Comme dogme, il est plein de sens. Comme fait psychologique, il faut le dire, il n'en a aucun [1].

Quant à la question générale des rapports de la morale et de la religion, nous voulons y revenir plus loin. Il suffira de dire ici qu'elle est bien, pour la France, l'une des questions les plus essentielles. M. Brunetière ne s'y est pas trompé. Peut-être seulement l'a-t-il tranchée un peu vite.

3° Il passe, alors, à la comparaison du protestantisme et du catholicisme. « Le protestantisme est anarchique; le catholicisme est un gouvernement. Le protestantisme abandonne au sens individuel l'interprétation de la doctrine; le catholicisme est une doctrine traditionnelle et fixée. Enfin le protestantisme est la religion du salut individuel; le catholicisme enseigne la solidarité des œuvres et des mérites, il est une sociologie. Donc la religion qui peut le mieux servir à la régénération de la morale est le catholicisme. »

Qu'un homme pieux estime au-dessus des autres la religion à laquelle il appartient, il est dans la vérité. Car la religion la plus vraie, pour lui, est bien celle dont il reçoit sa nourriture spirituelle. Mais pour celui qui n'a pas « la foi », et qui, du dehors, compare des religions, on peut demander à quelle unité il les mesure, sur quel principe de vérité il les juge. Au moins faudrait-il approfondir le plus possible les définitions tranchantes au moyen desquelles on découpe ces réalités vivantes, si complexes. Par exemple, on dit que le catholicisme est un gouvernement; il faudrait ajouter au moins que c'est un gouvernement despotique des âmes. Le protestantisme

1. Philosophiquement, le péché originel n'est pas un fait, c'est une idée; c'est l'idée même du *péché*, conçu comme le mal de l'humanité en propre. Et cette idée fait entrer l'homme dans la cité morale, la cité de la loi, qui d'une certaine manière est en dehors de la nature. Le péché originel a donc une profonde signification morale que nous sommes loin de méconnaître. Et nous savons aussi qu'il ne serait pas trop malaisé de retrouver cette interprétation dans saint Paul. Mais nous croyons que M. Brunetière ne la trouvera pas dans Darwin.

ne laisse pas d'être un gouvernement, puisqu'il y a des églises protestantes. Seulement c'est un gouvernement démocratique (plus ou moins d'ailleurs, suivant les sectes). Dans le catholicisme, le gouvernement est absolument en dehors du corps des fidèles; dans le protestantisme, il a sa source, plus ou moins directement, dans le corps des fidèles. Or le problème politique en France et bientôt dans toute l'Europe, est ou va être l'organisation de la démocratie. Le protestantisme n'est-il pas la religion, où, en qualité de fidèle et dans les choses de la foi, le citoyen de nos sociétés démocratiques ferait le mieux l'apprentissage du self government? Comme le problème nous apparaît infiniment complexe, nous ne voulons pas décider si vite; nous voulions seulement montrer combien il est facile, dans ces sujets, de faire apparaître les mêmes idées sous un aspect différent.

Et il en est de même de la deuxième proposition de M. Brunetière. Car il a bien aperçu, ce nous semble, les deux différences essentielles des deux religions. La première est dans l'organisation de l'Église; la deuxième est dans la doctrine. Le protestantisme met le principe du salut dans la foi; le catholicisme le met plutôt dans les œuvres. Et la foi est un principe individuel; les œuvres ont naturellement ou prennent volontiers un caractère social. Cela est juste; mais cela suffit-il à dire? La foi est un principe individuel, parce qu'elle est un principe spirituel. Un homme qui n'agit pas par une foi intérieure est un homme extérieur à lui-même, un reflet, une chose. Et un peuple qui a une religion sans avoir de foi, est comme s'il n'avait pas de religion. Car la foi est la vie de l'âme. Voilà, semble-t-il, ce qu'il faudrait ajouter. Et il faudrait ajouter, enfin, que la réversibilité des mérites, comme l'entend M. Brunetière, pour en faire honneur au catholicisme, est une maxime odieuse à la conscience morale. Il est commode sans doute pour le mondain de penser que « la carmélite aux pieds nus qui pleure dans son cloître sur les péchés qu'il commet, les efface ». Mais cette pensée est détestable, et si c'est là une sociologie, la sociologie est la plus immorale des sciences. Heureusement, ce n'est ni de la science, ni de la morale, ni même, croyons-nous, de la religion. Et peut-être les catholiques récuseront-ils aussi bien que les protestants le témoignage de M. Brunetière. En tout cas, ses raisons ne sont pas concluantes. Nous nous souvenons qu'un économiste belge, M. Laveleye, avait demandé à l'expérience historique de prononcer entre les deux religions. Il opposait les pays catholiques, la France, l'Italie et l'Espagne, aux pays protestants; et au point de vue des mœurs, de

la richesse, du gouvernement, à tous ces points de vue, l'expérience ne paraissait pas favorable au catholicisme. Il aurait pu comparer de même (et peut-être le faisait-il, nous l'avons oublié) les républiques catholiques de l'Amérique du Sud à la grande république protestante des États-Unis. Mais l'histoire, nous le disions, ne prouve pas; elle ne fait pas saillir avec assez d'évidence les rapports de cause à effet. On pourrait soutenir que les républiques américaines du Sud, soumises à une autre discipline que celle de l'Église catholique, seraient plongées dans une anarchie plus profonde; que dans nos pays latins, l'initiative individuelle, affranchie de la tutelle ecclésiastique, serait ou plus timide encore, ou moins réglée. Il y a là cependant bien des raisons de douter et de réfléchir. Tout au plus pourrait-on dire avec plus d'apparence de vérité que nous sommes, nous Français, condamnés par la fatalité de l'histoire et de la race à choisir entre le catholicisme et la libre pensée négative, que notre génie latin nous voue pour toujours, dans l'ordre religieux, à l'Église de Rome. Selon le mot curieux de M. Brunetière, le protestantisme aurait pour lui la « raison »; le catholicisme aurait pour lui « la logique »[1]. Or, de même que nous sommes faits pour l'action plutôt que pour la foi profonde, nous préférons la logique à la raison. Mais ici même, il faut prendre garde que les fatalités historiques ne sont pas prédéterminées, elles sont l'œuvre de la liberté. Comme elles se sont faites, elles peuvent lentement, très lentement se défaire, mais combien plus difficilement! Nous ne proposerons aucune conclusion sur ce point.

4° M. Brunetière conclut au contraire; et pour lui « la conclusion est évidente ». « Il tombe d'accord avec l'Église de trois ou quatre points de grande importance. » Cela suffit : « il n'y a pas même besoin de discuter les conditions, ou les termes, d'une entente; — et elle est faite ». Le lecteur à qui M. Brunetière s'adresse est mis en demeure de chercher à comprendre cette déclaration, et d'en presser le sens. En quoi peut consister une entente entre un simple particulier et l'Église catholique? En y rêvant un peu, on trouve au moins deux interprétations possibles. Ou le simple particulier annonce par là (et encore le terme ne laisse pas d'être impropre) qu'il devient un des fidèles de l'Église, qu'il prendra sa part du culte de l'Église, qu'il ne jugera que selon les décisions de l'Église. Ou bien s'il

1. Nous aimerions à expliquer, si nous le pouvions, la différence si essentielle et si étrangère à l'esprit français, de l'entendement et de la raison.

n'a pas » la foi » [1], il veut déclarer plutôt que, comme écrivain, comme membre actif de la société, il servira selon ses forces la politique de l'Église. Ou profession de catholicisme, ou profession de cléricalisme, « l'entente » doit sans doute se rapporter à l'un des deux termes de cette alternative.

Et maintenant, si le sens de la conclusion n'est peut-être pas assez explicite, au moins à notre gré, dirons-nous que la conclusion elle-même est « évidente », c'est-à-dire conséquente aux prémisses? Voici les trois propositions sur lesquelles M. Brunetière l'appuie : « Les sciences morales sont distinctes des sciences naturelles »; — « La vertu n'est que la victoire de la volonté sur la nature »; — « La question sociale est une question morale ». Or ces trois propositions n'ont rien qui touche à la doctrine catholique, ni même à la religion. Ce sont trois vérités générales de morale, et, pour dire le mot, trois truismes philosophiques, sur lesquels on exerce particulièrement les candidats au baccalauréat, nous pouvons en donner l'assurance à M. Brunetière, les candidats de toute provenance et de toute couleur, sans qu'il soit jamais venu à l'esprit de personne qu'on risquait par là de les compromettre avec l'Église. En effet, on n'imagine pas aisément un professeur de philosophie, éclectique, kantien, évolutioniste, ou plus simplement un homme « qui pense », qui n'en tombât d'accord, lui aussi, avec M. Brunetière[2]. On ne peut s'empêcher de laisser paraître son étonnement que ce soit la découverte de ces vérités qui ait rallié son esprit au catholicisme.

1. C'est M. Brunetière, à peine est-il besoin de le dire, qui entretient le lecteur de ce point délicat : il dit plus haut de lui-même : « Nous ne le pourrions demander le salut au catholicisme) que dans la mesure où nous aurions la « foi », — qui est la chose qu'on ne se donne point. »

2. M. Brunetière, qui affirme « avec la même facilité » les trois propositions, insiste cependant un peu plus sur la seconde. Il parle de la « perversité foncière de l'homme » avec une sorte de joie âpre. « Nous qui le croyons d'une certitude absolue », s'écrie-t-il. On se souvient peut-être d'une *Figurine* du *Temps*, consacrée à M. Brunetière, où M. Lemaître avait donné au visage du critique une expression de pessimisme tragique. Et on nous dit alors que M. Brunetière s'y était reconnu. Il s'agit sans doute de ses sentiments intimes que nous ne connaissons pas. Mais le lecteur juge sans peine que son tempérament intellectuel est d'un optimisme robuste. Son style n'exhale pas la moindre tristesse. C'est même un plaisir que de l'entendre parler du pessimisme; nous avons goûté ce plaisir, une fois, à la *Bodinière*. M. Brunetière démontrait allègrement que le pessimisme est la doctrine qui entretient le mieux parmi les hommes l'activité, la charité et l'espérance; la doctrine qui fait fleurir l'industrie, qui perfectionne la société, qui rend l'homme excellent. L'orateur n'oubliait qu'un point, c'est que le pessimisme est la philosophie du désespoir. (Cf., pour l'exactitude de nos souvenirs, *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1890.)

Mais en réalité, c'est plutôt le cours des choses, la pente du siècle qui l'y entraîne. Comme on allait au siècle dernier en pèlerinage à Ferney, nos « representative men », tour à tour, vont en pèlerinage au Vatican : M. de Vogüé, M. Desjardins, M. Zola, M. Brunetière, Mme Séverine, bien d'autres que nous oublions. L'article que nous venons de discuter n'est donc pas tant une démonstration, encore moins une confession, qu'un acte, un acte public, auquel M. Brunetière, esprit décidé, a voulu donner toute la solennité possible. Et cet acte ne laisse pas d'être significatif pour nous, parce qu'il nous fait mesurer le chemin parcouru par l'opinion. M. Brunetière a fait son éducation philosophique dans les livres de Renan et de Taine, de Taine, surtout, dont le dur dogmatisme a dû faire une grande impression sur lui. Et il s'est ainsi tout imprégné de positivisme. Puis il a lu et relu Darwin, à cet âge heureux où l'on vit de la pure vie de l'intelligence, à cette heure de la vie, à ce moment du siècle où M. France, où M. Bourget le lisaient pareillement, avec ivresse. Et il a cru à la science. Il a cru lui-même, avec quelque naïveté peut-être, mais une naïveté aimable, être un savant, un évolutioniste, presque un continuateur de Darwin [1]. Mais il avait aussi un fort instinct moral. De tout temps, l'essentiel a été pour lui l'action, la vie, plutôt que la spéculation. Le jour est venu où cet esprit sérieux s'est aperçu que « la science, aucune science aujourd'hui ne saurait nous donner les moyens de vivre moralement ». Et il s'est porté d'un seul mouvement à l'autre extrémité du monde moral, jusqu'à la religion, sinon « la plus religieuse », du moins la plus positive. Cela nous a rappelé le mot de Milsand, esprit fumeux, mais profond : « Le positivisme n'est que l'envers du catholicisme ». Pour s'arrêter à mi-chemin, il faudrait un esprit philosophique, et des croyances

1. Il nous est impossible d'apercevoir entre les espèces vivantes et les genres littéraires, sauf dans les mots, la plus lointaine analogie. Et qu'il y a loin encore, à y bien regarder, du Darwinisme à toutes nos idées morales, à toutes nos croyances religieuses. Pourtant M. Brunetière déclare formellement qu'il reste attaché à l'idée évolutioniste. A propos de la perversité de l'homme, il s'écrie : « Que dis-je, c'est surtout aux évolutionistes qu'il est impossible de se former une autre idée de la nature humaine... » Pour nous, nous avons peine à comprendre comment des oreilles chrétiennes peuvent supporter ces discours qui leur parlent « du feu des instincts lubriques ou féroces de nos premiers ancêtres, que nous charrions toujours dans notre sang », comment des âmes chrétiennes peuvent supporter cette idée que l'Esprit éternel, l'Esprit des mondes est venu dans cette planète pour racheter par son sacrifice mystérieux une espèce de singes perfectionnés. Est-il donc possible que M. Brunetière croie que sa « certitude scientifique » ne fait pas de tort à « la certitude inspirée » ?

morales très approfondies. C'est une chose remarquable que M. Brunetière n'imagine guère le choix qu'entre la science et la religion. Ou disciple de Laplace et de Darwin, ou fidèle de l'Église, il ne voit point de milieu. Nous voudrions lui rappeler que la philosophie existe; nous ne lui dirions pas seulement qu'elle a des droits sur tous les esprits qui aiment la vérité plus que les autres biens; nous lui dirions surtout qu'elle est une force sociale. Ce mouvement des esprits dont M. Brunetière vient rendre témoignage à son tour, et que nous avons vu commencer autour de nous il y a sept ou huit ans, M. Brunetière sait-il qu'il a eu, qu'il a encore, entre bien des causes diverses, pour facteur important, l'influence de la philosophie et en particulier de la philosophie universitaire? Cette influence a commencé à s'exercer presque au lendemain de la guerre. Jusque-là la philosophie des lycées et même des facultés était en grande partie littéraire; elle ressemblait beaucoup à la rhétorique de nos jours, raisonneuse, moralisante et toute en idées générales; car c'est là une forme de la pensée qui plaira toujours à l'esprit français. Mais vers 1870, commencèrent à sortir de l'École normale des jeunes gens éveillés à l'esprit de la haute spéculation par M. Lachelier [1]. Et peu à peu, dans les classes, dans les chaires, une philosophie nouvelle pénétra, qui entrait dans le vif des problèmes du temps, et touchait au fond des choses. Voilà vingt ans environ que les maîtres de la philosophie, avec des différences d'accent plutôt que de doctrine, démontrent aux générations successives de jeunes hommes distingués qu'ils instruisent, les limites et la relativité de la science, l'indépendance de la morale à l'égard des sciences, et, en un sens, sa suprématie sur elles (ce qu'on appelle dans la philosophie kantienne le primat de la raison pratique); la signification abstraite et même symbolique du mécanisme matériel, et la réalité supérieure de la liberté morale; le caractère inesthétique et immoral du matérialisme qui ne correspond qu'à une des catégories de l'esprit, et la moins élevée, la catégorie de la quantité, etc., etc. Ne touche-t-on comme du doigt l'une des forces actives qui ont préparé secrètement le changement de l'esprit public? On pensera peut-être que par ce bel effort l'Université n'a travaillé que pour l'Église. Et cela est vrai sans doute en quelque mesure. Mais il est plus juste de dire qu'elle a travaillé pour la vérité. Si quelques-uns de ses meilleurs disciples sont

1. N'oublions pas non plus l'action profonde exercée par M. Renouvier.

amenés ou ramenés à l'Église par l'effet de ses enseignements, ils y entrent plus éclairés, plus raisonnables, disons-le, plus religieux. Et nous nous en réjouissons. Et puis il y a maintenant derrière nous un bon nombre de jeunes esprits probes, sérieux, profonds, appuyés sur la tradition philosophique mieux connue, informés directement du mouvement de la philosophie d'Allemagne, d'Angleterre, des États-Unis même, et qui se préparent à aborder les problèmes de notre vie nationale, avec toutes les lumières et toute l'impartialité de la raison. Nous l'avouons : quand nous nous rencontrons avec ces jeunes hommes, ou quand nous lisons leurs premiers travaux, nous reprenons confiance dans l'avenir, et nous oublions un moment les doutes, les inquiétudes inspirées par le spectacle des choses publiques. Notre espoir sera-t-il vain ? M. Lavisse disait l'autre jour[1] : « La France future se formera peu à peu, au jour le jour, non sur un plan nettement préconçu, mais par l'action permanente de la nécessité de vivre qui rend les peuples ingénieux sans qu'ils s'en doutent »[2]. L'historien, rassuré par la longue expérience du passé, se confie dans la finalité des choses. Cela est bon. Et il est bon qu'il nous fasse souvenir qu'au-dessous de nos spéculations, la vie, la vie profonde poursuit son œuvre. Mais nous trouvera-t-on bien téméraire de penser qu'un des moyens réalisés par ce génie de la vie, par le *vouloir-vivre* de notre pays, après la guerre, a été la culture philosophique sérieuse, au plus haut degré de notre enseignement, et dans la masse du peuple, l'instruction et l'éducation morale : effort commençant, encore bien obscur, mais dont nous sommes confondu qu'on méconnaisse la grandeur. Nous allons tenter maintenant de considérer cet effort de près et d'en augurer le résultat possible[3]. Pour le grand sujet auquel a touché M. Brunetière, il nous suffit d'avoir rappelé les lois de l'esprit ; la science, la philosophie et la

1. *Revue de Paris*, 1er février 1895.

2. C'est la *loi des trois états* d'Auguste Comte. Seulement ces trois états de l'esprit ne sont pas successifs, comme Comte l'a cru — sa vue n'en est pas moins profonde, — mais coexistants. Confondus à l'origine, ils se sont peu à peu séparés, pour que l'esprit exprime mieux les faces diverses de la vérité : la science concentrant en idées abstraites la vie de la nature, la religion nourrissant l'âme du surnaturel (ou métaphysique), la philosophie transformant en raison les idées de la science et la foi de la religion. De cette dernière fonction de la philosophie, nous avons essayé précisément de donner ici un ou deux exemples.

3. Nous sommes forcé de différer ces réflexions. Mais nous signalons dès maintenant à nos lecteurs dans la *Correspondance générale de l'instruction primaire* (numéros de novembre à février, librairie Hachette) une sorte de consultation sur l'enseignement de la morale à l'école primaire qui, si incomplète qu'elle soit, mérite toute l'attention du philosophe.

religion sont des forces spirituelles indépendantes, également nécessaires à la vie de nos sociétés. Il faut donc se garder, pour des raisons d'utilité, nécessairement superficielles, de les énerver ou de les sacrifier l'une à l'autre. Mais elles ont un commun principe : elles relèvent également de la loi morale qui gouverne l'activité humaine dans les voies différentes où elle s'engage : la loi de la sincérité intérieure. Savant, philosophe, ou religieux, interrogez votre âme et laissez-la confesser sa foi ou son doute. Mais qu'on ne parle plus, comme on le fait sans cesse, du devoir de croire. Cela nous fait toujours penser à la parole de Doudan : « Non, non ! il n'est pas nécessaire d'être croyant comme l'affirment insolemment les nouveaux fanatiques de tout dogmatisme, mais il est ordonné d'être sincère ; c'est la grande condition de l'être moral ». Que nos maîtres de sagesse prennent garde de l'oublier, s'ils ne veulent justifier la sanglante apostrophe du tribun socialiste : « N'inoculez pas au peuple naissant l'hypocrisie de la bourgeoisie défaillante » [1].

(*A suivre.*) DARLU.

1. Nous demandons la permission d'achever de lire tout haut la page de Doudan. (V. *Pensées et Fragments.*) Doudan, on le sait, vivait dans la maison catholique du duc de Broglie. On appréciera la différence des temps : « J'entends souvent dire : *mieux vaut une croyance quelconque que l'absence de croyance*, et je ne sais pas de langage qui suppose un plus grand mépris de la vérité. Qu'un doute hardiment avoué serait respectable en regard de cette recherche étourdie d'un dogmatisme quelconque. Oh ! je vous en conjure, ne souffrez pas que votre âme s'amollisse jusqu'à subir les honteuses empreintes d'une foi de complaisance ! Le temps est donc venu où, à côté d'un scepticisme honnête et sincère, s'élève une sorte de doctrine sentimentale qui prétend à croire pour le plaisir de croire, s'arrogeant le droit de mépriser qui ne se prête point à cette comédie méprisable. Une telle obéissance à une foi de rencontre serait au-dessous de l'esclavage qui, du moins, ne prend que les corps et laisse l'esprit en liberté. Cette croyance consentant à professer de bouche ce qui n'a point réellement atteint le fond de l'esprit agit comme un poison, abolissant dans l'homme la vraie dignité avec la vraie sincérité. Que chacun respecte les croyances d'autrui ; qu'il n'abuse point de sa force pour détruire ce qu'il ne saurait remplacer ; mais que chacun aussi sache discerner et confesser résolument ses doutes, s'il en est requis. Les doutes de l'honnête homme contiennent plus de vérité morale que la profession de foi des gens placés sous le joug de la mode. Les professions vives de ce qu'on ne croit qu'à demi sont la gangrène de l'âme. »

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MARS 1895)

NÉCROLOGIE

Charles Secrétan.

Charles Secrétan est mort, au mois de janvier dernier, après avoir fourni une longue carrière, entouré d'un universel respect. Elève de Schelling, dont il a, dans un chapitre de sa *Philosophie de la liberté*, résumé l'enseignement oral, il a conservé intacte la tradition philosophique, à un temps où des esprits de valeur très inégale, et de tendances, en somme, très différentes, A. Comte en France, H. Spencer en Angleterre, Büchner en Allemagne, prétendaient apporter un terme à la spéculation métaphysique et morale. De nationalité suisse, professeur à l'Université de Lausanne, si c'est en français qu'il écrivait et qu'il pensait, il n'en a pas moins subi profondément l'influence d'idées celtiques et protestantes, germaniques beaucoup plus que latines. Vivant ainsi entre deux époques, entre deux races, si l'on peut considérer sa philosophie comme une époque dans l'histoire de la philosophie, du moins a-t-il droit à toute l'attention de l'historien des idées, comme interprète profond de ses prédécesseurs et comme un grand philosophe de transition.

C'est au point de vue de la liberté, conçue comme le vouloir absolu, comme l'attribut essentiel de la substance, qu'il a pu reconstituer l'histoire de la philosophie en général, et de la philosophie post-cartésienne en particulier, comme un approfondissement graduel et rationnel de cette notion plus rationnelle : — qu'il a pu fournir une expression philosophique des dogmes chrétiens de la création, de la chute, de la rédemption et du salut, en même temps qu'une solution chrétienne des dogmes scientifiques de l'évolution et de la solidarité universelle des effets et des causes; — que, se consacrant à l'étude des problèmes de la pratique, il a proposé, pour résoudre les questions sociales, une sorte de *libéralisme* philosophique, aussi distinct du libéralisme conservateur des économistes que de cette autre forme de l'économisme : le collectivisme révolutionnaire.

LIVRES NOUVEAUX

Ernest Renan. *Essai de Biographie psychologique*, par G. Séailles, directeur des conférences de philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, 2 vol. in-16, Paris, Perrin et Cie. — On peut reprocher à M. Séailles d'avoir adopté, pour philosopher, une méthode un peu indirecte, et à cette philosophie dialectique, à cette philosophie de l'amour, dont il parle, par voie d'allusion, à la fin de certains chapitres, de rester un peu nébuleuse. Mais le livre, dont un chapitre a paru ici même, reste utile à lire. Les deux conversions de Renan y sont particulièrement bien caractérisées et expliquées, celle de 1845, — et celle, non moins grave, de 1870 (v. chap. x. « Renan et la guerre. Les démentis des faits »), après laquelle le monde fut surpris de trouver, en place d'un professeur de philologie et d'histoire, un chef d'école littéraire, en place d'un adorateur austère et passionné de la science, le grand maître en quelque sorte attitré de l'immoralisme contemporain.

Théorie psychologique de l'espace, par Charles Dunan, professeur de philosophie au collège Stanislas, 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — La théorie empiriste de l'acquisition de l'idée d'espace est fausse : nous ne percevons pas l'espace symboliquement ni successivement, mais directement et simultanément. Donc la théorie nativiste est vraie, sauf qu'elle confond la perception de l'espace avec l'interprétation de l'espace, qui implique le mouvement et l'emploi de symboles. — D'autre part, la perception de l'espace ne doit pas être attribuée au tact seul, comme le veulent, plus ou moins radicalement, tous les psychologues anglais

depuis Berkeley : l'espace est un objet de perception visuelle. La conclusion, c'est que la sensation ne doit pas être opposée à la raison comme l'inorganique et l'indéterminé à l'organique et au déterminé : « antérieurement à la fonction de perception il y a dans les sens une fonction de création et de constitution des phénomènes sensibles ». On voudrait, à la fin de ce livre où les analyses psychologiques subtiles abondent, savoir plus explicitement la portée philosophique de la thèse soutenue; mais M. Dunan se réserve : « La théorie psychologique de l'espace est la base nécessaire de la spéculation métaphysique, telle du moins que nous la comprenons. Établir cette base, et lui donner, autant qu'il est en nous, toute la solidité possible, c'est assez pour un seul ouvrage; le reste viendra plus tard, s'il plaît à Dieu ».

La suggestion. *Son rôle dans l'éducation*, par P.-Félix Thomas, professeur de philosophie au lycée de Versailles, 1 vol. 148 p. in-12, Alcan, Paris, 1895. — Ce petit livre est composé de deux parties : la première consacrée à l'exposition élémentaire des phénomènes relatifs à la suggestion; la seconde partie, pratique, indique les vérités pédagogiques qui, de près ou de loin, se rattachent à la suggestion, à l'imitation, à l'hypnotisme. A vrai dire, le lien entre les deux parties — avec quelque conscience que M. Thomas en ait développé le parallélisme dans les titres de ses chapitres — paraîtra bien extérieur et bien artificiel, et il ne pouvait manquer d'en être ainsi s'il est incontestablement vrai que, d'une part, le phénomène de suggestion est essentiellement morbide et que, d'autre part, la fonction de l'éducation est de préparer le développement complet de l'homme normal. L'idée d'appliquer la suggestion à l'éducation est aussi séduisante en théorie que peu féconde dans la pratique, et par cela même, d'ailleurs, inoffensive : elle ne renouvellera pas la pédagogie. Du moins elle permet le rajeunissement littéraire de quelques vérités pédagogiques : c'est tout le parti, semble-t-il, que M. Thomas a voulu en tirer dans un ouvrage surtout destiné aux maîtres de l'enseignement primaire, et à ce compte nous ne refuserons pas de témoigner qu'il a réussi.

La transformation sociale. *Essai sur les Progrès et le Regrès des sociétés*, par G. de Greef, F. Alcan, 1893. — La religion du Progrès est encore officielle, mais n'est plus à la mode. Déjà les circonstances ont éveillé, chez la plupart des contemporains, des défiances contre cette idée, qui enchantait nos pères. Mais elle n'avait pas encore été soumise [illegible] lique systématique, appuyée [illegible] sociologie : cette critique est [illegible] nouveau livre de M. de Greef. [illegible] intérêt la première partie : les [illegible] conceptions, anciennes et mod[illegible] progrès, y sont rappelées dan[illegible] ces revues historiques à vol d'[illegible] paraissent toujours un peu long[illegible] elles ne sont pas soutenues par [illegible] de la composition ou relevées p[illegible] sonnalité du style. Mais on [illegible] sans profit la seconde partie : [illegible] montre que, pour juger scient[illegible] du progrès ou du regrès d'une [illegible] faut diviser la question, et non [illegible] faire un inventaire complet, [illegible] article, comme le voulait déjà [illegible] progrès des différents phénomène[illegible] mais encore considérer ces ph[illegible] tiels dans leurs rapports ré[illegible] dans leur agencement d'ensem[illegible] leur organisation. On arrive[illegible] constatant, dans l'ordre des f[illegible] logiques, les phénomènes de [illegible] ou de rétrogradation remargu[illegible] biologie, en distinguant du [illegible] sélection naturelle qui impose [illegible] des habitudes dont quelques-[illegible] vent être clairement régressive[illegible] étant avantageuses, à compren[illegible] progrès n'est pas l'œuvre de [illegible] ni celle de notre liberté, qu'il [illegible] déterminisme sociologique dor[illegible] naissance est bien faite pour ne[illegible] à l'action méthodique, non au [illegible] simiste ou optimiste.

Die Sozialen Kernfragen. [illegible] von Hartmann, 1 vol. in-8, W[illegible] Leipzig, 1894.—Comme Spencer [illegible] terre, M. de Hartmann en Al[illegible] repose de la métaphysique évol[illegible] et, prenant pratiquement les [illegible] pratiques, engage avec le socia[illegible] discussion détaillée. De ce li[illegible] qui résume plus de vingt ans [illegible] de réflexions, peu de pages ra[illegible] au lecteur la Philosophie de l'In[illegible] M. de Hartmann, qui met sur [illegible] de l'idéalisme abstrait les erreu[illegible] nalisme socialiste », se propose [illegible] de ramener l'esprit sur les ch[illegible] crètes. Il n'y a pas une questio[illegible] mais une foule de questions soc[illegible] chacune réclame peut-être un[illegible] différente, et parmi lesquelle[illegible] choisit, pour les examiner, qu[illegible] tions principales : *Partage d[illegible] du travail*, — *Augmentation d[illegible] du travail*, — *Diminution des [illegible] travail*, — *Territoire et sur[illegible]* questions à la fois indépendan[illegible] daires.

sur tous les points, le socialisme se trouve réfuté avec un luxe surabondant d'arguments, convaincu d'avoir l'eudémonisme pour principe et l'anarchie pour conséquence. On se demande même, tant ce réquisitoire est fourni et passionné, s'il n'a pas *trop* prouvé, et s'il est vrai qu'il n'y a, dans un fait historique aussi profond que le socialisme, pas autre chose que des erreurs ou des mensonges.

Das Ich als Grundlage unserre Weltanschauung, von Gustav Gerber, 1 vol. in-8, Berlin, Gaertner, 1893 — Le Moi n'est pas seulement le point de départ de toute philosophie, il en est aussi l'aboutissement final. Le Moi est d'abord le fondement sur lequel s'édifie toute connaissance (par le langage); la diversité de l'objet à connaître, du monde donné, n'est connue que comme diversité de perception, puis de conception, et la connaissance et le connu, la perception et ce qui est perçu, la pensée et le concept, émanent du Moi, sont le Moi dans son activité multiple.

Le Moi finit par se retrouver dans l'unité supérieure à laquelle on est conduit, lorsqu'au concept de l'Universum, nexus d'événements en liaison causale, se joint le *sentiment* (Gefühl) de son unité. Le Moi n'est pas simplement objet pour la connaissance, ni sujet qui connaît; il ne faut donc parler ici ni de phénomène, ni de noumène, ni de substance, il est l'indéfinissable origine de toute action et le point ou le centre de pénétration intuitive (Durchdringung) du sentiment et de la pensée.

M. Gerber s'efforce de montrer comment, dans l'histoire des systèmes, toutes les conceptions du monde sont sorties de conceptions correspondantes et variées du Moi, l'unité de tout système du monde étant conditionnée par l'unité du Moi, bien que tous les philosophes n'ayant pas pris conscience, à un égal degré, de ce conditionnement. Le Moi apparaît ensuite comme principe de la liberté, de la certitude et de la valeur morale, de la connaissance et de l'activité esthétique.

Telles sont, brièvement résumées, les idées directrices de ce travail considérable par son étendue et ses développements. Le lecteur jugera, sans doute, que ce Moi créateur diffère peu du Dieu de Spinoza et qu'on lui a encore présenté cette fois un spinozisme un peu modernisé par l'idéalisme critique, mitigé par l'importance accordée au sentiment, dans un sens analogue à celui où l'entendait Maine de Biran, mais, en somme, un spinozisme de bon aloi. D'ailleurs les critiques de détail sont superflues en présence d'une pensée maîtresse aussi dogmatiquement formulée, qu'il faut accepter en bloc ou rejeter de même. — Ce dogmatisme témoigne d'une foi métaphysique si solide — chose bien rare de nos jours — qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer les effets, surtout quand ils se produisent chez un penseur vigoureux comme l'est l'auteur du présent ouvrage.

Geschichte und Naturwissenschaft, von Wilhelm Windelband, broch. in-8, Strasbourg, Heitz, 1894. — Une mention spéciale est due à ce très intéressant discours prononcé au mois d'octobre dernier par M. Windelband, professeur à l'université de Strasbourg, à la séance d'inauguration de son rectorat. Il est difficile de préciser avec une brièveté plus heureuse l'opposition des sciences *historiques*, entendues, au sens le plus général du terme, comme sciences de l'événement, et des sciences naturelles, ou sciences de la loi. M. Windelband nous montre que la classification courante en sciences de l'esprit et sciences de la nature est inadéquate à l'objet : ainsi la psychologie et les sciences physiques sont au même titre un essai de réduire un devenir à des lois générales; l'histoire, au contraire, s'attache à faire revivre un événement limité dans l'espace, unique dans le temps, à l'épuiser par une exposition intégrale du détail. Ce n'est pas qu'entre ces sciences il n'existe des points de rapprochement : certaines sciences naturelles, la physiologie depuis Darwin, l'astronomie même, sont à certains égards des sciences historiques. Les unes et les autres prennent leur point de départ dans l'expérience; mais les sciences naturelles traitent le fait d'expérience comme un moyen pour s'élever à des formules abstraites, l'histoire, au contraire, reconstitue le fait sous sa forme concrète et vivante. Aussi n'a-t-elle pas de lois générales propres; celles qu'elle essaie de formuler sont, en fait, empruntées aux sciences naturelles, notamment à la psychologie, et il est remarquable que ces lois, à l'inverse de ce qui se passe en histoire naturelle, ont une valeur d'autant plus hypothétique qu'elles sont plus générales. Ces divergences se ramènent en fin de compte à l'existence d'une double causalité : toute explication causale peut s'énoncer sous la forme d'un syllogisme dont la majeure est une loi générale et la mineure un antécédent particulier. Or ces deux prémisses ne sont point réductibles l'une à l'autre : chaque antécédent suppose une série d'antécédents particuliers. En un mot la loi générale ne contient pas tout l'événement particulier; la nécessité,

« les vérités éternelles » n'épuisent pas la contingence, la vie : le réel est œuvre de liberté.

Die Naturwissenschaft und die Sozialdemokratie, von Ziegler (Heinrich Ernst), 1 vol. in-8, Stuttgart, Enke, 1893. — Le socialisme est plus qu'un parti politique : il se donne comme une théorie rigoureusement fondée sur les inductions les plus indiscutables de sciences positives, telles que la biologie, l'anthropologie, l'histoire, la sociologie, etc. C'est le droit et le devoir du savant de contrôler cette prétention. M. Ziegler, professeur de zoologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, s'est attaché à cet examen dans les limites de la biologie et il serait à souhaiter que pareille critique du socialisme fût entreprise à tous les points de vue par des spécialistes aussi compétents que M. Ziegler. L'auteur prend pour point de départ *La Femme* de Bebel et conteste point par point la thèse soutenue dans cet ouvrage, d'après laquelle le socialisme serait la conclusion nécessaire de la théorie du transformisme et de la sélection naturelle. Ni l'égalité des sexes, ni la promiscuité, ni la réglementation pacifique de l'accroissement de l'espèce, ni l'abolition de la lutte pour la vie, de la propriété et de la vie individuelle ne sont en voie de réalisation probable ou même possible si l'on s'en tient strictement à la lettre de la doctrine darwinienne. Cette démonstration est conduite avec une bonne foi, une clarté et une exactitude qui ne laisse rien à désirer. Mais il faut convenir que cette juxtaposition de citations qu'aucune idée générale ne relie constitue une critique bien mesquine et dépourvue d'esprit philosophique. C'eût été en tout cas une question du plus vif intérêt que d'examiner si les notions mêmes de transformisme et de sélection sont applicables à l'évolution humaine, si du moins elles le sont également à une société cultivée et à une société primitive. L'intervention croissante de l'élément intellectuel, de l'idée générale dans le jeu des forces humaines n'est-il pas appelé à modifier, à codifier ou à exploiter la concurrence vitale? Je sais bien que Bebel ne s'en est point tant demandé. Mais il n'était point interdit à M. Ziegler de regarder plus loin que son adversaire.

Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, von Pfleiderer (Otto), 3e éd. augmentée, 1 vol. in-8, 712 p., Berlin, G. Reimer, 1893. — Cet ouvrage, devenu classique en Allemagne, est beaucoup trop peu connu en France, en dehors du monde des théologiens protestants. Aussi saisissons-nous avec empressement l'occasion
la troisième édition qu'on vi
communiquer. Cet exposé de
phie religieuse en Europe et
ment en Allemagne était, d
tions antérieures, suivi d'une
dogmatique de la philosophi
gion. Mais l'auteur a si consi
amplifié la première partie,
les chapitres consacrés à la
religieuse hors d'Allemagne
France, Italie, Pays-Bas, Pa
naves, Amérique du Nord),
résolu à publier isolément la
torique qui constitue un to
ment cohérent et indépendan
un théologien, cet ouvrage se r
aux historiens et aux philo
seulement par l'érudition tr
sans cesse rajeunie de son a
aussi par son caractère d'obj
l'intelligence qu'il nous donne
réciproque et du progrès
systèmes de la philosophie
Nous apprenons ainsi que la
religieuse, après avoir pas
crise d'individualisme à laqu
donné sa forme la plus aigu
de tendre, ainsi que la mora
dérer les faits dont elle s'occ
essentiellement collectifs et so
conclusion, pour n'avoir pas é
d'hier par M. Pfleiderer, n'
moins d'un intérêt tout actuel
voit.

Immanente Philosophi
livre : **Analyse der Metap**
Max Kauffmann, 1 vol. in-8.
Leipzig. — Analyse anti-m
est le titre qui conviendrait à
l'auteur s'empare des conc
physiques d'espace et de ten
et de monde extérieur, de s
de changement, de sujet et d
n'a pas de peine à montrer q
réalité s'en réduit à des sen
représentent le monde prése
idées par lesquelles nous nou
tons un monde absent. Cette
lui suffit pour dénoncer l'ill
physique : la métaphysique, pe
mann, subtilise jusqu'à leur p
degré d'abstraction les rappor
sensations et les impressions,
qu'elle élève à l'absolu. O
M. Kauffmann s'est fait un
simpliste de la métaphysique
fond avec l'ontologie des néo-
ou des paléo-spiritualistes : m
simplification enlève de leur
de leur portée à ses concl
donne de l'assurance et de l'e
démonstrations, et elle lui

ur les ruines de cette métaphy- peu rapidement anéantie, une ositive, dont l'exposition formera livre de la *Philosophie imma- système du réel.*

udy of Ethics, *a syllabus*, par , professeur à l'Université de vol. in-8. Ann Arbor Michigan Publishing Company. — C'est un nuel, avec des classifications et ons très nombreuses et très des références fréquentes aux classiques, Kant, Mill, Spencer, slie Stephen; mais ce manuel dépourvu de valeur philosophi- eur, contre l'*idéalisme abstrait*, le bien dans une loi idéale extè- l'activité du sujet, et contre *empirique*, qui le place dans r extérieur aussi à l'activité, *idéalisme* concret ou *expéri-* ui identifie le bien avec cette lle-même. Les analyses psycho- qui abondent dans ce petit sont méthodiques et claires : cipale originalité du livre con- l'effort pour interpréter les antiennes d'obligation, de res- é, d'obligation au point de vue — concret et dynamique — de

ée Psychologique.—MM. Beau- et, directeurs du laboratoire de ie de la Sorbonne, nous prient r la très prochaine publication portant ouvrage, destiné à com- lacune dans la littérature philo- française. L'*Année Psycholo-* Alcan, éditeur) comprendra un ndu très complet des travaux de ie parus en 1894, un index biblio- de tous les travaux parus intéressant la physiologie, la ie, la morale, etc., etc., et oires inédits, dus à MM. Binet, . Henri, Flournoy, Delabarre, ., etc.

REVUES

pour l'Action morale. — ues collaborateurs qui ont eu à dans notre numéro de septem- ier la généreuse tentative de rdins, pour fonder une *Union ction morale*, ont exprimé la ue cette union, en se proposant ler des hommes séparés par ions de toute nature et en par- ur leurs convictions religieuses, damnât à demeurer extérieure oire. Il est donc de notre devoir remarquer que M. Desjardins vient d'exprimer un sentiment tout analogue dans une conférence donnée le 8 février sur le *Devoir d'Alnesse*. Avec la simplicité très pénétrante qui lui est propre, il a opposé à l'unification qui se fait « extérieurement, politiquement » — celle qu'a tentée le Parlement des Religions à Chicago — l'unification « par le dedans », qui a pour principe une vérité unique et définitive, la vérité. *L'Appel à la Raison* devient le programme de l'*Union*; et la meilleure application qui puisse en être faite, c'est la publication dans le *bulletin* du « 1er et 15 janvier 1895 » d'un fragment du cours de M. Lagneau, où le Bien est posé comme la vérité suprême, l'idéal moral comme le fondement métaphysique de la réalité.

Mais alors comment entendrons-nous cette parole, dont M. Desjardins a fait le thème de sa conférence : *on doit la vérité aux petits*? Certes les petits ne sauraient se contenter de l'aumône que quelques-uns ont prétendu leur faire d'une croyance dont ils ne voulaient plus pour eux, et qui serait encore une vérité pour le peuple. Mais peut-on donner la vérité aux petits? Par cela seul qu'elle aura été donnée elle ne sera plus la vérité. Il n'y a pas de petits devant la vérité, celui-là seul la possède qui l'aura conquise, et pour la conquérir, il faut être grand. Faire grands les petits, *élever* dans le sens le plus large et le plus profond du mot, voilà le but de l'action morale; l'idéal n'en est plus le prosélytisme religieux, c'est la préparation rationnelle, à la fois directe et efficace, d'une société philosophique. Et s'il en est ainsi, le *Devoir présent* n'est-il pas un devoir de sincérité morale? Renoncer définitivement aux croyances extérieures qui n'engendrent qu'une alliance factice et précaire, au risque même de scandaliser les hommes de bonne foi et de décourager des bonnes volontés, et s'enfoncer dans le chemin de la spéculation, « solitaire, âpre et lent », avec la confiance que la lumière intime est au bout, et l'union pour toujours.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Dans la dernière année de la *Vierteljahrsschrift*, un certain nombre d'articles témoignent d'une certaine unité de tendances. Les articles de Willy, d'Avenarius, de Petzoldt, de Swereff, de Jerusalem ont, malgré la différence des sujets, quelque chose de commun : un effort pour résister à l'idéalisme courant, pour substituer aux théories subjectivistes, la pure description des faits, et constituer ainsi une sorte d'empirisme critique.

Avenarius, directeur de la Revue, est le promoteur de ce mouvement. Dans ses articles intitulés *Remarques sur le sujet de la Psychologie*, il essaie d'éclaircir les conceptions qu'il a déjà proposées dans ses deux livres : *Critique de l'expérience pure*, et *Conception humaine du monde*. Il distingue, dans l'évolution de la psychologie, trois phases : la phase de l'empirisme naïf, dans laquelle on assigne pour objet à la psychologie l'âme; la phase du criticisme naïf, qui prétend étudier le psychique, ou le conscient, ou l'intérieur. Dans la phase de l'empirico-criticisme enfin, on reconnaîtra, suivant Avenarius, que cette distinction entre l'intérieur et l'extérieur, qui n'est en son fond qu'une métaphore empruntée aux rapports spatiaux, est postérieure à l'expérience, que par suite il ne faut pas dire, avec les idéalistes, que nous allons de l'intérieur à l'extérieur; la construction de cet intérieur même est l'œuvre de ce que Avenarius appelle, par opposition à la projection ou à l'extériorisation dont parlent les idéalistes, l'intrajection; il faut substituer à ces abstractions qui engendrent des théories illusoires, la description de l'expérience pure et totale.

Willy, développant les idées d'Avenarius, essaiera de prouver contre Schuppe dans un article sur *le Moi-sujet de la connaissance et la conception naturelle du monde* que le Moi des idéalistes, sujet de toute connaissance, antérieur à toute expérience, n'est qu'un mot, qu'il n'y a de réalité que dans les *moi* individuels, matériels.

La même tendance anti-idéaliste se fera jour jusque dans les articles de logique, sinon dans la polémique interminable et parfois amère par laquelle Marty soutient contre Sigwart, Erdmann, Wundt, Paul et Puls, son opinion sur les *Propositions impersonnelles* que six articles n'ont pas suffi à éclaircir — du moins dans l'étude consacrée par Jérusalem à la *croyance* et au *jugement*. L'essence du jugement serait l'affirmation de l'existence de quelque chose d'objectif. Avant cette affirmation, nous pouvons posséder des faits, non des vérités. L'idée même de vérité suppose une correspondance entre ce qui se passe dans notre esprit et ce qui se passe dans une réalité « extramentale ». L'idéalisme donc, comme le matérialisme, en supprimant l'un des deux termes, s'interdit de rendre compte de la possibilité du jugement.

Enfin, dans les articles de morale, le même esprit se retrouve. Petzoldt, appliquant aux faits moraux la méthode « réaliste » ou « réalistique » que Ehrenfels leur appliquait l'année précédente dans même revue en les comparant aux la économiques, essaie de tirer, de la po description de l'expérience morale, s loi morale transposant en langage em riste le langage intellectualiste de St dinger qui posait comme idéal su l'absence de contradictions; il prouve des faits que la tendance à la stabi qui est en même temps le principe de physique, de la biologie, de la psy logie, a été et sera le principe des p nomènes moraux. D'où il tire qu'elle l'être, et que nous devons chercher réaliser, conclusion qui, prétend-il, s'ap puie sur la seule expérience, abstraction faite de toute espèce de théorie métaphysique.

La même prétention sert de conclusion à un article de Swereff sur la liberté de la volonté, où l'on pourra se plaire à trouver une expression nouvelle de ces idées : que la liberté n'exclut pas la causalité, que la responsabilité ne postule pas l'indéterminisme, que être libre, c'est être raisonnable et non être capricieux, etc.

Tout en se gardant de réveiller ici le problème de la liberté, on peut dire que la plupart des théories qui prétendent fonder la morale sur des faits scientifiques, indépendamment de toute métaphysique, reposent sur une confusion de la morale proprement dite avec la science de la morale. Nous estimons autant que personne les services que celle-ci peut rendre, en décrivant, sans parti pris matérialiste ou idéaliste, et, mieux encore, en expliquant, dans la mesure du possible, un certain nombre de faits intérieurs et extérieurs. Mais il reste que ce qui a été ou même ce qui sera n'est pas forcément ce qui doit être : la description des phénomènes fût-elle achevée et l'expérience totalisée, ce qui, si l'on admet que le monde est infini, est peut-être contradictoire, tous les faits réunis ne constitueraient pas un devoir, l'idéal resterait, sans doute, irréductible au réel, et peut-être ne peut-on le déterminer, comme l'observe Spir dans un article de la même revue sur la *Connaissance du bien et du mal*, sans se faire une certaine conception de l'absolu. Du moment que la science de la morale, en forçant la conscience à réfléchir sur son origine, arrête — dans une mesure d'ailleurs aussi petite que l'on voudra — cette espèce d'automatisme avec lequel elle impose ses ordres à l'homme de bien qui n'est pas philosophe, force nous est de « raisonner » la conscience, et, quand elle nous demande pourquoi il faut marcher dans la route que les siècles ont tracée, de lui répondre

théorie plus ou moins métaphy-

façon générale, à ce néo-empi-
ui se manifeste en morale comme
que et en psychologie, on peut
que cette description de l'expé-
ure et totale qu'il nous propose
l'idéal scientifique est sans doute
himérique que la spéculation
. Ainsi que le remarque Rickert
excellent article sur *la forma-
concepts des sciences naturelles*, il
eut-être inutile, peut-être contra-
à coup sûr pratiquement impos-
décrire un fait totalement, avec
le ses détails et de ses caractères,
nsifs, soit intensifs. L'abstraction
pensable et inévitable. Il n'y a
description, ainsi que le pensait
ion, sans un essai d'explication,
théorie, sans quelque chose, en
de métaphysique. Dans tout ce
pelle faits, disait Gœthe, il y a
à théorie.

(avril 1894-janvier 1895). — Voici
eis chefs on peut classer les
arus dans le *Mind* cette année.
contre Hegel. M. Seth continue
nique contre M. Jones, qui plaide
du monisme hégélien. M. Seth
nouveau sa position : 1° un état
ence peut être envisagé au point
sychologique comme une réalité
à la loi de causalité, au point de
émologique comme un état de
nce qui suppose la distinction
tif et de l'objectif; 2° M. Seth se
avoir pris pour point de départ
états subjectifs » selon la con-
e Hume; il s'est proposé de mon-
ontraire, que dans tout état de
e, il y avait d'une part connais-
d'autre part conscience immé-
l'être. Cela est vrai même de
ction psychologique. » L'intro-
st une rétrospection, un examen
ées. » M. Mellone (*Psychology*,
ogy, *Ontology*) développe une
ses analogue à celle de M. Seth.
Mactaggart, dans un second
le Temps et la Dialectique hégé-
prend le problème de savoir si
dialectique doit être conçu
ne évolution dans le temps, ou
idée absolue étant éternellement
le développement dans le temps
un moment nécessaire de son
ment logique? La première
a été écartée dans un premier
ns celui-ci M. Mactaggart montre
ités soulevées par l'adoption de
S'il y a une synthèse possible
perfection de l'Idée absolue et
l'imperfection inhérente au changement dans le temps, cette synthèse ne se trouve pas dans la dialectique hégélienne. — Elle ne peut pas s'y trouver, reprend M. C.-S. Schiller (*The metaphysics of the Time Process*), car la métaphysique abstraite, se plaçant en dehors du temps pour expliquer le monde, ne peut pas rendre compte de l'existence dans le temps. En réalité, la science, qui procède par abstractions, poursuit une fin pratique : nous voulons être capables de faire des prédictions sur l'avenir, et nulle méthode de divination ne valait l'invention de lois universelles, indépendantes des temps où elles s'appliquent. Mais, si la science est essentiellement pratique, *la métaphysique ultime doit être nécessairement éthique*. A la métaphysique des idées abstraites il faut substituer *la métaphysique du développement dans le temps*.

Polémiques contre M. Bradley. Le recent ouvrage de M. Bradley « Apparence et Réalité » a soulevé une polémique entre M. Ward et Bradley (article de M. Ward : caractère contradictoire de la conception de l'absolu chez M. Bradley, conçue comme une vérité qui n'est pas vérité parce qu'elle est réalité. — « Réponse à une critique » par M. Bradley. — « Critique d'une réponse » par M. Ward). M. J.-S. Mackenzie discute *la conception du moi chez M. Bradley*. M. Bradley, dans sa critique des différentes formes de l'idée du moi, a omis le moi transcendental, l'unité logique de la pensée. M. A. Sidgwick critique, à un point de vue sceptique, la conception de l'absolu chez M. Bradley.

Métaphysique. — Articles de M. S.-S. Laurie, sur l'impossibilité d'échapper à la dualité de l'esprit et de la matière, — de M. Shadworth Hodgson, sur la nécessité de distinguer entre le point de vue psychologique (problème de l'origine des idées), et du point de vue philosophique (la conscience étant donnée, en chercher les conditions, les *aspects* nécessaires), — de M. Carlile, qui, ayant établi que le critérium de la vérité dans la discussion philosophique, c'est l'usage naturel du langage, analyse, à ce point de vue, la notion de réalité. — Faut-il classer ici le fort incohérent dialogue de M. Sidgwick avec un philosophe russe? Le philosophe russe demande à M. Sidgwick si ce qui existe existe dans le temps (mais alors ce qui a existé, ce qui existera, cela est-il?), — puis, s'il faut croire en Dieu. Sur ces deux points, M. Sidgwick refuse de s'engager.

Psychologie. — Articles témoignant d'une façon générale d'une réaction contre l'associationnisme au sens étroit. M. Bain,

qui donne un article assez faible et indécis (*Definition and problems of consciousness*), en est à peu près le seul représentant. — M. Ward, en conclusion d'une étude psycho-physiologique en deux articles, sur *Assimilation et Association*, déclare que « nous sommes conduits par une étude plus fouillée du développement mental et nerveux à remplacer le mythe d'une chaîne de termes séparés par la conception plus appropriée d'une fonction graduellement acquise ». M. Shand (*An analysis of attention*) démontre avec beaucoup de minutie : 1° qu'il n'y a pas rapport direct entre l'attention et l'intensité de l'image, souvent même rapport inverse; 2° qu'il faut en conséquence distinguer entre « la clarté de nos idées » et « la conscience claire de nos idées »; 3° que cette distinction ne suppose pas la dualité de la conscience, l'opposition d'un objet et d'un sujet actif. L'attention, c'est le passage d'une idée à une autre, le développement interne de l'idée : en ce sens seulement, et non au sens métaphysique où l'on parle de l'activité d'une faculté séparée, l'attention est active. — M. Baldwin (*Imitation : a chapter in the natural history of consciousness*) veut généraliser et préciser les théories de Tarde. L'imitation biologique, ou subcorticale de premier degré, est une réaction nerveuse circulaire, c.-à-d. qui reproduit son stimulant. L'imitation psychologique, ou corticale, est habitude (elle trouve, comme telle, son expression logique dans le principe d'identité) et accommodation (elle s'exprime par le principe de raison suffisante). Elle est enfin sociologique, plastique, subcorticale de second degré. L'intelligence de l'enfant passe par trois phases : *projective* (l'enfant reconnaît hors de lui des volontés, des personnalités), *subjective* (il s'attribue un corps et prend conscience de sa personnalité), *éjective* (il attribue aux personnes en dehors de lui une personnalité analogue à la sienne). — M. Bradley (*What do we mean by the Intensity of Psychical States*), dans un article extrêmement tortueux, cherche à établir que l'intensité des états de conscience présente des degrés, que la quantité d'existence psychique qui leur appartient est susceptible de mesure, quoique probablement l'unité de mesure ne puisse être isolée; mais une telle unité est une abstraction dont nous devons postuler l'existence. — M. Irons critique la théorie de l'émotion de W. James, selon laquelle l'émotion ne serait que la conscience d'une altération organique. — M. Wallaschek (*On the difference of time and rythm in music*) distingue entre le rythme et la mesure : un même rythme peut « exi dans des mesures différentes, « la fix de la mesure n'étant choisie que com un moyen pratique de faciliter la le ture ». Cependant la mesure est ess tielle à la musique proprement dite : e permet la musique d'ensemble, et ce distingue la musique vraie, la musiq humaine, des formes fausses de la m sique (par ex. le chant des oiseaux), ce qu'elle est un « art d'ensemble ». L'hom est un animal musicien dans la mes où il est un animal social. — MM. Sa et Titchener nous communiquent les res tats d'expériences de psychologie exp mentale.

Morale. — Un seul article, de M. Jan H. Hyslop, qui établit les conditions la peine : responsabilité causale, ou act libre (action sous l'influence d'un mo conscient), et responsabilité morale (p sibilité de choisir entre plusieurs mo de mettre un intervalle entre le motif l'action), soit potentielle, soit actu Dans le premier cas, la peine préven est admise; dans le second cas, la pei corrective; il y aurait lieu à l'applica de la peine rétributive, s'il existait jam une responsabilité morale actuelle abso

Esthétique. — M. B. Bosanquet (*On t nature of aesthetic emotion*) critique séparation du beau et de l'art, de l'ém tion et de l'expression, ainsi que l'ide fication du beau et de ce qui est l'ob d'un intérêt personnel, du plaisir sen tique et de la simple satisfaction sensi

Biologie. — M. F. Galton (*Discontin in Evolution*), dans un article intéress mais un peu spécial, définit la séparat des espèces et des races par des mots la stabilité organique ferait défaut, insiste sur le rôle de l'accident (qui dans le passage d'une espèce ou d'u race à une autre.

Histoire de la philosophie. — M. W. Sorley (*The philosophy of Herbert of Ch bury*) essaie de démontrer que l'au du *de Veritate prout distinguitur a Re latione, a Verisimili, a Possibili et a Fal* contemporain de Bacon, de Hobbes et Descartes, est déjà un subjectiviste, précurseur de Locke, et même de Kan

THÈSES DE DOCTORAT

Le vendredi 17 janvier, M. Jean Izou agrégé de philosophie, professeur au lyc Condorcet, a soutenu en Sorbonne se thèses intitulées :

I. *De J.-J. Russeo; utrum misopolis fu an philopolis.*

II. *La Cité moderne et la métaphys de la sociologie.*

I. — Dans cette thèse, fragment d'un ouvrage complet sur Rousseau, l'auteur se demande si Rousseau, en 1754, était ennemi de la Cité, et s'il dévia plus tard de ses premières doctrines. — M. *Izoulet* examine tous les écrits politiques de Rousseau, et, de plus, le « Manuscrit de Genève » publié en 1887 par le professeur Alexeïef de Moscou. Il pense, avec M. Janet, que Rousseau n'a jamais préconisé l'état de nature, mais « un état mixte, intermédiaire entre l'état de nature et l'état civilisé ». Dans le Contrat social, il prescrit le sacrifice de la liberté naturelle à la raison d'État, il dit : « Nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens ». Il a toujours distingué trois états historiques : 1° l'état de nature, d'isolement, d'animalité ; 2° l'état civil, sans lois écrites, sans luxe, mais où l'association développe les vertus humaines ; 3° l'état corrompu, avec la propriété, le vice, le crime, la guerre, les lois.

M. *Janet* insiste sur l'injuste oubli où notre démocratie laisse Rousseau, et sur les vérités de bon sens contenues dans tous ses paradoxes.

M. *Séailles* ne croit pas que Rousseau ait conçu la communauté primitive comme anarchique ; car il y a d'autres lois que les lois écrites. Peut-être faut-il admettre quatre états au lieu de trois. Du reste, l'idéal de Rousseau va flottant de la Cité grecque à la condition des Indiens de la Guyane. — M. *Izoulet* voit la cause de ces fluctuations dans la double éducation de Rousseau par la Bible et par Plutarque. De là, un idéal païen et civique, le premier et véritable idéal de Rousseau ; puis un idéal individualiste et chrétien auquel il est revenu à la suite de ces déboires et par une palinodie.

M. *Espinas* estime que Rousseau, parti d'un individualisme farouche, s'est peu à peu adouci à l'égard de la société ; il se fonde sur la chronologie exacte des œuvres. — Mais M. *Izoulet* prouve par des documents inédits que l'ordre de publication ne coïncide pas avec l'ordre de composition auquel seul on doit se référer. Rousseau n'a pas fini, mais commencé par le Civisme.

II. — La thèse française a été longuement discutée. Voici les principales objections, et celles des réponses de M. *Izoulet* qui n'ont pas été simplement des affirmations ou des amplifications brillantes de sa pensée.

M. *Marion* félicite le candidat de son talent de professeur, de son action sur la jeunesse, de la noblesse de ses intentions. *La Cité moderne* n'est pas un ouvrage de sociologie ; c'est l'exposition d'une hypothèse *bio-sociologique*, qui sert à fonder une psychologie, une morale, une métaphysique, toute une philosophie, à accomplir, enfin, « l'enivrant hymen de l'âme religieuse et de l'esprit scientifique ». C'est par l'association que, du protozoaire, de l'amibe indifférenciée, est sorti l'animal supérieur avec ses sens et ses instincts ; c'est par l'association, par la division du travail et la spécialisation, que, de l'animal humain, sort lentement l'homme, raisonnable et moral ; comme c'est par l'association cosmique que s'élabore Dieu. La Cité crée la raison, révèle le devoir ; l'individu supérieur n'existe que dans et par la Cité. De même que, dans le passage du protozoaire au métazoaire, les cellules ont délégué les fonctions directrices au cerveau, de même l'évolution du métazoaire à l'hyperzoaire est dirigée par une élite composée des savants, des poètes, des philosophes, chargés d'unir la plus haute science à la plus haute poésie, enfin des gouvernants, par qui l'idée descend dans les faits. Mais l'élite n'écrase point la foule, elle l'appelle au partage de la raison.

Cette thèse promet trop. La forme aphoristique, les fulgurations du style, font tort à la raison raisonnante et renforcent un dogmatisme didactique, oraculaire, impérieux. La sévérité des jugements (« Folie du spiritualisme, erreur colossale du matérialisme ») imposait une justification solide. Mais trop souvent l'« intuition, analyse foudroyante », nuit à l'analyse exacte et serrée.

Si l'association crée la raison, pourquoi la crée-t-elle dans l'humanité seulement, non dans les sociétés plus parfaites des abeilles et des fourmis ? Ceci ouvre la porte au hasard, — ou plutôt à la finalité.

M. Izoulet diffère de M. Durkheim qu'il critique fort par une interprétation plus optimiste, et moins strictement scientifique des mêmes vérités. M. Durkheim a montré que la division profite surtout à l'élite, tandis que la masse est vouée à la misère, et à une misère croissante. M. Izoulet ne réfute point ces assertions ; il glorifie l'élite, et, d'autre part, en condamnant comme anticiviques les croyances qui soulagent le malheur et exaltent le dévouement, il enlève aux petites cellules sociales toute compensation présente et tout espoir.

Ici M. *Izoulet* demande à distinguer l'aristocratie des forts et des habiles, et l'aristocratie des bienfaiteurs, rédempteurs des foules. Il n'est pas aristocrate, mais *aristophile*. Les masses n'ont pas le droit de se plaindre des inventions et progrès sans lesquels elles ne seraient pas nées. Ce n'est pas combattre le désintéressement, que de le définir « l'attachement aux inté-

rêts supérieurs ». Comment admettre une vie future, hors de l'organisme animal et du milieu social, qui seuls permettent aux virtualités latentes de s'épanouir?

M. *Croiset* ne croit pas qu'il suffise, pour réfuter Spencer, de remplacer le mot *incommensurable*, par le mot *incompréhensible*. — M. *Izoulet* dit n'avoir voulu que combattre, par un *monisme gnostique*, la croyance dualiste qui oppose à la pensée un élément étranger, et contraire à la pensée même. Mais il faut bien avouer ensuite que les éléments mêmes de nos connaissances, le mouvement, les simples que l'association suppose, demeurent obscurs. « Le sens du mystère, dit-il, respire dans mon livre. »

M. *Croiset* voudrait aussi qu'une indépendance salutaire fût réservée à l'individu, et pense que les économistes libéraux sont trop malmenés par M. Izoulet. — Mais M. *Izoulet* se déclare non pour un socialisme despotique et niveleur, mais pour un socialisme hiérarchique, aboutissant, par l'association, à l'exaltation de l'individu. Enfin, M. *Croiset* craignant que ce ne soit trop accorder à la critique littéraire, que d'en faire une philosophie des lettres, une exégèse de la poésie, M. *Izoulet* répond qu'il y a chez chaque poète une cohésion interne ignorée de lui-même, et entre tous les poètes un enchaînement secret, que le critique doit découvrir.

M. *Brochard* use d'arguments dialectiques, car il pense que la philosophie doit faire œuvre de démonstration. Il signale l'équivoque contenue dans l'expression : « la société *crée* la raison ». Il semble qu'il s'agisse d'une production mécanique ayant ses lois propres, d'autant plus que les virtualités, les puissances des simples sont tenues dans le vague. D'autre part, dire que la société la plus infime repose sur un contrat, c'est dire que la société, par où la justice s'élabore, suppose déjà un peu de justice; la société n'explique donc pas tout. — M. *Izoulet* refuse de passer du point de vue organique au point de vue logique; il admet une raison, une justice infinitésimales et se fonde sur le principe de continuité, si précieux, comme chacun sait, pour tirer, par évolution, quelque chose de rien. Il avoue du reste que le terme de contrat, bon au point de vue trop juridique de Rousseau, n'est plus qu'une métaphore.

M. *Brochard* critique aussi la théorie de *la joie* que M. Izoulet regarde comme la clef de sa morale et de sa sociologie; cette théorie, qui remonte à Aristippe, laisse subsister une équivoque entre le passage d'une moindre à une plus grande perfection et l'*effort* par où [illegible] s'accomplit. — M. *Izoulet* explique [illegible] voulu surtout mettre la joie de [illegible] au-dessus de la sécurité de [illegible] modernes ont divinisé l'effo[illegible] dans la douleur une joie plus [illegible] féré l'Homme-Dieu au Père Et[illegible]

A M. *Egger*, qui lui reproche [illegible] en séparant par des tirets ce[illegible] fixes — abandonné au typog[illegible] partie de sa tâche d'écrivain, [illegible] riposte par des exemples choisi[illegible] disposition favorise la clarté. [illegible] qui pense est un animal *dé*-nat[illegible]

M. *Espinas*, au nom de la [illegible] de la sociologie, présente des [illegible] très précis : — 1° La compara[illegible] être correcte et probante, d[illegible] instituée entre l'hyperzoaire [illegible] des êtres de même ordre, c'es[illegible] *sociétés animales*. — 2° Le conse[illegible] le corps humain, n'est pas si p[illegible] a des cellules dominatrices et [illegible] écrasées. — 3° Les cellules [illegible] le corps sont dépouillées de [illegible] cience propre au profit de la c[illegible] chez l'homme, à côté de la [illegible] sociale subsiste une conscienc[illegible] — 4° M. *Espinas* croit que l'âme [illegible] diffuse, immanente au corps so[illegible] En la concentrant dans l'élite, [illegible] revient à la théorie des hom[illegible] dentiels, que son panthéisme [illegible] Enfin M. Izoulet, trop pessimi[illegible] présent, est trop optimiste pour [illegible] croit trop à la promptitude de[illegible] lement social.

Ici, M. *Izoulet* rappelle qu'il y a [illegible] d'observer « les interdépendan[illegible] niques et les patiences cosmiq[illegible]

Après courte délibération, [illegible] accorde à M. *Izoulet* le titre d[illegible] avec la mention *très honorable*. [illegible] tenance de cette thèse a été m[illegible] des manifestations bruyantes d[illegible] difficile de saisir le sens et d'a[illegible] sérieux.

Le vendredi 1er mars, M. Marce[illegible] professeur au lycée de Toulou[illegible] tenu en Sorbonne les thèses su[illegible]

I. *De Voluptate esthetica gene[illegible] dam proponuntur.*

II. *La métaphysique de Herbar[illegible] tique de Kant.*

I. — Rejetant toute formule [illegible] sique, M. Mauxion ramène [illegible] esthétique à quatre éléments [illegible] et grandeur des sensations; [illegible] harmonie des formes; excitati[illegible] thique des sentiments agreable[illegible] bles; jeu intense et facile des [illegible]

gens. Les arts d'imitation joignent au plaisir causé par l'objet représenté celui que donne la conformité de la copie à l'objet.

M. Janet rappelle que maintes idées de la thèse se trouvent dans l'Esthétique de Jouffroy, que M. Mauxion n'a pas lue.

M. Sécillez signale la faute de méthode qui consiste, en psychologie comme en biologie, à énumérer les éléments sans établir leurs rapports. En réalité, l'élément supérieur transforme l'élément inférieur; dans l'art, la sensation est déjà de l'idée; jamais l'œuvre d'art ne cause une sensation *plus* des émotions ou des idées. Les idées, les émotions s'incorporent à la sensation.

M. Egger critique l'emploi du concept populaire de *facilité* : pour lui donner un sens philosophique, il faut le définir par l'absence d'obstacle, donc par l'absence d'*effort*, et, en définitive, par la variété dans l'unité : est *aisée* une succession de nombreux faits psychiques à laquelle l'inspiration ou l'habitude assurent une certaine unité de direction. *M. Egger* revendique pour le goût ou l'odorat la possibilité d'un certain rythme. N'y a-t-il pas une gradation dans les mets et les vins d'un repas bien *ordonné*? Enfin *M. Egger* doute, contre l'opinion de M. Mauxion, qu'une même loi de développement s'applique à tous les arts. L'élément *imitatif*, inférieur en musique, est supérieur en peinture à l'élément *décoratif*. Ainsi la matière et l'objet de chaque art en déterminent l'évolution.

II. — *M. Janet* félicite M. Mauxion de jeter par un *Herbart*, comme M. Lévy Bruhl par son *Jacobi*, de nouvelles lumières sur l'histoire de la philosophie allemande. On ne comprend pas la vie organique de la pensée allemande, quand on oublie d'intercaler, entre Kant et Fichte, Reinhold, Schulze, Maïmon et Beck, — entre Fichte et Schelling, Spinoza, Gœthe, Herder, Schleiermacher.

La valeur de Herbart, comme métaphysicien n'est-elle pas médiocre? 1° Que signifie, chez un empiriste, cette définition de la Métaphysique : « l'élaboration des concepts »? 2° La doctrine des êtres simples reproduit la Monadologie, sans la vie, — et l'atomisme avec l'étendue en moins; on ne voit ni comment la représentation, « acte de conservation individuelle », peut se produire sans altérer la simplicité des êtres. 3° Dans le combat contre l'idéalisme, Herbart n'a point apporté d'argument topique pour prouver que le Moi de Fichte, « identité de sujet et de l'objet », est un concept contradictoire.

M. Mauxion pense que d'abord dans le passage de la sensation aux sciences, de chaque science à sa philosophie, des synthèses partielles à l'unification des connaissances, enfin de la philosophie scientifique à la métaphysique, l'hypothèse s'introduit de proche en proche, remplaçant la certitude par la vraisemblance. Herbart n'a pu démontrer le réalisme; mais il en a fait un mode d'explication général et satisfaisant. Il n'a point suivi la chimère de l'unité absolue. En second lieu, l'action réciproque réelle qu'il prête aux êtres simples, lève la difficulté de l'harmonie préétablie. D'ailleurs, regardant la conservation à la fois comme une qualité de la représentation et comme un devenir réel, il a oscillé entre l'idéalisme et le réalisme. Enfin, en critiquant le Moi fichtéen, Herbart ne nie pas la réalité de cette idée; la regardant comme *donnée*, mais *contradictoire*, il essaie d'en rendre compte par la méthode des rapports. Il en vient ainsi à regarder l'ensemble des représentations comme identique au sujet, et à dégager le sujet de la suppression mutuelle des représentations.

M. Brochard constate que Herbart est non pas teinté d'idéalisme, mais pleinement idéaliste. Il n'affirme des êtres que la qualité inconnue qui les constitue, et qui ne sert à rien. Il renonce à démontrer l'existence autrement que par « l'*absolue* position » et n'use que de termes relativistes.

Regardant le temps, l'espace, la substance, la cause, comme des apparences bien fondées, il recourt pour les expliquer aux rapports entre les êtres simples, et arrive à supposer, avant l'espace, un va-et-vient qui n'est représentable que dans l'espace et il construit un espace intelligible qui n'existe encore que dans la pensée. Il n'y a rien de réel, sauf l'être et le phénomène de conservation; mais ce phénomène ne se produit que dans l'apparence. L'être reste immuable; c'est un être fainéant, et cette notion vide ne nous donne nulle prise sur les choses en soi. Autant vaut rester dans le monde des relations, et se contenter du probabilisme sans recourir à une hypothèse qui n'y ajoute rien. Herbart a refuté non l'idéalisme, mais le réalisme par les efforts ingénieux qu'il a faits pour le soutenir.

Dans sa morale, Herbart garde la distinction kantienne de l'*être* et du *devoir* sans accepter l'impératif catégorique. L'absolu n'est plus pour lui la volonté, mais le concept moral, l'idéal auquel nous sommes libres de ne point nous conformer. C'est là un postulat encore, mais d'où on ne peut rien tirer. Mieux vaut l'eudémo-

nisme antique, ou la morale du devoir. Comment d'ailleurs dégager d'une expérience où l'esprit reste inactif, le jugement d'appréciation esthétique ou morale?

M. Waddington oppose le réalisme de Descartes à l'idéalisme dérivé des sceptiques et de Kant. Herbart est sensualiste, donc matérialiste.

M. Boutroux, après avoir loué la probité scientifique, l'exactitude scrupuleuse, de M. Mauxion, à qui nous devons un exposé de Herbart plus complet et fidèle que celui d'aucun historien allemand, relève quelques fautes de traduction (« Gedankending » être de raison » et non pas « objet de pensée », « Zusammensein » est mal rendu par « connexion »).

La question posée : « Herbart est-il kantien? » n'est pas résolue. Herbart a dit : « Je suis kantien, mais kantien de 1828, non du temps des catégories et de la Critique du Jugement. » Où mettre alors la caractéristique du kantisme? Et sur quels points essentiels établir la comparaison? — *M. Mauxion* pense que le kantisme est le relativisme; et que Herbart, en acceptant la doctrine pour ce qui concerne l'*être*, l'a rejetée pour ce qui concerne les *rapports*.

M. Boutroux fait remarquer ensuite que les formes de l'espace et de temps ne sont pas plus *innées* pour Kant que pour Herbart. La dissertation de 1790 dit : « Procul dubio acquisitus » et l'Analytique regarde les concepts non comme *eingepflanzt*, mais comme *selbstgedacht*, par opposition au système de la *préformation*. Si le concept de cause était inné, il ne fournirait — Hume l'avait bien vu — qu'une nécessité subjective. Kant n'a admis aucune représentation innée. Intuitions et concepts, tout est acquis. Déclarer, comme M. Mauxion, que les concepts de substance et de cause ne peuvent être connus, s'ils ne sont innés; qu'il faut par conséquent rejeter ces principes, se contenter des schèmes, supprimer tout intermédiaire entre l'expérience et l'intuition intellectuelle, c'est écarter tout le Kantisme par la question préalable.

M. Boutroux ne regarde pas la méthode de réduction de Herbart comme complètement originale. Il la rapproche de celle des Éléates de Platon, de ces partisans des idées séparées dont il est question dans *le Sophiste*. La même élimination des contradictions se retrouve dans la marche régressive des Prolégomènes, où l'intuition *a priori* est ramenée à ses conditions : de même la contradiction contenue dans le *mouvement* y amène l'introduction d[u] temps. M. Mauxion enfin s'exagère l'homo[gé]néité des doctrines de Herbart. On [a] peine à classer ce philosophe parmi le[s] idéalistes ou les réalistes. Est-il empiriste lui qui reproche à Kant de discréditer [la] théologie, et qui construit *a priori* [les] lois de la vie? Il n'a point su mettre dan[s] son système l'unité de son travail int[é]rieur.

M. Egger s'attache à la psychologie [de] Herbart, où il reconnaît quelques-unes [de] ses propres idées. Les concepts d'opp[o]sition, d'arrêt, de fusion, lui semblen[t] obscurs. Y a-t-il *opposition* entre toute[s] représentations différentes, entre le roug[e] et le bleu, le rouge et l'amer? pourtan[t] bien des sensations différentes peuven[t] coexister dans l'espace, quoi qu'en dis[e] Herbart, qui réduit la simultanéité à un[e] succession. — La théorie de l'*arrêt* es[t] abstraite, non psychologique. — La succes[s]sion des états de conscience n'étant pa[s] posée au début, ne peut être, plus tard[,] construite. Avant l'idée de succession, [il] faut bien une conscience du successif. L[e] temps est dès le début de l'expérience [un] chemin d'où nous ne sortons pas. Si l'e[n]fant a l'idée d'espace avant l'idée de temps[,] il a bien aussi celle des *autres* ayant ce[lle] du *Moi*. Mais pour la conscience indistinc[te] il n'en va pas de même. Herbart commen[ce] par saper la base de la psychologie, qu'[il] ensuite à la rétablir.

Herbart a eu le mérite de fonder, [au] lieu de la psychologie des facultés, [la] psychologie générale, mais sur une ba[se] trop étroite. Il a fait des sentiments [des] épiphénomènes des sensations, et de [la] volonté un mode du désir. Mais, mal[gré] ses scrupules scientifiques, il réalise [un] phénomène inconscient sous le nom [de] tendance. C'est que les catégories [du] langage, produits des catégories intel[lec]tuelles, nous obligent, pour nous fa[ire] écouter et nous entendre nous-même, [à] commencer toute phrase par un s[ujet] actif. Après avoir défini la possibi[lité] l'habitude, etc., nous les réalisons com[me] des forces. — *M. Mauxion* pense que c[ette] considération des forces est nécessair[e] pour déterminer mathématiquement [la] reproduction des phénomènes. Il croit en effet, contre M. Egger, à la possibilité abstraite, sinon à l'application immédiate du calcul en psychologie.

La Faculté déclare M. Mauxion digne du titre de docteur, avec la mention : *Hon[o]rable*.

Boulgommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA PHILOSOPHIE DE CHARLES SECRÉTAN

Conférence faite à la Société d'Étudiants protestants le 23 Mars 1895.

Si jamais fut à sa place le célèbre mot de Pascal : « On s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme », c'est quand il s'agit de Charles Secrétan. Et la nature particulièrement élevée, généreuse, droite, sincère et délicate de la personne vérifie excellemment la remarque, jointe à ce mot par Pascal, qu'on est ravi à cette découverte. C'est donc une tâche quelque peu factice et ingrate, de considérer l'œuvre plutôt que l'homme, ainsi que m'y obligent et ma profession et la fâcheuse circonstance de n'avoir guère connu Secrétan que par ses livres. Mais je me console en songeant que, chez un tel écrivain, l'œuvre, c'est encore l'homme, et que, d'ailleurs, d'autres, plus favorisés, vont nous faire pénétrer jusqu'au foyer même, dont je ne puis, quant à moi, apercevoir que le rayonnement.

I

A l'œuvre de penseur et d'apôtre à laquelle il consacra sa vie, Secrétan apporte tout d'abord de profondes dispositions religieuses et morales. Le devoir, la foi, la responsabilité, le péché et le salut sont pour lui des réalités vivantes. Mais, en même temps, il a un besoin très sincère et très vif de comprendre, de raisonner, de philosopher. Au cœur lui-même il veut demander ses raisons; et, s'il y a des mystères dans les choses, il veut, rationnellement, en découvrir la source. Il était donc comme prédisposé à accueillir cette philosophie dite mystique, qui, chez ses grands représentants, avait cherché

à comprendre comment l'être tel qu'il nous est donné, avec ses bornes et ses dissonances, peut dériver, comme d'un principe infini et excellent, de la personnalité et de l'action parfaites. Aussi le voyons-nous, étudiant à Munich en 1836, s'attacher à Schelling, alors tout entier à l'élaboration de sa philosophie positive où doivent s'absorber les religions, et à Baader, en qui revivaient, mêlangées d'éléments kantiens et fichtéens, les belles spéculations mystiques et théosophiques de Bœhme et de Saint-Martin.

Promptement mûri par la réflexion et l'étude, Secrétan trouve et arrête, dès la publication de sa *Philosophie de Leibnitz* en 1840, c'est-à-dire à l'âge de vingt-deux ans, la formule définitive du problème qui sera le centre de ses recherches : Comment concevoir le monde de notre expérience comme un produit de Dieu? En d'autres termes : Le premier principe des choses est-il une personnalité libre et sainte? et l'univers, tel qu'il nous est donné, peut-il s'expliquer par l'action d'un tel principe? Bien compris, ce problème n'est autre que celui de la démonstration du christianisme. Car le christianisme se trouve justifié, si le principe qu'il pose, fondé en raison, est seul en mesure de fournir l'explication des faits essentiels de la nature.

C'est ce programme que doit réaliser la *Philosophie de la liberté*, publiée en 1848-1849, premier grand ouvrage de Secrétan. A la question du premier principe répond la célèbre construction où l'on n'a vu parfois qu'une réminiscence de la dialectique allemande, et que Secrétan lui-même, à la fin de sa vie, semblait avoir oubliée, mais dans laquelle nous louerons, selon la déclaration même qui l'accompagne, un sincère et puissant effort pour comprendre, par la raison, ce que l'on croit par la foi et sous la dictée de la conscience. Certes, estime Secrétan, le fait de l'obligation nous dit assez qu'il existe une personne suprême, législateur et juge, envers qui nous sommes obligés. Mais pour avoir de cette vérité l'intelligence et non pas seulement la certitude, il nous la faut considérer au point de vue métaphysique.

La construction de la personnalité divine peut se résumer de la manière suivante. A la raison est inhérente la notion de l'absolu. L'absolu doit exister et être lui-même cause de son existence, c'est-à-dire substance. En second lieu, il doit être, non quelque chose de donné, d'immobile et de mort, comme serait une substance qui ne serait que substance. Il doit être cause de la substance où il se réalise, c'est-à-dire vie. Cette vie, à son tour, ne peut être une

force aveugle, agissant au hasard : elle doit avoir une loi, et de cette loi l'absolu doit être l'auteur; c'est dire qu'il doit être esprit. Enfin la pensée n'est pas un *fatum* qui s'impose à lui. Il est cause de sa spiritualité même, c'est-à-dire liberté. Ainsi s'établit et se définit la nature du premier principe.

Mais de ce principe peut-on tirer le monde tel qu'il apparaît du point de vue chrétien? Il faut ici faire une distinction. On ne saurait, par la seule raison, trouver les concepts de création, de chute, de rédemption. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Descartes exige-t-il, pour admettre une opinion comme vraie, qu'elle ait été, de toutes pièces, créée par son esprit? Il consent qu'elle vienne du dehors, pourvu qu'il la puisse ajuster au niveau de la raison. Il vide, dit-il, sa corbeille de toutes les pommes qu'elle contenait, puis il y remet celles qu'il juge n'être point gâtées. Ainsi Secrétan estime que la religion a autant de droit que personne à nous offrir des explications des choses, et que, pour que ces explications deviennent philosophiques, il suffit qu'elles soient jugées par la raison suffisantes et nécessaires. Qui sait d'ailleurs s'il n'y a pas dans les choses une part de contingence? La nature même du premier principe, qui est une personne libre, autorise une telle hypothèse; et, s'il en était ainsi, comment exiger que la raison, à elle seule, fournît l'explication du monde?

Les problèmes qu'il s'agit de résoudre nous sont posés par l'expérience. En premier lieu, le monde existe, c'est là un fait qui enveloppe tous les autres. D'où vient son existence? A cette question, qui embarrasse la raison humaine, le christianisme répond par le mot de création. La raison proprement dite n'eût pu, par elle-même, trouver ce concept. Mais elle le juge très intelligible, dès qu'elle sait que le premier principe est absolue liberté. Une telle liberté peut créer. Il y a plus : si la création consiste à se diminuer pour le bien de la créature, à réaliser l'idée de l'amour, la création grandit encore la divinité, elle en achève la perfection. Dans le dogme de la création, la raison trouve l'explication qu'elle cherchait.

Observé de près dans sa nature, le monde nous révèle l'existence en lui d'un mal secret et radical. C'est un fait, que l'homme doit nécessairement lutter avec des penchants qui s'opposent à sa liberté. D'où viennent ces penchants mauvais? Il l'ignore. Il souffre d'un mal qu'il n'a pas commis. Et cette condition est celle de tous les hommes. Comment peut s'expliquer un pareil état de choses? Ici

encore le christianisme fournit une réponse : tous ces maux sont la suite du péché du premier homme. Or la raison, confrontant cette réponse avec l'idée du premier principe, n'a pas de peine à établir une coïncidence. L'acte du premier être est nécessairement un, et ainsi sa créature est foncièrement une. Un premier homme est le fonds commun de toute l'humanité. Ce premier homme a été créé libre, puisque la liberté est l'être même; et librement il a péché, il s'est voulu lui-même au lieu de vouloir Dieu. Plongeant tous par leurs racines dans ce premier homme, tous les hommes sont dépendants de lui et solidaires entre eux, quant aux suites de cette faute initiale. La chute est l'explication rationnelle du mal.

Mais le monde nous offre le spectacle d'un effort vers le mieux, du progrès poursuivi dans tous les domaines. De ce fait, quelle est la raison? Rédemption, dit le christianisme. Et ici encore la raison adhère. Car l'être bon qui a fait une créature libre n'a pu omettre la possibilité qu'elle péchât, ni manquer de lui ménager, si elle péchait, la possibilité d'une restauration. De là la grâce, de là le Christ, qui rétablit le rapport normal entre l'homme et Dieu, et auquel l'âme doit s'assimiler si elle veut rentrer dans l'ordre et y ramener la nature.

Enfin nous constatons que l'esprit, dans son rêve de paix et de bonheur, cherche à s'affranchir du temps et de l'espace sans y pouvoir réussir en ce monde. Qu'est-ce à dire, sinon que, comme l'enseigne le christianisme aux applaudissements de la raison, l'homme aspire après la vie éternelle, qui n'est autre que l'organisme absolu, l'unité par la liberté, dont l'idée est incluse dans la juste doctrine métaphysique de la création.

C'est ainsi que, dans la première période de sa spéculation philosophique, Secrétan justifie et explique rationnellement les principes du christianisme. Une seconde phase s'annonce dans les *Recherches de la méthode*, publiées en 1857, et s'achève dans les *Principes de la morale*, publiés en 1883. Secrétan relève les inconvénients, les contradictions des diverses méthodes communément employées, notamment de celles des sceptiques, des partisans de l'autorité religieuse, des rationalistes. Il partira, quant à lui, des données de la conscience morale. Là git pour l'homme le fondement de toute science. La conscience ne nous apprend pas quelle est la nature de Dieu : aussi bien nous est-il inutile de la connaître. En revanche, elle nous apprend ce qu'est Dieu par rapport à nous, ce qu'il veut de

nous; et cette science nous est nécessaire et suffisante. Secrétan juge désormais inutile la déduction du premier principe qu'il avait donnée dans sa *Philosophie de la Liberté*. Il considère que, dans cet ouvrage, il a surtout traité de la forme de la perfection et du devoir. Il en veut maintenant rechercher la matière et le contenu. C'est là, à vrai dire, ce qui est difficile à établir. Pour la forme de la loi, la conscience de l'obligation suffit. Quant à la religion, plus que jamais il la juge nécessaire. Mais il s'élèvera vers elle en partant de la morale : il ne la mettra plus au commencement. Dans l'ordre théologique il ne faut pas chercher la certitude proprement dite; ce qui convient à ce genre de vérités, c'est la croyance, ou persuasion intime que ne saurait donner la démonstration. La certitude, d'ailleurs, repose sur la croyance.

Trouver la formule concrète du devoir, tel fut l'objet essentiel du *Principe de la morale*. Secrétan y consulte la conscience morale et l'expérience, pour être sûr de se mouvoir dans la sphère du réel et du pratique. Le principe est toujours la liberté, qu'atteste le sentiment de la responsabilité. Mais, pour se rendre libre, que doit faire l'homme? Les conditions de son action nous seront enseignées par l'observation du monde où elle s'exerce. Or notre monde a pour caractère essentiel la solidarité des hommes entre eux. Sans doute, les hommes sont des individus, mais si étroitement liés, matériellement et moralement, que le tout qu'ils forment est réellement un. Dès lors, la règle morale doit s'énoncer ainsi : « Agis comme partie libre d'un tout solidaire ». Mais liberté et solidarité ne s'excluent-elles pas? Elles s'excluraient, si la liberté était cherchée dans le développement sans entraves de l'individu aux dépens des autres individus. Elles se concilieront, si, la solidarité étant de l'essence même de l'homme, la liberté de tous n'est qu'une seule et même liberté, à laquelle chacun participe d'autant plus qu'il se donne davantage aux autres. La solution réside donc dans l'amour, non dans l'amour physique, pour lequel autrui n'est qu'un instrument, non pas même dans l'amour humain proprement dit, qui se délecte du bonheur d'autrui, mais dans l'amour de bonté, qui se donne sans idée de retour. La charité est ainsi le principe de la morale. La justice, qui n'est que la limite de la charité, la suppose.

Ainsi comprise, la morale mène à la religion, car elle ordonne d'agir sur la nature. Par conséquent elle postule que la causalité

morale ait une efficacité physique. Mais comment cela se pourrait-il, si la volonté humaine n'avait ses racines dans la volonté divine elle-même? Et un tel rapport entre Dieu et l'homme n'est-il pas précisément ce qui constitue la religion? Les dogmes de la chute, de la restauration, de l'efficacité de la prière viennent naturellement se greffer sur la morale de la liberté solidaire.

Ayant ainsi établi et assuré sa doctrine en toutes ses parties, Secrétan, dans une troisième phase de développement, se proposa principalement de la propager et de la défendre, de la convertir en réalité. Les croyances qui ont mis l'ordre et la paix dans son âme, il attend d'elles qu'elles pacifient et régénèrent la société. Il publie en ce sens son troisième et dernier grand ouvrage : *La civilisation et la croyance*, 1887.

Il faut, estime-t-il, juger les doctrines, comme les arbres, d'après leurs fruits. La vérité ne saurait être mauvaise. Si nous observons l'état politique et économique de nos sociétés, nous trouvons qu'il présente des contradictions internes. Dans l'ordre politique, c'est l'impossibilité de concilier la liberté et la justice au sein d'une démocratie souveraine, à qui tout frein intérieur fait défaut. Dans l'ordre économique, c'est l'impossibilité de concilier la liberté des individus avec la justice distributive, laquelle veut que tout travailleur soit rémunéré selon son droit et que tout homme ait accès à la dignité humaine : ni le libéralisme économique, qui ignore les faibles, ni le collectivisme, qui fait des hommes les rouages d'une machine, ne sont capables d'assurer cette conciliation. D'où viennent ces maux? Ils sont ou causés ou entretenus par des doctrines telles que le déterminisme, l'athéisme et le matérialisme, pour qui les individus sont tout ou ne sont rien, pour qui les faits bruts sont immédiatement des principes. D'où viendra le remède? Il faut se garder et de nier le mal et de le croire fatal. Le mal, c'est le fait donné, c'est la réalité résultant de la chute. Le bien, c'est le principe, c'est le fond des choses, c'est le pouvoir aussi, puisque Dieu est liberté. Mais, pour participer à ce pouvoir, il faut que l'homme rétablisse son rapport normal avec Dieu par la charité. La solidarité des hommes en Jésus-Christ est ainsi la solution des questions politiques et sociales. Sous l'idée de cette solidarité, les hommes comprendront et aimeront la loi de division du travail et de diversité fonctionnelle qui préside à la vie de l'organisme social. Confiance mutuelle inspirée par les marques d'une charité sincère et active, dont les heureux

doivent prendre l'initiative, telle est la condition première de toute réforme sociale digne de ce nom.

L'œuvre de Secrétan est maintenant achevée. La liberté comme forme idéale de l'être, la solidarité comme fait : tels sont les deux termes, en apparence contradictoires, qu'il a d'abord conciliés dans son esprit par la morale de la charité et la religion de l'amour, pour s'efforcer ensuite, à l'aide de ces doctrines mêmes, de les concilier dans la vie des individus et des nations.

II

Combien l'étude des œuvres de Secrétan peut et doit être fructueuse, c'est ce qu'il serait superflu d'expliquer longuement. Elle offre tout d'abord, pour nous Français, cet intérêt particulier de nous initier, dans notre langue, à la spéculation des grands métaphysiciens de l'Allemagne. Non seulement la manière de Secrétan rappelle souvent, dans ses premiers ouvrages, la savante dialectique et l'approfondissement spéculatif de ses maîtres, mais il a donné, dans le premier volume de sa *Philosophie de la Liberté*, une lumineuse exposition des systèmes de Jacob Bœhme, de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. Sans doute il fait cette exposition à son point de vue, de manière à acheminer ces penseurs vers sa propre philosophie. Mais il les comprend comme un homme qui a puisé leurs doctrines aux sources mêmes, et il les explique en excellent langage.

Quant à sa doctrine personnelle, elle ne peut manquer d'intéresser celui que touche l'histoire de la pensée humaine. En un temps où la métaphysique était très délaissée et où le positivisme, le scepticisme ou le matérialisme prétendaient à la domination, Secrétan a représenté avec énergie et avec éclat la volonté qu'a l'esprit humain de persister à s'occuper des questions d'origine, de fin et de destinée. Le sixième et dernier volume du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte avait paru en 1842 ; le premier de la *Philosophie de la Liberté* parut en 1848. Et dans notre Université de France en particulier, nombreux sont ceux qui, directement ou indirectement, ont ressenti l'heureuse influence de Secrétan. Excitée par l'enseignement de M. Lachelier à l'École normale, lequel date de 1864, par les travaux de M. Ravaisson, de M. Vacherot, par l'enseignement

désormais très vivant de la Sorbonne, l'ardeur métaphysique des jeunes philosophes alla avec empressement vers des spéculations si propres à la satisfaire; et les leçons d'agrégation portèrent plus d'une fois la marque d'une réflexion fécondée par la lecture du philosophe de Lausanne. Je suis heureux de produire ici, à côté de mon propre témoignage, celui de plusieurs de mes camarades et amis, notamment de MM. Marion et Buisson, qui m'expriment, avec leur regret d'être retenus loin de nous, le souvenir reconnaissant qu'ils gardent au noble penseur et au vétéran de la libre pensée religieuse.

Et l'influence qu'a eue M. Secrétan à une heure critique, il est juste qu'il continue à l'exercer. Car en tout temps il est beau de penser avec droiture, scrupule et modestie, de viser haut et de tâcher à viser juste, de mettre en œuvre toutes les forces de l'âme, toutes les ressources dont elle dispose, pour répondre aux questions vitales, de pousser aussi loin que possible l'ambition de comprendre et de s'incliner en même temps devant ce qui nous dépasse, de se soumettre soi-même tout le premier au devoir que l'on a établi, de demander à la réflexion la certitude et à la certitude le moyen d'agir et de procurer le vrai bien de l'humanité.

Mais ce serait honorer imparfaitement la mémoire de notre philosophe que de nous borner à un éloge général de ses idées et de son caractère. Il ne voulait admettre que ce qu'il avait soumis à la rude épreuve de sa critique. Ainsi examinerons-nous avec une respectueuse liberté quelques parties essentielles de sa méthode et de sa doctrine, afin de nous y attacher à bon escient.

Nous avons dit qu'en lui l'homme et le penseur ne faisaient qu'un, et c'est là certes un trait qui d'abord impose le respect et l'admiration. Socrate, nous dit Platon, estimait que tout ce qu'il avait à demander aux dieux était contenu dans la prière suivante : « O dieux! donnez-moi la beauté intérieure de l'âme, et faites que chez moi le dehors soit d'accord avec le dedans! » Penser pour agir, vivre sa pensée, c'est le chef-d'œuvre de la sincérité et de la droiture. Songeons cependant aux conditions requises pour que cette unité de l'homme et du penseur soit réellement propice à la découverte de la vérité. Mme de Staël disait avec ironie : « On fait toujours la théorie de son talent »; et nous savons que Descartes, pour philosopher, s'appliquait à rompre toute attache de son entendement avec son imagination et ses sens, c'est-à-dire avec sa nature indivi-

duelle. Se prendre soi-même pour la mesure des choses est une disposition fort naturelle, mais il s'en faut que ce soit toujours une garantie de vérité pour le jugement. Exprimer par son œuvre sa personnalité peut être suffisant quand il s'agit de production artistique : encore faut il que cette personnalité ait quelque chose de remarquable et de grand. Dans l'ordre philosophique, il est nécessaire, pour que la personne ait le droit de se mêler à l'œuvre, qu'elle-même soit déjà une expression de la vérité, qu'elle porte en elle l'universel. Ainsi l'a entendu Aristote lorsqu'il a dit que l'homme vertueux est lui-même la règle et la mesure du bien : c'est de la raison réalisée en lui que son jugement tire toute sa valeur. Si donc nous devons toujours une estime singulière à quiconque réalise en conscience l'accord de ses pensées et de sa vie, nous mesurerons la valeur des pensées, issues du fonds de la personne, au degré de communion de cette personne avec l'universel. Si Secrétan a écrit beaucoup de choses vraies et bonnes, ce n'est pas seulement parce que dans ses écrits il a été lui-même, c'est parce qu'en puisant en soi il puisait dans le fonds commun de l'humanité.

Sa règle générale fut de subordonner la théorie à la pratique, de tenir le problème de la vérité pour solidaire du problème de la conduite, et de repousser a priori comme fausse toute doctrine dont les conséquences probables doivent être mauvaises pour l'individu et la société. Le témoignage de la conscience morale devint ainsi pour lui le critérium du vrai autant que du bien. Pour justifier cette doctrine, il semble tout d'abord qu'on puisse invoquer l'exemple de Kant. Mais c'est là une illusion. Kant ne pose pas en principe la suprématie de la raison pratique : il y aboutit. Il commence par examiner, à un point de vue tout à fait général, les conditions de la science; et c'est parce que cet examen l'a conduit à admettre la possibilité théorique d'un ordre pratique distinct, qu'il procède à la détermination de cette nouvelle catégorie de vérités, et cela, en se renfermant scrupuleusement dans les limites qu'a marquées la critique de la faculté de connaître. Nul doute qu'il ne faille procéder de la sorte, si l'on veut que le devoir devienne une chose vraie, et que la suprématie qu'on lui attribue soit plus que l'expression d'une volonté. Malgré qu'il en ait, le philosophe doit se dédoubler; et, au moment où il conçoit que son premier devoir est de croire au devoir, il ne doit considérer ce principe que comme une donnée de la conscience, qu'il confrontera avec ses autres connaissances. Les faits

moraux et les faits scientifiques sont tout d'abord sur la même ligne aux yeux de l'homme qui se propose de connaître et de démontrer; et ce n'est qu'à la suite d'une critique impartiale des uns comme des autres, qu'il pourra élever ceux-ci au-dessus de ceux-là. Il le faut reconnaître : nous ne savons pas a priori si le vrai et le bon coïncident, ni même si l'un nous est plus directement connaissable que l'autre. La recherche de la vérité veut être pratiquée sans aucune idée préconçue.

En ce qui concerne spécialement la morale et la religion, la méthode de Secrétan est l'appel à l'expérience personnelle, à la vie, aux réalités concrètes de la conscience. Nous expérimentons le caractère positif du mal. La conversion est un fait qui porte en lui tous les principes essentiels de la religion. Les doctrines qui ont mis dans mon âme l'ordre et la paix, je les juge propres à pacifier de même mes semblables et la société. Que penser de ce point de vue? Il est clair que l'observation de soi-même et l'expérience personnelle fournissent à une âme délicate et à un philosophe pénétrant des données infiniment précieuses, que rien ne saurait remplacer. Mais quelle est la signification et la valeur de ces données, voilà ce qui ne se peut déterminer sans une critique sévère. La conscience n'est pas à l'abri des influences. Elle rend des témoignages divers dans les divers milieux où elle se développe. Il n'est même pas inconcevable que l'on modèle une conscience, et qu'on lui donne une forme artificielle. Non seulement les discours, les exemples, l'histoire habilement maniée, les traditions, la manière de présenter les choses peuvent beaucoup en ce sens; mais on dispose d'un moyen très simple et très puissant pour faire une conscience, c'est d'habituer l'enfant à accomplir les actes et à prononcer les paroles qui correspondent aux convictions que l'on a en vue. Grâce aux lois d'association inhérentes à notre nature même, les habitudes de la volonté se traduisent dans la conscience en sentiments et en principes; et finalement, avec une sincérité parfaite, on pense comme on agit, et on croit agir parce qu'on pense. Quelle valeur aura dans ce cas le témoignage de la conscience? Et qui peut nier que les circonstances, les hasards de la situation et des influences ne puissent avoir naturellement des effets analogues à ceux du dressage artificiel? D'une manière générale, les données de la concience sont des phénomènes complexes, où le contingent et l'accidentel se mêlent au naturel et au spontané. Et réussit-on à dégager le témoignage vraiment primitif, le

philosophe ne s'y pourrait fier sans critique. Spinoza ne soutenait-il pas que la conscience n'est qu'une machine à fausser la vérité, et à faire apparaître les causes efficientes comme causes finales, la nécessité comme libre arbitre? La possibilité même d'une théorie semblable chez un profond penseur montre assez avec quelle circonspection il faut user des données de la conscience. Si elles fournissent les matériaux de la science morale, c'est peut-être comme les sens fournissent ceux de la science physique, en présentant les problèmes, mais non les solutions : car quoi de plus éloigné des données des sens que les formules mathématiques qui, selon la science, en expriment le contenu vrai?

Dans les matières philosophiques proprement dites, Secrétan se préoccupe d'adopter une méthode qui mène à la connaissance de l'être même et non pas seulement à l'accord entre nos idées. Il reproche aux néo-criticistes de croire que tout est dit quand on a évité la contradiction interne. Sans doute, du moment qu'on définit la causalité la succession réglée, il n'est plus contradictoire que les choses aient eu un commencement absolu et soient sans cause. La proposition n'en reste pas moins dure, et il est à craindre qu'on n'ait laissé échapper la réalité, pour le vain plaisir de fermer la bouche à l'adversaire. Qui nous dit qu'il n'y a pas dans les choses un élément supra-logique, et que nos concepts ne sont pas incomplets par quelque endroit? S'il en était ainsi, la vraie méthode ne serait pas la préoccupation exclusive d'apercevoir et de lever des contradictions, mais l'effort pour recueillir et concilier tous les éléments de vérité que nous pouvons découvrir. D'ailleurs, pour éviter la contradiction, ne suffit-il pas le plus souvent de subordonner ce qu'une logique pointilleuse considère comme incompatible ? Tels l'infini et le fini. Toutes ces vues de Secrétan sont très dignes d'attention. Non seulement Leibnitz, mais Descartes est ici avec lui. Car Descartes ne voulait pas qu'on posât d'abord la question des rapports et de la compatibilité : il croyait que l'entendement fini de l'homme doit diviser les difficultés, et considérer séparément les parties avant de les relier entre elles. Son Dieu est, en un sens, maître de la contradiction. On aurait tort, selon lui, de douter de ce qu'on aperçoit clairement, parce qu'on ne comprend pas telle autre chose qui peut être incompréhensible de sa nature. Et, de fait, les contradictions qu'il est facile de relever dans tout système de métaphysique, et dont les théories mêmes de la science positive sont loin d'être

exemptes, existent surtout entre nos concepts, symboles factices que nous substituons aux choses pour essayer de les étreindre. Un danger de contradiction nous est un avertissement de les élargir, tandis que l'absolue exactitude nous les fait croire définitifs et nous emprisonne dans une scolastique. Ce qu'il faut dire, semble-t-il, c'est que ni la non-contradiction ni telle ou telle loi de conciliation, ni tel autre principe unique que l'on mettra en avant ne peut suffire à nous faire discerner la vérité. Le problème est complexe; et il nous faut faire appel à toutes nos ressources pour le résoudre. Nous nous appuierons tour à tour sur les faits externes et internes, sur le principe de contradiction, sur l'évidence ou conformité aux lois de la raison, sur l'accord des intelligences, sur les résultats de la science, sur les inférences naturelles; et c'est en confrontant les indications obtenues à ces points de vue divers, que nous obtiendrons des connaissances éprouvées et confirmées autant qu'il se peut.

Il semble d'ailleurs qu'il y ait, à cet égard, une différence à faire entre l'ordre théorique et l'ordre pratique. Dans la recherche de la science, ou prise de possession des choses par l'intelligence humaine, l'absence de contradiction, si elle n'est pas l'unique critérium, est nécessairement la fin idéale que l'homme poursuit. Des éléments confus et contradictoires lui sont donnés : c'est en les rendant cohérents et logiques qu'il se les assimile. Dans l'ordre de l'action, c'est en quelque façon le contraire qui a lieu. Des principes et systèmes divers s'offrent à nous, dont chacun en lui-même est homogène et cohérent. L'homme entêté de logique s'y enferme avec confiance et jouit de l'unité de sa conduite. Mais si les autres font de même en partant de principes contraires, les hommes sont condamnés à s'ignorer ou à se combattre. Le sens pratique a un tout autre idéal. Il veut faire droit à tout ce qui est juste, il cherche à rapprocher, concilier, réunir des conditions qui d'abord apparaissaient comme contraires et incompatibles. Et à mesure que l'humanité avance, à mesure se multiplient et se diversifient les intérêts qu'il lui faut ainsi mettre d'accord. L'Athénien n'avait guère qu'à être citoyen. Le moderne doit compter avec la famille, la patrie, l'humanité, avec la liberté et l'autorité, avec la science, la morale, la religion, les questions sociales. Et la conduite la plus belle est celle qui sacrifie le moins d'intérêts et fait le moins de victimes. C'est à l'action qu'il appartient de réaliser l'œuvre que Cléanthe attribuait à Jupiter : faire d'un nombre

impair un nombre pair, rendre harmonieuses les choses discordantes, changer la haine en amitié.

Si la méthode de Secrétan fournit de précieuses directions, les idées maîtresses de sa doctrine ne sont pas moins à méditer pour quiconque se pose les problèmes métaphysiques. On peut les ramener à trois : liberté, solidarité et conciliation de ces deux principes dans l'idée religieuse.

La liberté, selon Secrétan, nous est suffisamment attestée par le sentiment universel de la responsabilité, lequel implique la croyance à l'obligation morale. Cette démonstration nous paraît trop sommaire. Non seulement au point de vue métaphysique, comme l'avait bien vu Secrétan dans la première période de son développement philosophique, non seulement au point de vue psychologique, d'après lequel ce qui nous paraît simple pourrait n'être que dérivé et contingent, mais au point de vue scientifique en particulier, la possibilité et la réalité d'une action libre doivent être discutées. Il nous est impossible, aujourd'hui que la science de la nature n'est plus une métaphysique seconde, incertaine comme son objet mélangé de non-être, mais bien la connaissance la moins contestée que nous possédions, de manquer à lui demander si elle laisse une place aux réalités morales dont la conscience nous suggère l'idée. Il nous faut faire pour la science ce que fit Kant pour la raison théorique, et, par une analyse impartiale de ses résultats, chercher en quel sens et dans quelle mesure elle admet à côté d'elle une métaphysique de la liberté.

Quant à l'idée même que Secrétan se fait de cette liberté, elle nous semble particulièrement utile à méditer. Secrétan distingue liberté et libre arbitre; et tandis que celui-ci, selon lui, peut subsister sans celle-là, sans libre arbitre il ne saurait y voir de véritable liberté. Cette vue est très importante. Spinoza a donné un mémorable exemple de la liberté conçue comme dépourvue, comme exclusive de tout libre arbitre. Réussit-il vraiment à démontrer ce qu'il annonce? Est-il bien certain que les mots de valeur morale, de perfection, d'indépendance conservent une signification dans un système d'absolue nécessité? Et d'autre part le libre arbitre est-il, en fait, aussi complètement éliminé des systèmes de nécessité que le prétendent leurs auteurs? Spinoza a-t-il vraiment démontré que c'est en vertu de la nécessité toute seule que le sage s'élève de la complète ignorance et servitude à la conscience de soi, de Dieu et des choses, par où il

acquiert la liberté et la paix? Objet, déclare-t-il, bien difficile à poursuivre et de bien grand labeur : l'existence du libre arbitre ne rendrait-elle pas plus concevable que l'homme y vise et en puisse approcher?

C'est encore un grand mérite de Secrétan d'avoir généralisé le problème de la liberté, en le posant, non seulement pour l'homme, mais pour tout ce qui est ou peut être. A priori il est invraisemblable que l'homme ait une faculté si considérable, dont les autres êtres seraient absolument dépourvus. Ne constituerait-il pas alors, au sein de la nature, un monde surnaturel? La science montre de plus en plus qu'entre l'homme et les êtres inférieurs on ne saurait creuser de fossé infranchissable, mais qu'il faut accorder, dans l'échelle des êtres, la supériorité avec la continuité. Or Secrétan, par sa doctrine de la liberté essence commune de l'être, nous fournit une conception homogène de l'univers conforme aux vues de la raison et aux inductions de la science.

Non moins remarquable est la doctrine de notre philosophe sur la solidarité. Elle aboutit à une distinction d'un intérêt capital entre la notion d'individu et la notion de personne. Trop souvent on a confondu ces deux notions, ou on ne les a distinguées que par le degré. Secrétan nous fait voir que, sans être incompatibles, elles présentent une différence de nature. L'individualité est jalouse, envahissante et despote : à la développer pour elle-même, on froisse de plus en plus les autres hommes, et l'on s'éloigne de la vraie personnalité. Pour devenir une personne, il faut au contraire prendre pour règle de ses actions l'idée de la solidarité humaine, agir, non pour soi, mais pour autrui, chercher la réalisation de sa nature dans le dévouement et le don de soi-même. Car la source de toute personnalité est en Dieu même, et c'est en nous aimant les uns les autres que nous aimons Dieu et participons à son essence. Qu'on cesse donc de nous présenter la liberté individuelle comme la fin où nous devons tendre. Liberté individuelle est une contradiction dans les termes. C'est l'égoïsme, usurpant un nom sacré. Nul n'a le droit ni la possibilité d'être libre tout seul. Liberté et solidarité se supposent réciproquement.

Mais Secrétan n'a-t-il pas vu encore avec justesse qu'une telle maxime nous fait franchir les bornes de la morale proprement dite et nous introduit dans ce qu'on appelle la religion? Comment se réalisera ce sacrifice de l'individu à la vraie personnalité, cette conciliation de deux termes en apparence contradictoires? En non

l'égoïsme parle despotiquement, et c'est la chute. La lutte pour la vie semble être pour la société la loi de nature, et c'est le mal. Le progrès moral ne peut se faire tout seul, mais exige l'intervention de forces morales et demeure contingent : c'est ce que la religion appelle grâce et rédemption. De tout temps on a fait appel à la religion pour soulever l'individu et le faire tendre au bien commun. La cité antique, à laquelle se devaient les citoyens, était divine. Rome s'appelait la déesse de la terre et des nations. Pour nous-mêmes, la patrie est un objet de foi et un objet de culte. Partout où il est ordonné à l'homme de vivre pour le tout dont il fait partie, d'accepter et d'aimer la fonction qu'il y exerce, de se donner pour la communauté, il faut, pour que le devoir soit accepté et réalisable, que ce tout soit à ses yeux un être véritable, meilleur et plus précieux que les individus, et il faut que l'homme trouve quelque part la force de se dépasser et de se donner. D'où viennent ces croyances? D'où vient cette force? C'est la question à laquelle, en définitive, personne ne peut répondre, et que Secrétan juge résolue par la religion chrétienne. L'union avec un Dieu libre et bon, source commune de tous les êtres, est pour lui l'âme de la foi et du dévouement. Le temps paraît loin encore où il sera possible, soit de se passer du dévouement, soit de le susciter par des raisons tirées des faits tout seuls.

Que penser en définitive de l'œuvre de Secrétan?

Rousseau a dit : l'homme qui médite est un animal dépravé. Le mot est dur, mais n'est pas dénué de sens. La vie et même la science se passent de la philosophie. Ni Franklin, ni Newton lui-même ne furent de grands métaphysiciens. La nature, déjà, porte en elle-même une puissance organisatrice et réparatrice, comme disaient les Grecs; et à se confier à elle ou à la Providence, on a chance d'éviter les grosses erreurs. La méditation, au contraire, engendre les systèmes, les vues exclusives et artificielles, et nous met en danger d'aboutir aux pires folies, comme un mathématicien parti d'un faux principe. Pourtant nous devons méditer, puisque la pensée, comme dit Pascal, est ce qui fait notre dignité. Que faut-il donc pour que notre méditation soit saine et bienfaisante? Il faut réunir deux conditions : premièrement penser avec probité, en second lieu nous mettre constamment, par l'observation et par l'action, en contact immédiat avec le réel. Faute de satisfaire à la première condition, on n'est qu'un virtuose sans consistance. Faute de remplir la seconde, on risque de s'enfermer dans une expérience étroite, de se complaire dans une

science de formules et de mots. A celui qui satisfait à l'une et à l'autre il est donné de réunir les deux éléments de la certitude, la conviction du sujet et l'universalité de l'objet. Charles Secrétan a pensé avec la probité la plus scrupuleuse que l'on puisse concevoir : la vérité lui a été littéralement sacrée. De plus en plus aussi, à mesure qu'il avançait dans la carrière, il a tout fait pour saisir le réel. Non seulement il a confronté ses doctrines avec celles des autres, mais il a observé les hommes de toutes les conditions, il est entré dans le détail de leurs souffrances et de leurs pensées, il a eu à cœur de voir, de toucher, de sentir, de vivre en quelque sorte les choses qu'il voulait connaître. Il a réalisé, autant qu'il était en lui, les conditions d'une recherche fructueuse. Peu importe que tel ou tel détail de son œuvre reste au-dessous de l'idéal qu'il avait rêvé : il est de ceux pour qui fut prononcée la grande parole : « Et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira. »

Émile Boutroux.

DES AXIOMES MATÉMATIQUES

1. Les logiciens entendent habituellement par *axiome mathématique* une proposition nécessaire, évidente par elle-même, et énonçant un rapport entre des grandeurs d'espèce indéterminée. D'après cette définition, les propositions formulées dans les axiomes doivent être applicables à toute espèce de grandeur, en même temps que leur évidence générale doit s'imposer à l'esprit antérieurement à toute spécification.

Euclide place au début de sa Géométrie une liste de douze propositions, qu'il appelle *notions communes*, et qu'il admet comme évidentes. De ces douze propositions, les huitième, dixième, onzième et douzième sont de nature exclusivement géométrique, et ne peuvent, en conséquence, être considérées comme des axiomes. La neuvième, ainsi conçue : *Le tout est plus grand que la partie*, n'a, malgré son apparence de généralité, qu'une portée restreinte, et ne s'applique, par exemple, ni aux valeurs qualifiées (5, *infra*), ni aux valeurs imaginaires (7, *infra*) : on sait en effet, d'une part, que l'addition d'une valeur négative à une valeur qualifiée quelconque fournit une somme moindre que cette dernière, et, d'autre part, que les expressions « plus grand que », « plus petit que », ne sont, dans l'espèce imaginaire, susceptibles d'aucune définition.

Restent les sept premières propositions, dont voici les énoncés :

I. *Les grandeurs égales à une même grandeur sont égales entre elles.*

II. *Si à des grandeurs égales on ajoute des grandeurs égales, les sommes sont égales.*

III. *Si de grandeurs égales on retranche des grandeurs égales, les restes sont égaux.*

IV. *Si à des grandeurs inégales on ajoute des grandeurs égales, les sommes sont inégales.*

V. *Si de grandeurs inégales on retranche des grandeurs égales, les restes sont inégaux.*

VI. *Les grandeurs qui sont doubles d'une même grandeur sont égales entre elles.*

VII. *Les grandeurs qui sont les moitiés d'une même grandeur sont égales entre elles.*

Je me propose d'examiner, dans cette courte étude, ce qu'un mathématicien peut et doit penser des propositions ci-dessus, considérées en tant qu'axiomes.

2. Si l'on applique à des grandeurs d'espèce déterminée, mais non analytiques, un axiome quelconque, l'axiome I par exemple, il arrive toujours, à moins qu'on ne se borne à la considération d'objets très simples, que les termes figurant dans l'énoncé ne sont pas susceptibles d'une définition nette et précise. Ainsi, l'égalité de deux segments rectilignes se définit aisément par la possibilité de leur superposition; mais il semble, au contraire, tout à fait impraticable de formuler en une définition l'égalité de deux surfaces, de telle sorte que l'axiome I, appliqué à de pareilles grandeurs, n'est même pas susceptible d'une interprétation bien claire.

Cette obscurité, cette confusion, n'ont rien qui doive nous surprendre; il n'y a en effet, à proprement parler, d'autre science mathématique que l'Analyse, et toute science appliquée, sans même en excepter la Géométrie, doit, sous peine de demeurer inintelligible, être conçue comme un ensemble d'objets analytiques, auxquels s'adaptent, plus ou moins commodément, certaines illustrations physiques : telle est, du moins, l'idée que je me suis efforcé de mettre en lumière dans une étude publiée ici-même [1], et je crois l'avoir fait avec d'assez longs développements pour pouvoir me dispenser d'y revenir aujourd'hui. Le point de vue auquel je me suis placé est peu conforme, sans doute, à celui des géomètres grecs : pour quiconque néanmoins veut bien l'admettre, il ne saurait être question, dans l'étude des axiomes mathématiques, que des grandeurs d'espèce analytique.

1. *De l'Idée de Nombre considérée comme fondement des Sciences mathématiques* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1893).

Si, conformément à cette conclusion, on entend le mot *grandeur* dans le sens de *valeur* analytique, *quantité* analytique ou *nombre* (les trois expressions doivent être regardées comme synonymes), le caractère d'évidence immédiate et générale que l'on attribue d'ordinaire aux axiomes ne peut, à moins d'être illusoire, résulter d'autre chose que d'une définition du nombre antérieure à toute désignation de son espèce. Or, une pareille définition est tout à fait impossible : pour s'en convaincre, il suffit d'observer, comme nous le verrons plus loin, que les espèces analytiques forment une sorte d'échelle progressive où chacune occupe un rang déterminé, la définition d'une espèce quelconque impliquant essentiellement la connaissance des précédentes.

Il faut donc, de toute nécessité, que l'examen de chaque axiome soit fait séparément dans chaque espèce.

3. La question étant ainsi posée, efforçons-nous de définir nettement les espèces.

En ce qui concerne le nombre entier, j'estime, comme M. Ballue [1], qu'on ne peut en établir la notion sans faire appel à l'expérience. Me plaçant à ce point de vue, j'imagine tout d'abord une suite, prolongée aussi loin qu'on le voudra, de symboles tous dissemblables

1, 2, 3, 4,..

Considérant, d'autre part, une collection d'objets distincts, j'en retire par la pensée un objet quelconque, et je dis 1 ; puis, de la collection restante, un objet quelconque, et je dis 2; puis, de cette nouvelle collection, un objet quelconque, et je dis 3; et je continue ainsi jusqu'à épuisement des objets. Or, l'expérience permet de constater que, pour une même collection, le symbole correspondant au dernier objet est toujours le même, de quelque manière qu'on effectue l'opération précédente : il peut donc servir de mesure à la pluralité des objets contenus dans cette collection [2].

On appelle *nombres entiers* les symboles à l'aide desquels se mesurent ainsi les pluralités. Si loin que la suite en ait été prolongée,

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1894, p. 317 et suiv.

2. « Quelle que soit, dit M. Ballue, la manière dont on compte les objets, pourvu qu'aucun ne soit oublié ni compté deux fois, on trouve toujours le même nombre. » Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1894, p. 318.

on peut toujours imaginer qu'elle le soit davantage encore; en d'autres termes, la suite des nombres entiers est illimitée.

Deux nombres entiers sont dits *égaux* ou *inégaux*, suivant qu'ils sont ou non IDENTIQUES l'un à l'autre.

De deux entiers inégaux, celui qui occupe dans la suite des nombres le rang le moins éloigné est, par définition, le *plus petit*; celui qui occupe le rang le plus éloigné est le *plus grand*. Il résulte alors d'une simple intuition physique que si un premier entier est supérieur à un deuxième, et celui-ci supérieur à un troisième, le premier est supérieur au troisième [1].

Considérons actuellement divers entiers donnés, et à chacun d'eux faisons correspondre une collection d'objets dont la pluralité se trouve mesurée par le nombre entier dont il s'agit; puis, réunissons par la pensée ces diverses collections en une seule, dont nous mesurerons finalement la pluralité : ici comme plus haut, il est aisé de constater par expérience que l'entier résultant ne dépend d'aucune des circonstances variables de l'opération, et l'on convient de dire qu'il est la *somme* des entiers donnés.

Il résulte du texte même de cette définition qu'une somme de plusieurs entiers est indépendante de l'ordre dans lequel on les considère. D'un autre côté, elle ne change pas non plus, comme nous allons le voir, lorsqu'on remplace quelques-uns des entiers donnés par leur somme effectuée. Supposons, par exemple, qu'il s'agisse d'établir l'identité

$$3 + 7 + 4 + 6 + 5 = (3 + 7 + 4) + 6 + 5.$$

Il faut, pour évaluer le premier membre de la relation ci-dessus, considérer cinq collections dont les pluralités soient respectivement mesurées par les entiers 3, 7, 4, 6, 5, les réunir par la pensée en une seule, puis mesurer la pluralité de cette collection unique. Or, pour réunir par la pensée les cinq collections dont il s'agit, on peut commencer par réunir entre elles les trois premières; la collection résultante, dont la pluralité se trouve, en vertu de nos définitions, mesurée par la somme $3 + 7 + 4$, devra être à son tour réunie aux deux collections restantes, et en mesurant finalement la pluralité de

1. Je rappelle que les expressions « égal à », « inégal à », « plus grand que », « plus petit que », se remplacent dans l'écriture algébrique par les signes abréviatifs $=$, $\neq$, $>$, $<$.

la collection ainsi obtenue, on tombera, toujours en vertu de nos définitions, sur le second membre de la relation à démontrer.

Le *produit* de deux entiers a, b, considérés dans l'ordre a, b, est la somme de b nombres égaux à a. Le *produit* de plusieurs entiers a, b, c, d,..., considérés dans l'ordre a, b, c, d,... est le résultat final auquel conduisent les multiplications successives

$$\begin{aligned} &a \times b, \\ &(a \times b) \times c, \\ &[(a \times b) \times c] \times d, \\ &\ldots\ldots\ldots\ldots, \end{aligned}$$

effectuées jusqu'à épuisement des entiers donnés.

En s'appuyant exclusivement sur la définition de la multiplication, sur les propriétés de l'addition, et sur ce fait manifeste que l'entier n précède immédiatement $n + 1$, on peut, comme l'a fait récemment M. Poincaré [1], établir par des raisonnements en forme les diverses propriétés de la multiplication, celles, notamment, qui se rapportent à l'interversion et au groupement des facteurs d'un produit.

Outre les nombres 1, 2, 3, 4,... on en considère un autre, 0, au sujet duquel on convient : 1° que tout terme 0 doit être négligé dans l'évaluation d'une somme, et qu'une somme exclusivement composée de termes 0 est elle-même 0; 2° qu'un produit est 0 s'il contient le facteur 0; 3° que 0 est inférieur à tout autre nombre entier. — Il va sans dire que les propriétés de l'addition et de la multipli-

1. *Sur la nature du raisonnement mathématique* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1894, p. 377 et 378).

Observons à cet égard que les formules

$$\begin{aligned} a \times 1 &= a, \\ a \times (b + 1) &= (a \times b) + a, \end{aligned}$$

à l'aide desquelles M. Poincaré définit la multiplication, se déduisent très simplement de la définition posée ci-dessus. Celle-ci donne en effet

$$a \times 1 = a,$$

et

$$a \times (b + 1) = a + a + \ldots + a + a,$$

le second nombre de cette dernière relation comprenant $b + 1$ termes. On en déduit, en vertu des propriétés de l'addition,

$$a \times (b + 1) = (a + a + \ldots + a) + a;$$

comme b précède immédiatement $b + 1$, la parenthèse $(a + a + \ldots + a)$ comprend b termes, et il vient, en appliquant notre définition,

$$a \times (b + 1) = (a \times b) + a.$$

cation subsistent après l'adjonction de ce nouvel entier à la suite 1, 2, 3, 4,....

La soustraction et la division des nombres entiers se définissent comme les opérations respectivement inverses de l'addition et de la multiplication. Retrancher d'un nombre donné un autre nombre donné, c'est trouver un troisième nombre qui, ajouté au second, régénère le premier. Diviser un nombre donné par un autre nombre donné, c'est trouver un troisième nombre qui, multiplié par le second, régénère le premier.

4. Le nombre entier n'est, comme on sait, que la forme la plus simple de l'idée analytique de grandeur. J'ai déjà donné, au début de mon mémoire *Sur l'Idée de Nombre* [1], un aperçu rapide des généralisations successives que l'Analyse fait subir à cette idée, et résumé, avec diverses modifications, les théories professées à cet égard par M. Méray ; je crains toutefois que mes explications n'aient pas été suffisamment claires, et j'ai même eu la preuve que certains points un peu délicats ont dû n'être qu'imparfaitement compris d'un assez grand nombre de lecteurs. Ainsi, l'article de M. Ballue auquel j'ai fait allusion plus haut contient la phrase suivante : « .... Un nombre entier n'est, par définition, supposé égal qu'à lui-même; le même principe n'est pas adopté pour les nombres généralisés [2].... » Telle n'est pas ma manière de voir, et j'estime au contraire qu'un nombre, quelle que soit son espèce, n'est jamais égal qu'à lui-même; comme il est indispensable, pour l'objet de notre étude actuelle, que cette question soit complétement éclaircie, je demande la permission d'y revenir, afin de dissiper tout malentendu.

Nous nommerons *expression fractionnaire* la simple association, dans un ordre déterminé, de deux entiers, dont le premier s'appelle *numérateur*, et le second, essentiellement différent de zéro, *dénominateur*. L'expression fractionnaire qui a pour numérateur l'entier n et pour dénominateur l'entier d sera désignée par le symbole

$$\{ n, d \}.$$

Nous conviendrons de dire que deux expressions fractionnaires

$$\{ n', d' \}, \{ n'', d'' \}$$

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1893.
2. *Ibid.*, mai 1894, p. 327.

jouissent l'une par rapport à l'autre de la propriété (α), si les deux multiplications

$$n' d'', n'' d',$$

dans chacune desquelles l'ordre des facteurs est indifférent, donnent pour résultat le même entier.

Cela posé, on établit sans peine la proposition suivante : *Les diverses expressions fractionnaires se partagent en une infinité de groupes contenant chacun une infinité d'expressions, et tels : 1° que deux expressions fractionnaires appartenant à un même groupe, ou, comme cas particulier, identiques entre elles, jouissent l'une par rapport à l'autre de la propriété* (α); *2° que deux expressions fractionnaires appartenant à deux groupes différents ne jouissent pas l'une par rapport à l'autre de la propriété* (α). On attribue alors, par convention, une valeur UNIQUE, dite *fractionnaire*, à toutes les expressions contenues dans un même groupe, et les valeurs fractionnaires qui correspondent à deux groupes distincts sont, également par convention, considérées comme distinctes.

Deux nombres fractionnaires (je dis *nombres fractionnaires* et non *expressions fractionnaires*) sont dits *égaux* ou *inégaux*, suivant qu'ils sont ou non IDENTIQUES l'un à l'autre.

Parmi les groupes d'expressions fractionnaires dont il vient d'être question, il en est un, remarquable entre tous, qui comprend, à l'exclusion de toute autre, les diverses expressions fractionnaires de numérateur 0. Nous désignerons par Δ la valeur fractionnaire correspondante.

Si l'on désigne par

$$G_1, G_2$$

les groupes correspondant à deux nombres fractionnaires non identiques, et si, dans ces groupes respectifs, on choisit à volonté deux expressions

$$\{ n_1, d_1 \}, \quad \{ n_2, d_2 \},$$

il est facile de se convaincre que le produit $n_1 d_2$, forcément différent du produit $n_2 d_1$, lui est ou constamment supérieur, ou constamment inférieur, indépendamment du choix opéré dans les groupes G_1, G_2 : suivant qu'on se trouvera placé dans l'un ou l'autre cas, on dira que la valeur commune des expressions du premier groupe est *supérieure* ou *inférieure* à la valeur commune des expressions du second.

On établit d'ailleurs fort aisément que, si une première valeur fractionnaire est supérieure à une deuxième, et celle-ci supérieure à une troisième, la première est supérieure à la troisième.

Pour définir l'addition des valeurs fractionnaires, on commence par résoudre le problème suivant : construire h expressions fractionnaires de même dénominateur dont les valeurs soient données. Cela fait, si l'on désigne par

$$\{p, k\}, \{q, k\}, \ldots\ldots, \{r, k\},$$

les h expressions fractionnaires dont l'ensemble constitue une solution quelconque du problème dont il s'agit, l'expression fractionnaire

$$\{(p + q + \ldots + r), k\},$$

déduite des précédentes par l'addition des numérateurs, varie, il est vrai, avec la solution considérée, mais garde une valeur constante, qui est, par définition même, la *somme* des valeurs proposées.

Si, des valeurs fractionnaires quelconques étant données, on en considère des expressions respectives quelconques

$$\{a, b\}, \{c, d\}, \ldots\ldots, \{l, m\},$$

l'expression fractionnaire

$$\{(a\,c\,\ldots\ldots\,l), (b\,d\,\ldots\ldots\,m)\},$$

déduite des précédentes par la multiplication des termes semblables, varie encore avec les expressions choisies pour les valeurs proposées, mais garde une valeur constante, qui est, par définition même, le *produit* des valeurs proposées.

La soustraction et la division des valeurs fractionnaires se définissent comme les opérations respectivement inverses de l'addition et de la multiplication.

5. Voici comment il convient de définir les quantités positives et négatives.

A toute valeur fractionnaire non identique à Δ (je dis *valeur fractionnaire* et non *expression fractionnaire*) on fait correspondre *deux* valeurs, que l'on qualifie l'une de *positive*, l'autre de *négative*; à la valeur Δ on fait correspondre *une seule* valeur, que l'on qualifie de

neutre; les diverses *valeurs qualifiées* ainsi obtenues sont, par convention, toutes distinctes entre elles.

Deux nombres qualifiés sont dits *égaux* ou *inégaux* suivant qu'ils sont ou non IDENTIQUES l'un à l'autre.

Deux valeurs qualifiées, l'une positive, l'autre négative, correspondant à une même *valeur absolue*, sont dites *opposées*; la valeur neutre est considérée comme étant son *opposée* à elle-même.

L'addition et la multiplication des valeurs qualifiées se définissent par des règles conventionnelles dans le détail desquelles il est inutile que nous entrions; la soustraction et la division sont les opérations respectivement inverses des précédentes.

En désignant par a, b deux quantités qualifiées quelconques, on établit sans peine que les différences $a-b$, $b-a$, résultats de soustractions toujours possibles, sont des quantités opposées, de valeur neutre ou non neutre, suivant que les valeurs qualifiées a, b sont ou non identiques : dans le cas où a, b ne sont pas identiques, la valeur a est dite *supérieure* ou *inférieure* à la valeur b, suivant que la différence $a-b$ est positive ou négative. On démontre aisément que, si une première valeur qualifiée est supérieure à une deuxième, et celle-ci supérieure à une troisième, la première est supérieure à la troisième.

6. Nous nommerons *expression infinitésimale* une valeur qualifiée variable dépendant de certains *indices*, c'est-à-dire de certains entiers indéterminés dont chacun peut varier arbitrairement à partir de telle ou telle valeur fixe qu'on lui assigne pour valeur minima [1].

Une expression infinitésimale $a_{m,n,\ldots}$ dépendant des indices m, n,.... sera dite *infiniment petite*, si à toute valeur positive ε on peut faire correspondre des entiers déterminés μ, ν,... tels, que les relations simultanées

$$m \geqslant \mu,\ n \geqslant \nu,\ldots.$$

entraînent comme conséquence nécessaire la relation

$$\text{val. abs. } a_{m,n,\ldots} < \text{val. abs. } \varepsilon.$$

1. Par exemple, le même terme d'une progression arithmétique ou géométrique dont le premier terme et la raison sont des valeurs qualifiées données, la somme des m premiers termes de cette progression, leur produit, etc., sont autant d'expressions infinitésimales dont chacune dépend de l'indice m. Souvent une expression infinitésimale dépend à la fois de plusieurs indices.

En d'autres termes, une expression infinitésimale est dite infiniment petite, si, à partir de valeurs suffisamment grandes de tous ses indices, sa valeur absolue reste constamment inférieure à celle d'une quantité positive donnée.

Nous conviendrons de dire que deux expressions infinitésimales

$$a_{m,\ldots,p,\ldots}, \quad b_{n,\ldots,p,\ldots},$$

pouvant avoir un certain nombre d'indices communs $p,\ldots$, *jouissent l'une par rapport à l'autre de la propriété* (β), si l'expression infinitésimale

$$a_{m,\ldots,p',\ldots} - b_{n,\ldots,p'',\ldots},$$

dépendant des indices $m,\ldots$, $n,\ldots$, $p',\ldots$, $p'',\ldots$, est infiniment petite.

Une expression infinitésimale jouissant par rapport à elle-même de la propriété (β) sera dite *convergente*. Telle est en particulier une expression infinitésimale infiniment petite.

Une expression infinitésimale non convergente sera dite *divergente*.

Il est aisé de prouver que si deux expressions infinitésimales jouissent l'une par rapport à l'autre de la propriété (β), chacune d'elles en jouit aussi par rapport à elle-même. En conséquence, une expression divergente ne peut jouir de la propriété (β) ni vis-à-vis d'elle-même, ni vis-à-vis d'aucune autre expression.

Cela posé, on établit sans difficulté la proposition suivante : *Les diverses expressions convergentes se partagent en une infinité de groupes, comprenant chacun une infinité d'expressions, et tels :* 1° *que deux expressions appartenant à un même groupe, ou, comme cas particulier, identiques entre elles, jouissent l'une par rapport à l'autre de la propriété* (β); 2° *que deux expressions appartenant à deux groupes différents ne jouissent pas l'une par rapport à l'autre de la propriété* (β). On attribue alors, par convention, une valeur UNIQUE, dite *infinitésimale*, à toutes les expressions contenues dans un même groupe, et les valeurs infinitésimales qui correspondent à deux groupes distincts sont, également par convention, considérées comme distinctes.

Deux nombres infinitésimaux (je dis *nombres infinitésimaux* et non *expressions infinitésimales*) sont dits *égaux* ou *inégaux*, suivant qu'ils sont ou non IDENTIQUES l'un à l'autre.

Parmi les groupes d'expressions infinitésimales dont il vient d'être

question, il en est un, remarquable entre tous, qui comprend, à l'exclusion de toute autre, les diverses expressions infinitésimales infiniment petites; ces dernières y sont deux à deux opposées. Dans tout autre groupe, une expression quelconque conserve, à partir de valeurs suffisamment grandes de ses indices, une qualification constante (positive ou négative) indépendante du choix que l'on peut faire parmi les diverses expressions du groupe. Enfin, exclusion faite du groupe qui correspond aux expressions infiniment petites, les autres se partagent en couples dans chacun desquels les expressions du premier groupe sont respectivement opposées à celles du second. Cela posé, la valeur infinitésimale qui correspond au groupe des expressions infiniment petites est dite *téléo-neutre*; toute autre valeur infinitésimale est dite *téléo-positive* ou *téléo-négative*, suivant que l'une quelconque de ses expressions finit par rester constamment positive ou constamment négative. La valeur téléo-neutre est dite *opposée* à elle-même, et les autres se partagent en couples de valeurs dites *opposées*.

Si l'on désigne par

$$\text{(1)} \qquad \text{A, B,....., L}$$

des valeurs infinitésimales données, et par

$$\text{(2)} \qquad a,\ b,\ldots\ldots,\ l$$

des expressions quelconques (nécessairement convergentes) de ces valeurs, toute combinaison déterminée Ω d'additions, soustractions et multiplications à exécuter sur a, b,...., l fournit une nouvelle expression ayant pour indices tous ceux des indices de a, b,...., l qui sont distincts entre eux. Cela posé, l'expression ainsi engendrée est convergente, et sa valeur infinitésimale est indépendante des diverses manières dont peuvent être choisies les expressions (2) des valeurs données (1); cette valeur infinitésimale constante est, par définition, le *résultat de l'opération* Ω exécutée sur les valeurs données.

Si l'on désigne par A, B deux valeurs infinitésimales données, la seconde non téléo-neutre, et par a, b deux expressions quelconques de ces valeurs, le quotient de a par b est une expression convergente dont la valeur infinitésimale ne dépend pas du choix que l'on peut faire parmi les expressions diverses des valeurs données A, B; cette

valeur infinitésimale constante est, par définition, le *quotient* de A par B.

En désignant par A, B deux valeurs infinitésimales quelconques, on établit sans peine que les différences A—B, B—A sont des quantités opposées, dont la valeur est ou non téléo-neutre, suivant que les valeurs infinitésimales A, B sont ou non identiques : dans le cas où A, B ne sont pas identiques, la valeur A est dite *supérieure* ou *inférieure* à la valeur B suivant que la différence A—B est téléo-positive ou téléo-négative. On démontre aisément que, si une première valeur infinitésimale est supérieure à une deuxième, et celle-ci supérieure à une troisième, la première est supérieure à la troisième.

7. Une valeur *imaginaire* est la simple association, dans un ordre déterminé, de deux valeurs infinitésimales que l'on nomme respectivement son *premier* et son *second élément* (je dis *valeurs infinitésimales* et non *expressions infinitésimales*).

Deux valeurs imaginaires sont dites *égales*, si elles sont IDENTIQUES, c'est-à-dire si elles se composent des mêmes éléments considérés dans le même ordre; elles sont dites *inégales* dans le cas contraire.

Le calcul des quantités imaginaires est soumis à des règles conventionnelles dans le détail desquelles il est inutile que nous entrions.

8. Il va sans dire que les comparaisons comme les combinaisons de nombres n'ont jamais lieu qu'entre des nombres appartenant à une même espèce. A la vérité, certaines locutions, dont l'usage est courant en mathématiques, pourraient faire croire au premier abord qu'il en est autrement; ainsi il est fréquemment question d'ajouter des valeurs imaginaires avec des valeurs réelles, de multiplier un entier par une fraction, de comparer la grandeur d'une fraction à celle d'une quantité infinitésimale, etc. : mais ce sont là de simples abréviations de langage, qu'il convient d'interpréter toujours dans le sens que nous allons indiquer.

Bien que les diverses espèces analytiques constituent des mondes distincts, leurs définitions néanmoins sont dans des rapports tels, que tout calcul à exécuter sur des nombres d'une certaine espèce peut s'effectuer à l'aide du calcul parallèle exécuté sur des nombres de l'espèce suivante [1]. Ainsi, il résulte des règles conventionnelles

1. C'est un point que M. Méray a mis en lumière dans ses ouvrages et que j'ai rappelé d'après lui dans mon Mémoire *Sur l'Idée de Nombre*.

qui président au calcul des valeurs fractionnaires, que si l'on a à effectuer sur des valeurs entières données une suite quelconque d'opérations, l'entier qui en résulte finalement peut être obtenu à l'aide d'un artifice consistant : 1° à se transporter du monde des valeurs entières dans celui des valeurs fractionnaires, et à substituer respectivement aux entiers donnés les valeurs des expressions ayant pour numérateurs ces entiers et pour dénominateur l'unité; 2° à effectuer, au lieu des calculs indiqués sur les entiers primitifs, les calculs parallèles sur les valeurs fractionnaires ainsi obtenues; 3° à choisir, parmi les diverses expressions du résultat, celle dont la forme est la plus simple, et à en prendre le numérateur.

Cela étant, lorsqu'il s'agit d'une suite quelconque d'opérations à effectuer sur des valeurs, les unes entières E′, E″,....., les autres fractionnaires f', f'',....., il est toujours sous-entendu que l'on veut désigner ainsi la suite des opérations de mêmes noms à effectuer sur un groupe de valeurs *toutes fractionnaires*, qui sont, d'abord celles des expressions $\left|E', 1\right|$ $\left|E'', 1\right|$,....., et ensuite les valeurs fractionnaires données f', f'',..... [1].

Les diverses anomalies de langage auxquelles j'ai fait allusion plus haut doivent toutes recevoir une interprétation analogue.

9. De tout ce que nous avons vu il résulte qu'en Analyse les mots *égalité* et *inégalité* sont toujours respectivement synonymes des mots *identité* et *non-identité*. L'axiome I peut donc se formuler comme il suit : *Les nombres identiques à un même nombre sont identiques entre eux*, et il se présente, sous cette forme, comme immédiatement réductible au principe d'identité.

Même chose a lieu, comme nous allons le voir, pour les axiomes II, III, VI, VII. Rappelons tout d'abord la définition suivante. Une opération analytique, considérée relativement à telle ou telle espèce, y est dite *uniforme* entre telles ou telles limites, si, pour des données particulières quelconques n'excédant pas les limites dont il s'agit, elle admet au plus un résultat; elle est dite, dans cette espèce, *indéfiniment uniforme*, si le même fait a lieu pour des données absolument arbitraires. Ainsi, l'addition et la multiplication sont, dans les diverses espèces analytiques, des opérations indéfiniment uniformes, parce que, effectuées sur des données quelconques, elles admettent

1. Voir sur ce point les ouvrages de M. Méray.

un résultat et un seul. La soustraction, comme nous le verrons plus loin, est une opération indéfiniment uniforme, parce qu'il n'existe jamais plus d'un nombre qui, ajouté à un nombre donné, reproduise un nombre donné. Exclusion faite du cas où l'on prendrait pour diviseur le *zéro* de l'espèce [1], la division est une opération uniforme, parce qu'il n'existe jamais plus d'un nombre qui, multiplié par un nombre donné différent du zéro, reproduise un nombre donné. L'extraction d'une racine d'indice impair $2p+1$ est, dans l'espèce infinitésimale, une opération indéfiniment uniforme, parce qu'il existe un seul nombre infinitésimal qui, élevé à la puissance $2p+1$, reproduise un nombre infinitésimal donné; au contraire, l'extraction d'une racine d'indice pair $2p$ est, dans cette même espèce, une opération *multiforme*, parce qu'il existe deux nombres opposés qui, élevés à la puissance $2p$, reproduisent un nombre téléo-positif donné.

Cela posé, les axiomes II, III, VI, VII se présentent comme de simples cas particuliers de cette proposition évidente : *Si sur deux groupes identiques de valeurs on exécute deux combinaisons identiques d'opérations toutes uniformes par rapport à ces valeurs, on tombe sur deux résultats identiques.*

10. Des deux axiomes IV, V, le premier entraîne immédiatement le second, et c'est dès lors le seul qu'il y ait lieu de considérer : nous ne nous attacherons pas à la vérification détaillée de son exactitude, et nous nous bornerons à en indiquer l'interprétation suivante, bien connue de tous les analystes.

Considérons, dans une espèce déterminée quelconque, une opération indéfiniment uniforme, dont l'exécution sur les nombres z, t sera désignée par le symbole $z \downarrow t$, et supposons, pour plus de simplicité, que cette opération soit *commutative*, c'est-à-dire que l'on ait, quels que soient z et t,

$$z \downarrow t = t \downarrow z.$$

Cela étant, l'opération *inverse* de la précédente est celle qui consiste, un premier nombre c et un deuxième nombre b étant donnés, à en trouver un troisième a vérifiant la relation

$$a \downarrow b = c.$$

1. C'est-à-dire, suivant qu'il s'agit de telle ou telle espèce, la valeur o, la valeur Δ, la valeur neutre, la valeur téléo-neutre, la valeur imaginaire ayant ses deux éléments téléo-neutres.

La soustraction et la division, par exemple, sont les opérations respectivement inverses de l'addition et de la multiplication.

Or, attribuons à b une valeur particulière B; et supposons que *la non-identité de x et y, quels que soient d'ailleurs ces deux nombres, entraîne la non-identité de $x \downarrow B$ et $y \downarrow B$* : cette dernière propriété, comme nous allons le voir, constitue la *condition nécessaire et suffisante pour que l'opération inverse de celle qu'exprime le symbole $\downarrow$ soit uniforme pour $b = B$ quel que soit c.*

Supposons en effet que l'opération inverse soit uniforme pour $b = B$ quel que soit c. Si l'on avait pour certaines valeurs de x et y,

$$x \neq y \text{ et } x \downarrow B = y \downarrow B,$$

il existerait deux nombres distincts qui, combinés avec B par l'opération $\downarrow$, donneraient des résultats identiques; donc l'opération inverse ne serait pas uniforme pour $b = B$ quel que soit c, ce qui est contraire à l'hypothèse.

Réciproquement, supposons que, quels que soient x et y, on ne puisse jamais avoir à la fois

$$x \neq y \text{ et } x \downarrow B = y \downarrow B.$$

Si l'opération inverse n'était pas uniforme pour $b = B$ quel que soit c, on pourrait, moyennant un choix convenable de x et y, vérifier simultanément les relations précédentes, ce qui est contraire à l'hypothèse.

Appliquons cette proposition générale à quelques opérations particulières. Dans les diverses espèces dont nous avons fait la revue, il résulte des conventions posées sur l'addition et la multiplication : 1° que ces opérations sont indéfiniment uniformes, et qu'elles sont commutatives; 2° que la non-identité de x et y entraîne la non-identité de $x + z$ et $y + z$, quels que soient d'ailleurs x, y, z; 3° que la non-identité de x et y entraine la non-identité de $x \times z$ et $y \times z$, toutes les fois que z est différent du zéro de l'espèce.

On en déduit immédiatement les conséquences suivantes :

La soustraction est une opération indéfiniment uniforme.

Exclusion faite du cas où l'on prendrait pour diviseur le zéro de l'espèce, la division est une opération uniforme.

Ainsi, l'axiome IV d'Euclide n'est que la condition nécessaire et suffisante pour que la soustraction soit une opération uniforme, et

notre raisonnement nous fournit du même coup un principe analogue se rapportant à sa division.

11. On admet souvent, à titre d'axiome, que *si une première quantité est supérieure à une deuxième, et celle ci supérieure à une troisième, la première est supérieure à la troisième* : loin de considérer cette proposition comme évidente par elle-même, nous l'avons toujours présentée, au cours de cette étude, comme devant faire, pour chaque espèce, l'objet d'une démonstration particulière [1].

Et nous ferions de même pour toute proposition qui ne serait pas immédiatement réductible aux principes de contradiction et d'identité.

C. RIQUIER,
Professeur à la Faculté des Sciences de Caen.

1. En excluant, comme de raison, l'espèce imaginaire, où les expressions « plus grand que », « plus petit que » ne sont pas susceptibles de définition.

DE LA RESSEMBLANCE

ET DE LA

CONTIGUITÉ DANS L'ASSOCIATION DES IDÉES

I

La psychologie classique distingue essentiellement deux espèces d'association : l'association par ressemblance et l'association par contiguïté. Les deux lois de ressemblance et de contiguité ne sont-elles pas réductibles à une seule? C'est le propre de la science de remonter aux principes d'explication les plus généraux et les moins nombreux qu'il est possible. Un certain nombre de psychologues pensent que la loi de ressemblance n'est qu'un cas particulier de la loi de contiguïté. Ils affirment : — *a priori* et en droit, que la ressemblance ne peut être une loi d'association des idées — *a posteriori* et en fait, que les faits d'association par ressemblance, s'ils sont exactement analysés, s'expliquent par la loi de contiguïté.

Voici comment raisonnent les adversaires de la loi de ressemblance : *a priori* l'idée de ressemblance implique une comparaison et par conséquent un rapport entre deux termes. Pour que le rapport soit perçu, il faut que les deux termes soient présents à la conscience. Or ce qu'il faut précisément expliquer dans la théorie de l'association des idées, c'est comment une idée qui est actuellement dans la conscience peut faire apparaître dans la conscience une idée qui actuellement en est absente. Expliquer cette action d'une idée présente sur une idée absente au moyen de la ressemblance de ces deux idées, c'est faire un sophisme et répondre à la question en ignorant ce qui est en question. La ressemblance pourra être con-

statée et perçue quand les deux idées auront été rendues présentes à l'esprit par l'association. elle ne peut rendre compte de l'association.

La loi de ressemblance est en elle-même contradictoire, logiquement inconcevable, donc *a priori* impossible. *A posteriori* elle est une hypothèse inutile résultant d'une analyse superficielle et inexacte des faits. Prenons un exemple très simple. Je reçois par lettre une photographie. J'y reconnais le visage d'un ami éloigné depuis un an et je me représente vivement le jour et le lieu de notre séparation. C'est la première fois que mon ami se fait photographier. Je n'ai donc jamais vu simultanément ou immédiatement l'un après l'autre le visage de mon ami et son portrait. Comment la vue de celui-ci a-t-elle pu me suggérer l'idée de celui-là? Puisque ce n'est pas en vertu d'une association par ressemblance, ce ne peut être que par la vertu de la contiguïté. L'analyse le prouve.

Désignons, disent ces philosophes, par A B C D, le groupe des états de conscience qui correspondent en moi à la vue actuelle du portrait, par A′ E F G le souvenir de mon ami tel qu'il se présente à moi, me disant adieu, sur le quai d'une gare. Entre ces deux états, il y a un élément commun. En effet mon ami et son portrait ont la même expression de physionomie. Ce caractère étant commun aux deux groupes d'états de conscience, il apparaît aussitôt que A est en contiguïté avec E F G comme A′ l'est avec B C D puisque A et A′ ne sont pas deux états différents mais le même état, perçu à des moments différents, accompagné d'états de conscience différents. Si donc l'esprit passe de A B C D, état de conscience actuel, à A′ E F G, c'est que A et A′ sont un même état, commun aux deux groupes d'états de conscience, ou encore que ces deux groupes d'états (les impressions visuelles qui correspondent actuellement à la vue du portrait et les souvenirs qui me restent du départ de mon ami) se touchent en A identique à A′. Il n'y a donc ici qu'une association par contiguïté.

II

Toute la force de l'argumentation *a posteriori* des adversaires de l'association par ressemblance est fondée sur la substitution de cette idée « *A et A′ sont identiques et communs* » à cette autre idée « A et A′ sont semblables dans les groupes A B C D, A′ E F G ». Si une

telle substitution paraît légitime, c'est qu'on fait accepter à notre esprit l'équivalence absolue de ces diverses notions : A et A′ sont identiques, communs, semblables — A et A′ c'est le même état. Que signifie exactement ce mot « même ». Il est gros d'équivoques. Même peut désigner — ou bien deux choses distinctes en elles-mêmes, unies seulement par un acte de l'esprit qui les juge semblables — ou bien deux choses qui sont *la même* parce qu'elles occupent la même place ou la même situation, qu'elles se confondent en se superposant, c'est-à-dire, en occupant de la même manière la même partie d'espace. Évidemment, en affirmant que A et A′ sont les mêmes en A B C D et A′ E F G, on ne veut pas dire qu'ils sont le même état en vertu d'un jugement d'identité ou d'une association par ressemblance. C'est cette hypothèse même qu'on déclare inexacte en fait, impossible en droit. Il reste que A et A′ soient le même état parce qu'ils occupent de la même manière la même partie de la conscience — ce qui revient à dire : la conscience est étendue.

Développons cette conception matérialiste : Nous verrons qu'elle est rigoureusement nécessaire si A et A′ sont semblables *autrement* que par association par ressemblance.

Par hypothèse A et A′ ne diffèrent que par un caractère : A′ a été conscient il y a un an, A l'est actuellement. Si cette différence dans l'ordre du temps est considérée comme n'affectant pas l'essence même de A′, c'est que A′ persiste quelque part dans la conscience et y demeure permanent encore qu'inconscient. La conscience n'est donc pas l'essence même des faits de conscience. Elle illumine tantôt un point, tantôt un autre ; c'est une lumière errante et semblable à une torche promenée à travers les obscurités d'une grotte haute et profonde. Les diverses parties de la grotte existent encore quand elles ne sont plus éclairées, parce qu'elles sont des parties d'étendue et que l'essence de l'étendue, c'est de persister « la même » à travers les différents moments du temps, qu'elle soit éclairée ou obscure, perçue ou non perçue. Les faits de conscience pour demeurer « les mêmes » à travers le temps, conscients ou inconscients, doivent être localisés quelque part, y persister identiques, s'y trouver contigus les uns aux autres, étant situés sur des lignes ou des plans, qui, par les mouvements mêmes de la conscience, peuvent se couper, se recouvrir en partie on se superposer totalement. Si la physionomie du portrait et celle du visage de mon ami sont la même idée, il faut que A′ persiste en contiguïté sur un plan avec E F G et qu'à un cer-

tain moment un autre plan coupe A′ E F G en A′. Dans cette hypothèse, A B C D suggère bien A′ E F G par contiguïté. Pour que la vue du portrait de mon ami et le souvenir du départ de mon ami s'associent par contiguïté, il faut donc que la conscience soit étendue, c'est-à-dire composée de points identiques et contigus.

L'hypothèse est nécessaire, elle est insoutenable.

La conscience s'oppose à l'étendue comme la qualité à la quantité, l'unité organisée à la multiplicité homogène. C'est et ce sera chaque jour davantage le mérite singulier de M. Bergson d'avoir, dans une thèse capitale, dénoncé le fantôme, ou, comme aurait dit Bacon, l'idole de l'espace.

Le mot de contiguïté appliqué à la suggestion des idées les unes par les autres ne peut être pris au sens propre. Est-il possible de l'employer dans un sens figuré? On dira dans ce cas : la contiguïté des états de conscience est simultanéité ou succession immédiate dans le temps, non proximité ou contiguïté dans l'espace. Qu'est-ce que la simultanéité? — Qu'est-ce que la succession?

La simultanéité peut être dite cause d'association en deux sens : ou bien l'esprit perçoit cette simultanéité comme une ressemblance entre les idées, ou bien cette simultanéité crée par elle-même un lien entre les idées. Dans un cas, si un des états, simultanément perçus autrefois, réapparaît à la conscience, les autres états seront donnés à nouveau parce qu'ils se ressemblent en tant qu'ayant été autrefois perçus ensemble. Dans l'autre, les états perçus ensemble persistent dans l'inconscience, contigus les uns aux autres, liés les uns aux autres par cette contiguïté même. Si la contiguïté est un lien réel, c'est qu'elle est un fait dans la conscience même et nous ne pouvons comprendre la contiguïté comme un fait à moins que les états de conscience ne soient localisés à des points fixes dans une conscience étendue. La contiguïté ne peut donc lier des idées. La simultanéité dans l'ordre du temps se réduit par conséquent ou à une contiguïté dans une surface étendue ou à une ressemblance perçue. La première de ces alternatives est exclue *a priori* par les adversaires de la loi de ressemblance, la seconde par le sens commun et la raison qui opposent étendue et conscience comme deux termes contradictoires et irréductibles.

Le même raisonnement s'applique à l'association par contiguïté dans l'ordre de la succession. Ou la succession est un jugement de l'esprit qui trouve entre deux états cette ressemblance qu'ils ont été

perçus à la suite l'un de l'autre — ou la succession est un fait de contiguïté dans le temps. Pour que deux idées, qui se suivent, soient contiguës l'une à l'autre, il faut que la première persiste quand la seconde paraît, et, pour que deux idées successives s'associent, il faut qu'elles demeurent toutes deux identiques à elles-mêmes, liées par leur position même. Si la première est liée à la seconde par le fait de sa position, c'est que la première est fixée à un certain point d'une ligne et la seconde en un point contigu.

La succession dans le temps est donc une ressemblance perçue ou une contiguïté dans l'étendue linéaire. La première hypothèse nous est interdite *a priori*, la seconde est inadmissible par évidence immédiate et aussitôt qu'elle est formulée.

Concluons donc. — Si la conscience n'est pas étendue, et si les états de conscience ne sont pas localisés sur des lignes ou des surfaces mobiles, l'association par ressemblance ne peut se réduire à l'association par contiguïté et l'association par contiguïté ne peut être acceptée comme une loi d'association des états de conscience. Simultanéité et succession ne peuvent s'entendre que si on fait du temps une espèce d'espace, « la quatrième dimension de l'espace », a-t-on dit. Des idées ne peuvent être dites contiguës puisque la conscience et les états, qui la constituent, s'opposent pour l'expérience et pour la raison à l'espace et aux positions contiguës, dont l'espace est la totalité indéfinie.

III

L'association par ressemblance ne peut donc se réduire à l'association par contiguïté. N'est-ce pas au contraire l'association par contiguïté qui est au fond un cas particulier de l'association par ressemblance ?

Il n'y a pas de contiguïté subjective puisque la conscience n'est pas étendue, mais il y a une contiguïté objective parce que l'espace extérieur existe comme donnée positive (quelle que soit sa nature et sa réalité du point de vue de la métaphysique). Dans l'espace, les choses se touchent et peuvent occuper des positions différentes les unes par rapport aux autres. D'où la possibilité de percevoir certaines choses comme simultanément ou successivement contiguës.

Le lien objectif des choses elles-mêmes, c'est leur contiguïté dans l'espace — le lien subjectif de ces mêmes choses est le rapport que l'esprit perçoit entre elles, et par lequel il les unit dans un même

acte de conscience. Or ce rapport est un rapport de ressemblance. En effet, des choses hétérogènes, à tous les autres points de vue, sont semblables en ce qu'elles sont perçues : — dans un même lieu et par conséquent dans un même temps, — dans des lieux contigus et par conséquent à des moments immédiatement successifs. Mon ami va partir. Son expression de physionomie, ses vêtements de voyage, le mouvement des voyageurs sur le quai de la gare se ressemblent en ce qu'ils sont perçus dans un même lieu et un même temps. — Le sifflet de la machine, la fuite dans la nuit des feux rouges du fourgon d'arrière-train, mon retour solitaire et attristé dans ma maison se ressemblent en ce que ces perceptions sont immédiatement successives. Prenons un autre exemple classique. Notre-Dame, l'Hôtel-Dieu, la statue de Charlemagne, le quai de la Seine, la place du Parvis se ressemblent en ce qu'ils sont perçus dans le même lieu. Notre-Dame, le Pont-d'Arcole, le marché aux fleurs, l'Hôtel de Ville se ressemblent en ce qu'ils sont perçus en immédiate succession. La contiguïté objective des choses hétérogènes peut ne durer qu'un moment, — comme dans notre premier exemple —; elle peut persister toujours, — comme dans notre second exemple; il n'importe pas à la conscience. D'autre part la contiguïté subjective ne peut exister puisque la conscience n'est pas étendue. Comment donc des états de conscience hétérogènes, correspondant à des choses hétérogènes dans l'espace, peuvent-ils faire un tout pour l'esprit? sinon par cela même que ces choses sont perçues ensemble, et que par ce seul caractère, — très superficiel mais réel — elles se ressemblent. Or les états de conscience, autrefois unis dans la perception, peuvent se réunir plus tard par association. Ceci est un fait. On ne peut l'expliquer par une inconcevable contiguïté subjective. Il reste que la ressemblance de temps et de lieu, seul lien d'esprit qui existe entre des états de conscience hétérogènes perçus dans des temps ou des lieux contigus, explique l'association et la réapparition de ces états hétérogènes. L'association dite par contiguïté n'est donc qu'un cas de l'association par ressemblance.

IV

L'association des idées par ressemblance nous paraît nécessaire, étant donnée la nature de l'esprit inétendu. Est-elle vraiment impossible *a priori*, étant donnée la nature de la ressemblance?

Faisons d'abord une réserve essentielle, que nous avons le droit de formuler, puisque nous essayons de rester sur le terrain solide de la science. A la suite des analyses et des discussions qui précèdent nous pouvons dire : *tout se passe comme si les idées s'associaient par ressemblance*. Il est possible que nous n'arrivions pas à saisir dans la réalité profonde de la vie consciente comment la ressemblance associe les idées. Nous n'en perdrions pas, pour cela, le droit de nous appuyer sur l'hypothèse de l'association par ressemblance pour lier et expliquer les faits saisis dans l'expérience. L'astronomie ajoute chaque jour une nouvelle preuve en faveur de l'hypothèse newtonienne. Cependant l'attraction demeure un fait mystérieux et incompréhensible en lui-même, auquel le métaphysicien Descartes aurait refusé le titre de principe et de « nature simple » (comme du reste à l'atome des chimistes et à la cellule des biologistes modernes). Nous ignorons si la conscience spontanée, plus que la matière physique ou la matière vivante, est destinée par nature à être l'objet d'une pensée claire. Le contraire est possible, et même probable, si, d'une façon absolue, ce ne sont pas des conditions de même ordre qui rendent les choses intelligibles et qui leur permettent d'exister. Par conséquent, la vérité scientifique d'une hypothèse ne se mesure pas à son degré de clarté et de distinction, mais au nombre de faits qu'elle explique. La possibilité de l'association par ressemblance peut rester une énigme pour notre esprit sans cesser de nous apparaître, du point de vue de la science, comme prouvée et certaine.

Nous voudrions cependant — après avoir fait ces réserves nécessaires dans un sujet où on apporte souvent des préoccupations, des habitudes et des préférences métaphysiques — que l'hypothèse de l'association par ressemblance, nécessaire en fait, ne parût pas contradictoire dans les termes où on l'énonce. Si nous ne sommes guère disposés à croire, avec des rationalistes, que la clarté d'une idée mesure sa vérité, nous sommes encore moins portés à considérer, par une sorte de tour d'esprit mystique, que les idées vraies sont nécessairement obscures et contradictoires. Les faits sont notre critérium — mais la science doit s'efforcer de trouver des hypothèses tout à la fois aussi vraies et aussi claires qu'il est possible.

On sait comment raisonnent les adversaires de l'association par ressemblance. La ressemblance est un rapport. Un rapport est une liaison intelligible entre deux termes comparés et présents. L'asso-

ciation doit *expliquer* comment le second terme est amené dans la conscience et en conséquence ne peut *s'expliquer* par un rapport de ce second terme au premier.

Faisons l'hypothèse contraire. La « rationalité » du rapport est la cause même qui, le premier terme étant donné, fait apparaître le second. Si cette hypothèse est vraie, il faut supposer qu'une sorte de raison en puissance ou d'attraction intelligente et élective appartient à tout élément conscient et fait partie de son essence. Pourquoi refuser d'admettre cette conception? N'est-ce pas que nos adversaires se placent au point de vue de la conscience réfléchie, et tendent à concentrer dans une faculté supérieure, qu'ils appellent raison, toute l'activité et, pour ainsi dire, toute l'intelligence de la conscience. Ils raisonnent ainsi : A (premier état) et B (deuxième état), présents dans la conscience, se ressemblent. La ressemblance constatée ou, si on veut, un jugement de ressemblance unit A et B. Le jugement de ressemblance est un acte de la raison. Par conséquent, avant que la raison ait aperçu le rapport, la ressemblance n'existait pas. Nous répondrons : il y a là un sophisme. Des prémisses énoncées, on a seulement le droit de conclure : « avant que la raison ait aperçu le rapport, le rapport n'existait pas ». Cette conclusion est très différente de celle-ci : « avant que le rapport ait été perçu par la raison, la ressemblance n'existait pas ». Nous ne pouvons tenir les deux conclusions comme équivalentes, si on ne nous a pas d'abord montré que la ressemblance est et ne peut être qu'un rapport. La ressemblance constatée par la raison est certes un rapport. En résulte-t-il que la ressemblance ne puisse exister que si elle est constatée, dans une comparaison, par la raison? C'est cette conséquence qui, gratuitement affirmée, aurait besoin de démonstration. Le raisonnement pur laisse donc les deux hypothèses également fortes ou plutôt également arbitraires. *A priori* nous ne savons pas si la ressemblance existe pour la seule raison discursive, ou si elle est une cause primitive d'associations possibles. Entre les deux hypothèses nous choisissons cependant. Ce n'est pas en vertu d'un raisonnement *a priori* sur la nature de la ressemblance, mais *a posteriori*, d'après une certaine théorie de la conscience et de l'esprit, que les faits — ou trop souvent nos convictions métaphysiques — nous suggèrent.

Nous avons mis tout de suite en antithèse les deux conceptions; comparons-les. Quand on définit l'association des idées, on distingue d'ordinaire entre la libre suggestion des idées les unes par les autres

et la liaison ou coordination des pensées sous l'influence d'une idée directrice et d'une application volontaire de l'attention. Les nécessités de l'analyse contraignent à diviser pour mieux connaître, mais il ne faut pas que les distinctions analytiques nous fassent perdre de vue la liaison de tous les phénomènes de conscience dans l'unité de l'esprit.

L'imagination créatrice, par exemple, se caractérise par la puissance qu'une émotion de beauté possède dans une âme d'artiste de se créer un corps d'images et d'organiser un système de perceptions où elle se fait sensible, attrayante, communicative. Une telle faculté implique certainement une activité d'esprit, par certains côtés originale, et les rationalistes noteraient à bon droit comme erronées et fausses les théories qui, dans l'imagination créatrice, ne tiendraient pas compte de la volonté réfléchie qui maintient l'esprit attentif, lutte contre les distractions, juge les ébauches naissantes de l'œuvre future. Cependant l'influence décisive n'est pas celle de la volonté réfléchie [1]. Si l'émotion personnelle et profonde, que l'artiste veut faire sortir triomphante de son âme, trouve un corps d'images et d'idées lumineuses, suggestives, colorées, rythmiques où elle se réalise vivante et belle, c'est que de la conscience, « comme à l'appel du sentiment intérieur », des états de conscience élémentaires surgissent qui s'agitent, luttent pour s'organiser, y réussissent ou y échouent pour des raisons fines et délicates, en vertu d'électives affinités ou de répulsives antipathies d'ordre esthétique. Le goût réfléchi juge les résultats du travail intérieur, l'attention fixe l'esprit, mais l'essentiel dans ce labeur d'imagination créatrice, c'est le nombre, la docilité et la souplesse, l'accord facile ou laborieux, la netteté, l'éclat, l'intelligence artistique, pour ainsi dire, des éléments conscients. De là dérivent les conceptions lentes, faciles, laborieuses, désordonnées, par là prennent un sens ces expressions : imaginations riches, pauvres, originales; génies tourmentés, faciles, profonds. Si les états de conscience élémentaires répondent à l'appel du sentiment intérieur, c'est qu'ils l'entendent et, qu'à vrai dire, ils sentent les nuances de ressemblance qu'ils présentent avec l'émotion fixée par la volonté attentive, en pleine clarté, au centre de l'âme. La volonté peut même être distraite, se reposer, être occupée ailleurs, le travail

1. Voir le beau chapitre de M. G. Séailles sur « la Conception de l'Œuvre d'Art » dans son livre : *du Génie dans l'Art*.

d'organisation se continue. Certaines secousses intérieures avertissent seules l'esprit qu'il renferme un germe vivant et qu'en lui un organisme spirituel évolue vers la lumière.

On pourrait faire une analyse analogue et aboutir à des conclusions semblables en étudiant le génie scientifique, l'intelligence politique ou pratique. La volonté réfléchie et attentive n'est donc efficace que *par la puissance de la nature*, c'est-à-dire, par les qualités inhérentes aux éléments de la conscience spontanée et l'aptitude inégale et différente que possèdent, selon les âmes, ces éléments à se grouper autour de certaines idées directrices, — idées qui sont elles-mêmes, selon les natures, inégalement et différemment puissantes.

Du point de vue de la théorie de l'association des idées nous pouvons conclure : si les idées liées et contraintes révèlent dans l'imagination créatrice une spontanéité intelligente qui leur est essentielle, les idées librement suggérées les unes par les autres peuvent et doivent manifester cette même spontanéité intelligente dans l'association des idées. Au hasard apparent de leurs cours capricieux, comme sous l'influence d'une émotion artistique fixée par l'attention, les idées peuvent et doivent sentir les unes pour les autres des attractions et des répulsions. En l'absence de tout intérêt précis et de toute préoccupation pressante, ces attractions et ces répulsions seront fugitives, superficielles, inefficaces, sans valeur et sans résultat esthétique, scientifique ou pratique; elles résulteront de ressemblances tout extérieures telles que la ressemblance de lieu, de temps, de qualité sensible, de la paronymie ou de l'homonymie des mots qui leur correspondent. Mais — il est possible et nécessaire de conclure ainsi — pour être sans durée et sans valeur, ces ressemblances organisatrices et associantes n'en demeurent pas moins de même nature dans leur essence et révèlent la spontanéité intelligente, que recèlent à des degrés divers, selon les esprits et les natures, les éléments de la conscience.

L'analogie entre les liaisons d'idées et les associations d'idées ne résulte pas seulement de cette raison générale que l'élément de conscience est, dans toutes les opérations psychiques, identique dans son essence; elle se conclut aussi, nous allons le voir, d'analyses portant sur les associations d'idées, étudiées en elles-mêmes, dans la conscience normale et dans la conscience anormale.

Jusqu'ici, dans tous les exemples choisis, pour la simplicité de la démonstration ou de l'analyse, nous avons considéré l'association

d'une idée (A) ou d'un groupe d'idées (A B C D) avec une autre idée (A') et un autre groupe d'idées (A' E F G), sans nous demander pourquoi l'association d'idées, à un moment déterminé, se faisait dans ce sens plutôt que dans un autre, avec ce groupe d'idées plutôt qu'avec un autre. Notre-Dame éveille dans l'esprit tantôt l'idée des divers monuments qui ornent la place du Parvis, tantôt l'image de la cathédrale de Chartres. Pourquoi les associations se font-elles par ressemblance de lieu dans un cas, par ressemblance de qualité intrinsèque dans un autre? C'est peut-être que je suis en ce moment occupé de théories psychologiques et comme sous l'obsession latente des deux lois classiques de l'association des idées, celle de contiguité, interprétée dans les pages qui précèdent comme ressemblance de lieu, — et celle de ressemblance, interprétée d'ordinaire comme ressemblance de forme. Si je pense à Notre-Dame plutôt qu'à la statue de Rouget de l'Isle, — qui gesticule sur une place de Lons-le-Saunier, — c'est que Taine, dans son livre de « l'Intelligence », capital pour mon éducation psychologique, a choisi et fait classique l'exemple de Notre-Dame. Si l'idée de Notre-Dame me suggère l'image de la cathédrale de Chartres plutôt que celle d'Amiens, c'est que je vis Chartres, tout enfant encore, et y ressentis une forte impression de cette beauté gothique que possède aussi Notre-Dame.

C'en est assez pour nous permettre d'énoncer quelques propositions générales. Les associations d'idées, en apparence les plus libres, sont en réalité des liaisons d'idées. Elles dépendent des préoccupations plus ou moins latentes et des nuances d'impression qui colorent actuellement nos pensées, ou des sentiments qui, à notre insu parfois, nous conduisent et nous agitent. C'est à cause de son rapport avec un état de sensibilité, une direction d'intention, une préoccupation d'esprit qu'une idée de préférence à toute autre, s'éveille dans la conscience et, ensuite, suggère elle-même l'une plutôt que l'autre, parmi la foule innombrable des idées qui lui ressemblent et que nous sentons toutes confusément en nous. Nos pensées actuelles, leur suite, leur nature, leur vitesse, et, pour ainsi dire, leur couleur et leur orientation s'expliquent par les ressemblances que ces états présentent et *sentent* avec des états plus ou moins volontaires et précis du Moi. Il n'y a donc pas une différence de nature entre les liaisons et les associations d'idées, entre le raisonnement, la délibération, l'imagination créatrice d'une part, et la rêverie paresseuse ou la libre causerie d'autre part. Il faut dire

seulement : dans l'imagination créatrice par exemple, l'unité de la conscience a une forme plus durable, par conséquent les états élémentaires de la conscience ont *plus de temps* pour se grouper *en plus grand nombre* et en quelque sorte *plus intelligemment* autour de l'idée centrale et former ainsi un système plus riche et plus harmonieux de pensées. Dans l'association proprement dite, l'idée centrale, non fixée par l'attention, change sans cesse et, par conséquent, les états élémentaires de conscience se groupent moins nombreux, moins harmonieux, pour des raisons plus superficielles, mais s'ils se groupent et s'éveillent, c'est qu'ils sont des raisons et des intelligences élémentaires.

Cherchons dans l'étude des cas pathologiques de nouvelles preuves et de nouvelles lumières en faveur de la loi d'association par ressemblance.

Des analyses de M. Pierre Janet dans son livre de « l'Automatisme psychologique », il résulte qu'un « sujet », à la suite d'une syncope où la conscience n'existe plus, passe, avant de retrouver peu à peu la conscience complète, par un état intermédiaire, celui des « attitudes passionnelles ». Dans cet état, une attitude imposée « au sujet » ne persiste plus presque indéfiniment identique, comme il arrive dans le pur état cataleptique, mais tend à se compléter et à se modifier peu à peu par le développement automatique d'une idée, qui se fixe dans la conscience en même temps qu'elle s'exprime au dehors. Si, par exemple, on joint les mains à Léonie, celle-ci se met à genoux et ses yeux prennent une expression d'extase ; de ses mains bientôt disjointes, elle soutient une nappe imaginaire ; sa bouche s'entr'ouvre, puis, ses lèvres refermées, elle baisse la tête dans un geste d'adoration reconnaissante et de profond respect.

Des rapports de moyen à fin, ou de ressemblance, au point de vue de la finalité, unissent tous les gestes de Léonie entre eux et à l'état de sensibilité qui lui a été suggéré, et qui prédomine, sans contrainte et sans lutte, dans une conscience vide d'idées. Idée suggérée et mouvements associés constituent un véritable moi. L'organisation de cette personnalité fragmentaire et subie montre bien comment et sous quelle influence les idées s'associent d'une part, les unes avec les autres par les ressemblances qu'elles ont entre elles, et, d'autre part, avec l'idée qui, à l'état normal, ne fait que dominer un moment dans la conscience, et qui, dans l'état des « attitudes passionnelles », constitue toute la conscience et tout le moi.

Dans le somnambulisme la conscience se complique et se complète. Si un « sujet », en état de somnambulisme, reçoit une suggestion, l'idée suggérée se développe hors de la volonté comme de la réflexion. L'oiseau, dont l'idée a été offerte à la pensée du somnambule et acceptée par sa crédulité, vole, chante, saute des branches aux buissons et invite l'halluciné à voyager dans les pays bleus où habitent les fiancés d'autrefois.

Des images très nombreuses, parce que la conscience du somnambule est infiniment plus riche que celle du cataleptique, s'organisent ainsi autour de l'idée suggérée. L'idée suggérée et les images qui s'y associent, constituent, dans la conscience du somnambule, presque aussi facilement absorbée et charmée que celle du cataleptique, *un moi complet et unique*. Or, si les éléments encore actifs de la conscience s'associent ainsi à une idée dominante pour l'exprimer d'une façon complète et selon des rapports harmoniques, c'est que ces éléments tendent à réaliser cet organisme, d'une nature spéciale, qu'est la conscience; — et s'ils y tendent, c'est qu'ils ont en eux la perception confuse des rapports qui président à l'organisation spirituelle. Tous ces rapports se réduisent, comme au plus général d'entre eux, au rapport de ressemblance. Dans la catalepsie et le somnambulisme les idées s'associent donc par ressemblance.

Ainsi, dans les cas pathologiques par nous étudiés, l'idée centrale ou dominante est suggérée à la pensée et acceptée par la croyance comme une réalité actuelle pour des raisons particulières, dont l'étude est l'objet propre de la psychologie morbide. Des raisons spéciales, à déterminer du même point de vue pathologique, expliquent encore pourquoi telle classe et non telle autre d'éléments conscients subsiste dans la conscience; mais les lois qui règlent l'action de l'idée dominante sur les éléments persistants et actifs de la conscience sont identiques à l'état normal et à l'état morbide. Elles se réduisent à la loi de ressemblance.

L'étude de la catalepsie et du somnambulisme précise donc, autant qu'elle vérifie, une conception que l'analyse des liaisons d'idées, dans les facultés supérieures de l'esprit, et des associations d'idées, dans le cours ordinaire de la conscience, nous avait déjà autorisés à considérer comme scientifiquement vraie; — les éléments de la conscience spontanée recèlent une spontanéité intelligente. Dans la catalepsie et le somnambulisme, il n'y a ni réflexion, ni volonté libre, ni personnalité raisonnable, au sens où la psychologie clas-

sique prend ces mots; par conséquent, la « rationalité » des rapports qui unissent les états de conscience et les associent ne dérive pas d'une faculté supérieure et unique en laquelle se concentrerait toute l'énergie active et toute l'intelligence de l'âme. La raison, l'intelligence, l'activité sont inhérentes aux éléments mêmes de la conscience spontanée, et, de cette raison, de cette intelligence, de cette activité spontanée dérivent les facultés supérieures de la conscience réfléchie. L'esprit est un; les idées se lient pour des raisons intelligibles à la conscience réfléchie parce qu'elles peuvent s'associer, dans la conscience spontanée, pour des causes qui ne sont pas d'ordre mécanique mais d'ordre rationnel. Il faut dire seulement que les énergies intelligentes, recélées par les éléments conscients, deviennent plus concertées et plus efficaces sous l'influence de l'attention volontaire et réfléchie; — mais, pour devenir productives d'œuvres artistiques, de vérités scientifiques, de projets et de décisions pratiques par une coordination systématique, les énergies élémentaires de la conscience ne changent pas de nature. La ressemblance, qui résulte de la comparaison, peut être constatée par la raison réfléchie, mais la ressemblance, qui suggère l'un par l'autre les deux termes comparés, (A et A′) est un produit de la spontanéité de l'esprit. La ressemblance est peut-être un mot qui appartient à la langue de la raison réfléchie, mais c'est d'abord une cause d'association qui appartient, en fait et en droit, au domaine de la conscience spontanée et vivante.

En résumé, les objections formulées *a priori* et *a posteriori* contre la possibilité et la réalité de l'association par ressemblance ont fourni un cadre logique à des analyses et à des discussions, qui, semble-t-il, nous permettent de conclure. Au point de vue de la conscience, il n'y a pas d'association par contiguïté. En droit, les idées ne peuvent s'associer par contiguïté, car les idées ne peuvent être contiguës les unes aux autres dans l'esprit inétendu. En fait, les associations par contiguïté se réduisent à l'association par ressemblance de temps et de lieu.

Les idées s'associent par ressemblance. En fait, c'est l'expression la plus précise et la plus simple qui ramène à l'unité d'une loi générale des faits infiniment différents et multiples. En droit, la ressemblance peut unir les idées, et les réunir, parce que les éléments de la conscience spontanée sont des énergies actives et des raisons élémentaires qui tendent à s'organiser autour d'idées plus ou moins

durables et dominantes dans la conscience. En s'associant par ressemblance, les idées, ces « natures simples » d'esprit, révèlent et éclairent — encore qu'elles la laissent dans son fond mystérieux par cela même qu'elle est irréductible à toute autre — la notion d'existence spirituelle.

V

L'opposition établie par la psychologie classique entre l'association par ressemblance et l'association par contiguïté n'a-t-elle donc aucun sens?

A considérer les éléments nerveux qui entrent en jeu dans le travail cérébral d'un artiste, d'un savant, d'un politique, d'un rêveur, d'un cataleptique, d'un somnambule, la notion de contiguïté est très précise et très claire. Les états nerveux peuvent et doivent être unis par contiguïté dans le cerveau, puisque les éléments nerveux sont des parties d'étendue et que le système des éléments nerveux est constitué de parties simultanément coexistantes.

Nous ne faisons donc aucune difficulté pour admettre : 1° que la loi de contiguïté est un énoncé très correct et très clair de ce qui se passe dans le cerveau pendant que les idées s'associent dans la conscience et s'y groupent en œuvres d'art, en systèmes scientifiques et politiques; 2° que l'expérience, l'expérimentation et les plus légitimes inductions scientifiques démontrent, avec une certitude presque absolue, qu'à toute idée correspond un mouvement du cerveau et, par conséquent, qu'à toute association d'idées par ressemblance doit correspondre une association d'éléments nerveux par contiguïté. Il serait aussi absurde de parler d'association d'éléments nerveux par ressemblance qu'il nous a paru illégitime de concevoir des associations d'idées par contiguïté. On peut donc énoncer cette loi générale : « aux associations d'idées qui se font par ressemblance correspondent des associations d'éléments nerveux qui se font par contiguïté. »

Énoncer cette loi générale, c'est poser, du point de vue de l'association des idées, le problème général des rapports de l'âme et du corps. Pour déterminer quelle est la nature exacte de la correspondance et l'importance relative des deux ordres de phénomènes, il faudrait choisir entre le dualisme, le matérialisme, l'idéalisme et une quatrième hypothèse qui, s'inspirant d'une sorte d'Évolution-

nisme idéaliste, et s'appuyant sur la théorie de la contingence des lois de la nature, conclurait que ni l'âme ne s'explique par le corps ni le corps par l'âme, mais qu'il y a action et réaction réciproques des phénomènes psychologiques sur les physiologiques et des physiologiques sur les psychologiques. Démontrer que cette quatrième hypothèse est légitime en droit et nécessaire en fait dépasse notre dessein.

Essayons seulement de faire voir que les psychologues, qui cherchent à résoudre le problème de l'association des idées, ne peuvent nier l'association par ressemblance sans expliquer l'âme parle corps.

Malebranche cherche à réduire une espèce d'association par ressemblance à une sorte d'association par contiguïté; aussi explique-t-il la pensée empirique tout entière par les traces que les esprits animaux laissent de leur passage dans le cerveau. Il n'échappe au matérialisme que pour des raisons spéciales à la métaphysique cartésienne. Le corps ne détermine l'âme à penser que grâce à l'action efficace de Dieu et la pensée empirique n'est que le plus bas degré de la vie spirituelle. Essentiellement la pensée est l'acte de la raison, faculté supérieure et séparée, qui tire de son fonds les idées nécessaires et les principes universels dont le développement constitue la pensée véritable. Les psychologues modernes, qui ne croient ni à la théorie des causes occasionnelles, ni à l'existence des idées nécessaires et innées, ne ramèneraient la ressemblance à la contiguïté qu'en niant l'autonomie de l'esprit.

L'âme s'explique par le corps, telle est la thèse de l'associationisme mécaniste. Hobbes en a le premier aperçu l'idée maîtresse. La série des phénomènes psychiques se réduit pour lui à une suite de mouvements physiques qui s'enchaînent. Mais en présence de la pensée coordonnée et régulière, il contredit le principe même de son système. La « discursus mentalis » ou série de phénomènes psychiques est régulière « lorsqu'elle est dirigée par quelque fin, objet du désir ». C'est implicitement avouer qu'une raison immanente à la conscience spontanée, comme nous le concevons, ou séparée et supérieure, comme le cartésianisme le professe, est nécessaire pour expliquer l'esprit.

Spencer a cherché au delà de la conscience les racines physiologiques[1] de l'esprit. L'objet même des « Principes de Psychologie »,

1. Nous préférons discuter l'associationisme mécaniste d'après « les Principes de Psychologie » de Spencer plutôt que d'après « l'Intelligence » de Taine. On n'a

c'est d'expliquer les faits de conscience par le mécanisme. L'analyse et la synthèse doivent nous montrer que l'esprit se réduit à des associations mécaniques héréditaires, fortes ou fortuites entre des sensations et des « relations de sensations ». Laissons de côté la question des habitudes héréditaires et le problème de l'habitude en général. Actuellement enregistrée par l'organisme, une habitude peut avoir été d'abord contractée par l'esprit. Suivant une remarque fort juste de Dugald-Stewart, l'habitude peut être effet, non cause de l'association. La question capitale est par conséquent de savoir si l'association résulte d'une qualité originale des éléments psychiques, telle que la ressemblance, ou d'une propriété inhérente aux éléments nerveux, telle que la contiguïté. Pour Spencer l'esprit est composé des sensations et de leurs rapports. En quoi consistent les sensations et leurs rapports?

La sensation donnée comme un tout indécomposable à la con-

peut-être pas assez remarqué que le livre IV de « l'Intelligence » n'est au fond qu'une adaptation au goût français, très fidèle et très élégante, des chapitres I, II, III, IV (IIe partie) 1er volume des « Principes de Psychologie ». Que Taine, malgré des déclarations dualistes aussi éclatantes que celles de Spencer d'ailleurs, aboutisse à une explication matérialiste de l'esprit (à prendre les choses du point de vue scientifique), et cela parce qu'il réduit l'association par ressemblance à l'association par contiguïté, c'est ce qui ressort des deux textes que voici : « les célèbres lois de l'association des images et des idées se ramènent à une loi plus simple. Ce qui suscite à tel moment une image plutôt que telle autre, c'est un commencement de résurrection, et cette résurrection a commencé *tantôt par similitude* parce que l'image ou la sensation antérieure contenait *une portion de l'image ressuscitante*, tantôt *par contiguïté* parce que la *terminaison de l'image antérieure* se confondait avec le commencement de l'*image ressuscitante* » (t. I, II, 3, 144). Dans ce texte, les choses sont considérées au point de vue psychologique. Mais les mots qui expriment les raisons d'association sont tous empruntés à la langue de l'espace. L'association par ressemblance y est réduite à une contiguïté partielle, et la contiguïté y est expressément énoncée comme un contact d'idées dans l'espace linéaire. Si Taine parle si franchement la langue des mécanistes, c'est qu'au fond la suite des idées s'explique pour lui par la suite des phénomènes physiologiques, et que ceux-ci sont déterminés dans leur intensité et leur direction par des raisons mécaniques. — « Plus un fil nerveux a conduit, plus il est devenu bon conducteur. Plus un chemin a été frayé, plus il a chance d'être suivi. Plus le courant nerveux a été énergique et fréquent de telle cellule à telle autre, plus il a de pente pour passer de la première à la seconde. Quand la préparation a été assez forte et assez longue, la pente devient irrésistible. Arrivé à la première cellule, désormais le courant nerveux prend toujours le chemin qui conduit à la seconde. Il se peut que de cette première cellule partent 2, 3, 4, 10 filets; entre ces dix filets le courant en choisit un, *par force*, et toujours le même, celui qui est habitué à le recevoir. En cela consiste le mécanisme physiologique de l'association mentale » (t. I, IV, 2, 312). On a vu que ce mécanisme physiologique déterminait le mouvement des idées et que les courants intellectuels n'étaient qu'une traduction des courants nerveux. La raison en est que Taine n'admet pas l'irréductibilité de l'association par ressemblance.

science est en réalité composée d'atomes de conscience. De même que les diverses substances chimiques sont probablement composées d'unités élémentaires et identiques de matière, ainsi les diverses sensations hétérogènes de son, chaleur, couleur, odeur, etc., sont probablement composées d'unités élémentaires et identiques de conscience. Si nous étudions une sensation de son et que nous en décomposions l'intensité, le degré, le timbre dans leurs éléments, nous arrivons à saisir l'unité de conscience comme quelque chose d'analogue à un craquement conscient. Or « l'effet subjectif produit par un craquement ou un bruit qui n'a pas de durée appréciable n'est guère autre chose qu'un choc nerveux »[1]. Le son entendu n'est qu'une somme de « pulsations » de conscience. Si les pulsations de conscience s'additionnent, c'est que les chocs nerveux sont contigus. Si les pulsations de conscience additionnées sont perçues, c'est que les chocs nerveux contigus occupent une certaine étendue et que les pulsations conscientes qui y correspondent, occupent une durée appréciable. La durée d'un état de conscience exprime l'étendue et le nombre des connexions nerveuses. La sensation est donc tout entière expliquée comme un contre-coup conscient de chocs nerveux contigus et multiples.

L'esprit est composé non seulement de sensations mais de relations entre les sensations successives. Un rapport n'occupe pas dans la conscience de durée appréciable et dépend étroitement des deux termes qu'il unit. Voilà ce qui le distingue essentiellement des états de conscience (feelings) proprement dits. S'il n'a pas dans la conscience une durée appréciable, c'est qu'il est le contre-coup conscient d'un choc nerveux trop faible et trop rapide pour donner lieu à un état de conscience déterminé. S'il est dans une étroite dépendance des deux termes qu'il unit, c'est qu'il est senti comme un changement et une limite d'états différents. Les rapports sont des traits d'union de même espèce que les signes qu'ils font communiquer. Ils sont les contre-coups conscients de chocs nerveux intermédiaires entre deux systèmes de chocs nerveux coordonnés. Le choc nerveux relationnel a lieu sans doute à l'aboutissement des fibres dans les cellules, au point de soudure des fils de substance blanche et des récepteurs de substance grise. La conscience d'un rapport, c'est donc le sentiment d'une pulsation nerveuse inter-

1. *Principes de Psychologie*, t. I, n, 1, 131.

médiaire entre deux groupes contigus de pulsations nerveuses composées.

Nous voici en présence d'une hypothèse rigoureusement mécaniste. « La substance de l'âme est certainement dans quelques cas (sensations de son), et probablement dans tous, résoluble en chocs nerveux.... » A prendre les choses d'ensemble, nous pouvons dire que Spencer explique l'esprit dans tous ses éléments et toutes ses facultés par des juxtapositions d'atomes de conscience, qui sont de nature homogène et n'acquièrent une hétérogénéité progressive que par une complication progressive. Des rapports de contiguïté entre éléments atomiques composent l'âme tout entière.

On peut juger du mécanisme d'après le système de Spencer. Jamais sans doute on ne poussera plus loin l'analyse et l'induction, jamais on ne fera plus précis ni plus pressant. Et cependant il nous semble que l'hypothèse précédemment formulée — l'association par ressemblance est caractéristique et créatrice de l'esprit — ressort évidente de l'étude du mécanisme de Spencer!

Si Spencer explique en fait l'âme par le corps, c'est qu'il réduit les états de conscience et leurs rapports à des chocs nerveux contigus plus ou moins nombreux et rapides et par conséquent assimile l'association des idées par ressemblance à l'association des éléments nerveux par contiguïté. Mais est-ce bien là l'opinion de Spencer? Un grand nombre de textes déjà résumés ou cités en témoignent. On trouvera cependant dans les « Principes de Psychologie », aux mêmes pages, des textes contradictoires.

L'esprit, nous dit Spencer, est constitué progressivement par une intégration continue d'états de conscience. L'intégration d'un état de conscience, c'est « l'assimilation de cet état nouveau à des états antérieurs... ». Comme les états de conscience, les rapports s'intègrent. « De moment en moment, les rapports se distinguent les uns des autres par rapport au degré ou à l'espèce de contraste existant entre leurs termes : et chaque rapport ainsi distingué des divers rapports concourants est assimilé à des rapports semblables et antérieurs. » Chaque couleur particulière, chaque son spécial, chaque sensation du tact, du goût ou de l'odorat, est à la fois connue comme différente des autres sensations qu'elle limite dans le temps et l'espace, et comme *semblable* aux formes faibles de certaines sensations qui l'ont précédée dans le temps : elle s'unit aux sensations antérieures, dont elle diffère, non en qualité, mais en intensité. C'est de

cette loi de composition que dépend l'ordre dans la structure de l'esprit. *En son absence, il ne pourrait y avoir qu'un changement perpétuel d'états de conscience à la façon d'un kaléidoscope* — un perpétuel présent perpétuellement transformé sans passé ni futur — »

Ne croirait-on pas entendre Kant lui-même? L'unité de l'esprit est la condition de la conscience et les diverses catégories sont les formes vivantes qui rendent possible la conscience en ramenant à l'unité des points de vue, qui constituent le sujet, la multiplicité des intuitions. Si Spencer met ainsi à la base même de l'esprit le sentiment de la ressemblance, ou, plus exactement, la faculté possédée par tout état de conscience de devenir partie de l'organisme mental en s'associant *par ressemblance* avec les idées autrefois perçues, il explique l'esprit par ce qui est la caractéristique de l'existence spirituelle, non par la contiguïté mécanique de chocs à la fois nerveux et conscients.

Entre des textes aussi contradictoires et des doctrines aussi opposées comment décider quelle est l'opinion véritable de Spencer? Si nous cherchons à nous éclairer en étudiant, non plus les rapports, mais les sensations, notre embarras demeure aussi grand. On a vu comment la théorie des « feelings », ou états de conscience ayant une durée appréciable, rentre, si on étudie Spencer, dans une étude de l'association des idées. La sensation n'est pas indivisible. Elle est au double point de vue psychologique et physiologique composée de chocs élémentaires contigus. La sensation résulte-t-elle d'une addition mécanique d'atomes de conscience à atomes de conscience? Nous avons résumé les textes qui expriment cette conception. Voici un passage capital où il nous apparaît que la constitution d'un « feeling » est l'œuvre de l'association par ressemblance et résulte d'une organisation qualitative. « ... Un de ces états de conscience, qui introspectivement considéré paraît uniforme, est produit en réalité par l'*assimilation* perpétuelle d'une nouvelle pulsation consciente avec les pulsations conscientes qui la précèdent immédiatement. Tandis que les pulsations composantes se produisent, elles sont à mesure *assimilées* et liées aux pulsations précédentes de leur espèce.... »

La contradiction des textes est si manifeste qu'elle ne peut exister dans l'esprit de Spencer. Il faut qu'elle s'explique par une conception ambiguë de « l'assimilation ». Assimiler peut être entendu en deux sens : 1° au sens psychologique, 2° au sens physiologique.

Au sens psychologique deux états peuvent être dits « assimilés », semblables ou identiques, parce que la raison réfléchie les aperçoit comme tels, ou que la raison active, immanente aux éléments de la conscience, les associe comme tels. Au sens physiologique assimilation veut dire absorption d'un élément histologique dans la substance même d'un autre élément de même nature. Si Spencer entend le mot assimilation dans le premier sens, il reconnaît comme quelque chose d'irréductible à la contiguïté des éléments nerveux l'association par ressemblance des états de conscience. Si Spencer prend le mot dans son sens physiologique, ce ne peut être qu'au figuré. L'état de conscience fort, donné à un moment déterminé, est une vibration de la même cellule nerveuse qui a vibré à un autre moment déterminé dans le passé. En effet, s'il n'est pas du tout nécessaire et certain que les mêmes idées correspondent aux vibrations des mêmes cellules, cela est cependant possible. Mais du point de vue de la conscience, il n'importe pas que les choses se passent ainsi ou plutôt ce fait « que les choses se passent ainsi » n'explique pas la conscience de la ressemblance et l'association par ressemblance. En réalité l'état de conscience postérieur (A) est donné comme quelque chose d'irréductible dans la conscience, par cela même qu'il est conscient à un autre moment déterminé de la durée. S'il est assimilé à un état de conscience antérieur (A′), c'est qu'il s'y associe et qu'en s'y associant il prend place à son rang dans cette organisation qualitative qu'est l'organisme mental. A l'organisme mental correspond un organisme physique, mais l'un ne se réduit à l'autre, que si on supprime, par abstraction, la conscience elle-même, et, que pour l'expliquer, on la considère ensuite dans ses seules conditions physiologiques ou mécaniques. Par conséquent Spencer ne semble pas avoir mieux aperçu l'équivoque enfermée dans le mot « assimilation » que les adversaires de la loi de ressemblance, dont nous avons plus haut exposé les analyses et les conclusions involontairement matérialistes, n'ont vu l'équivoque du mot « même » : $A = A'$. L'illusion d'une conscience géométriquement constituée de parties homogènes, de lignes étendues, de points superposables, de plans mobiles et tangents s'est imposée aux seconds, comme l'obsession de l'espace physiologique et charnel, si nous osons dire, cache à Spencer l'irréductibilité de la ressemblance et les contradictions flagrantes de ses diverses conceptions psychologiques.

Le mécanisme échoue donc à identifier la ressemblance à la con-

tiguïté. L'effort d'analyse de Spencer n'aboutit qu'à mettre en plus éclatante lumière l'action organisatrice de la ressemblance, qui non seulement associe les états d'esprit, mais spiritualise, en les liant par assimilation progressive, les chocs « nerveux » élémentaires ou atomes de conscience et organise ainsi chaque sensation même, prise à part. L'explication mécaniste de l'esprit est ainsi ruinée à sa base. L'autonomie de la pensée est fondée sur l'irréductibilité de l'association des idées qui se fait par ressemblance à l'association des éléments nerveux qui se fait par contiguïté [1].

Conclusion.

Dans les pages qui précèdent, nous avons voulu montrer que les idées peuvent s'associer par ressemblance. Les ressemblances, qui associent les idées, peuvent être si profondes que le génie seul les peut pressentir ou si superficielles que l'esprit s'y reconnaît à peine. Pour cette dernière raison, sans doute, un grand nombre de philosophes, même parmi les spiritualistes, ont cru pouvoir réduire l'association par ressemblance à l'association par contiguïté. L'entreprise est chimérique, car les éléments nerveux, non les idées, peuvent s'unir par contiguïté. Si les spiritualistes, pour expliquer l'esprit, consentent à se passer de l'association par ressemblance, c'est qu'ils croient à l'existence d'une faculté séparée et supérieure, la raison, où sont renfermés les principes de l'art, de la science, de la morale et les lois capables de lier et de coordonner nos pensées. Si les mécanistes réduisent l'association par ressemblance à l'association par contiguïté, c'est qu'ils considèrent, à juste titre, que la ressemblance est une donnée irréductible aux mouvements du cerveau et des nerfs et qu'ils prétendent dériver tous les états et toutes les facultés de

1. Dans cette discussion de l'associationisme mécaniste, nous n'avions pas à traiter de Hume et de Mill. Ces philosophes ont prétendu réduire les principes rationnels à des associations d'idées irrésistibles. C'est là une théorie que nous n'avons ni à juger, ni à discuter. Remarquons en effet que l'associationisme de Hume et de Mill ne doit pas être confondu avec une théorie mécaniste de l'esprit. Ces philosophes d'une part considèrent l'*Association par ressemblance* comme un rapport d'idées irréductible à tout autre. D'autre part, nous avons essayé de montrer que la propriété possédée par les états de conscience de s'associer par ressemblance manifeste la présence d'une raison immanente aux éléments de la conscience spontanée. S'il en est ainsi, nous pouvons peut-être conclure que l'associationisme de Hume et de Mill s'appuie sur une pétition de principe mais non pas qu'il est mécaniste. Et il n'est pas mécaniste, essentiellement parce qu'il admet l'irréductibilité de l'association par ressemblance.

l'âme de chocs nerveux diversement combinés et excités. Nous avons essayé de faire voir que la raison est immanente à la conscience spontanée et que le corps ne peut expliquer l'esprit. D'où viendrait la raison à l'homme si elle ne dérivait de la conscience spontanée? Comment agirait-elle sur la conscience si elle ne lui était pas immanente? Comment se formerait le moi si les états de conscience ne tendaient d'eux-mêmes à l'organisation spirituelle? — L'âme ne s'explique pas par le corps, car l'association des idées par ressemblance ne se ramène pas à la contiguïté des éléments nerveux. La ressemblance est une donnée irréductible de la conscience. Elle révèle la profondeur de l'activité spirituelle qui organise d'abord la sensation elle-même et progressivement les plus hautes facultés de l'âme. A la limite du monde physique et au-dessus de l'automatisme cérébral, l'association par ressemblance manifeste l'autonomie de l'esprit.

CH. DUMONT.

ÉTUDES CRITIQUES

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 1894

Les sociologues français ont passé l'année dans le recueillement. Après des travaux qui ont montré la vitalité de leur science, ils se demandent comment elle vit : ils réfléchissent sur son objet et sa méthode. Quels sont les résultats de ces réflexions? Comment les faits sociaux sont-ils définis? Comment sont-ils expliqués?

I

L'objet de la sociologie, n'est-ce pas la société? La physique étudie les êtres inanimés ; la biologie, les êtres vivants; la sociologie doit étudier les êtres sociaux, les sociétés. Mais les êtres sont des groupes de faits; pour expliquer le composé, il faut connaître le simple; la physique et la biologie, avant d'étudier les êtres, observent les faits; avant d'étudier les sociétés, la sociologie devait analyser les faits sociaux. Elle a voulu renverser cet ordre : la politique lui réclamait des prophéties, et l'on ne peut prévoir l'avenir des peuples si l'on ignore leur nature; il fallait, au plus vite, une définition des sociétés : le dernier chapitre de la sociologie fut écrit le premier, parce qu'il était le plus utile. Il fut mal écrit; on s'est contenté de formules approchées : la société, dit-on par exemple, est un organisme; l'être social est un être vivant. Cette métaphore flattait le matérialisme des uns, l'esprit scientifique des autres; elle semblait réduire la vie

morale à la vie physique et mettre l'unité dans la science : elle séduisit presque tout le monde. Aujourd'hui, le charme se rompt.

Il n'est pas rompu pour M. Worms : une note de la *Revue de sociologie* [1] nous menace d'un livre où la théorie de Spencer sera « complétée », où l'on « montrera que les restrictions faites par Spencer ne sauraient être admises, et où l'on ajoutera diverses analogies organico-sociales à celles qu'il avait relevées ». Attendons, pour juger cette tentative, que les résultats en soient publiés. Dès maintenant on peut l'expliquer : une mode ne disparaît jamais brusquement; au moment où elle passe, on trouve toujours des gens disposés à l'exagérer.

Pour ceux qui l'ont conservée, cette mode devient gênante. M. Pioger écrit un livre [2] pour la justifier : à chaque page, elle est condamnée. La société est un organisme; mais qu'est-ce qu'un organisme? qu'est-ce que l'organisation? — « Qu'est-ce que l'organisation, répond l'auteur [3], sinon une disposition, un agencement d'éléments adaptés en fonctions? N'est-ce pas ainsi que tout le monde interprète et entend toute organisation, non seulement en biologie, mais encore en mécanique avec les machines et leurs organes, et en administration avec l'organisation et son fonctionnement? » — Ne dites donc pas : une société est un organisme; dites qu'une société est une synthèse d'éléments coordonnés. L'idée d'organisation n'est pas l'idée essentielle, elle ne sert qu'à illustrer la définition; pour plaire à l'imagination, on prend dans le monde matériel un exemple sensible de coordination, l'organisme, et on lui compare la société : sociétés et organismes sont deux espèces d'un même genre, car leurs éléments ne sont pas indépendants, mais solidaires. Ainsi entendue, cette définition pourrait avoir quelque valeur : elle donne le genre prochain de l'objet à définir.

M. Pioger veut aussi fournir la différence spécifique : la société a pour trait distinctif la « socialisation » [4], qui est à la société ce que l'organisation est à l'organisme. C'est dire que la société se distingue des autres organismes en ce qu'elle est un organisme social : nous nous en doutions.

M. Durkheim, qui cherche une définition moins verbale, cède

1. *Revue internationale de sociologie*, septembre 1894, p. 653, note.
2. J. Pioger, *la Vie sociale, la Morale et le Progrès*, Paris, Alcan, 1894.
3. *Op. cit.*, p. 29.
4. *Op. cit.*, p. 59.

encore à la contagion. Il distingue, dans les sociétés, des « manières de faire » et des « manières d'être » collectives, et il ajoute que les premières rentrent dans la physiologie, les secondes dans l'anatomie et la morphologie sociales [1]. Le droit, la morale, l'économie sociale constituent la physiologie; la démographie, la géographie politique la technologie forment l'anatomie et la morphologie. La première distinction était plus nette, si nette qu'elle explique la seconde : les manières d'être ne sont que des manières d'agir fixées par la coutume; il n'y a entre les deux parties de la sociologie qu'une distinction psychologique, celle de l'acte et de l'habitude. La même différence sépare l'organe de la fonction : « La parenté étroite de la vie et de la structure, de l'organe et de la fonction peut être facilement établie en sociologie parce que, entre ces deux termes extrêmes, il existe une série d'intermédiaires *immédiatement observables* et qui montre le lien entre eux. La biologie n'a pas la même ressource. Mais il est permis de croire que les inductions de la première de ces sciences sur ce point sont applicables à l'autre [2]. » Les faits sociaux sont plus clairs que les faits biologiques, parce que la conscience les « observe immédiatement » : l'assimilation des sociétés aux organismes sert parfois à la biologie, jamais à la sociologie.

Laissons-la donc aux biologistes : c'est à eux qu'il convient d'en apprécier la « profonde vérité [3] ». M. Tarde, qui l'admire, ne peut s'empêcher de modifier la formule : la société n'est pas un organisme, mais un organe, le cerveau : « la vie sociale n'est qu'une exaltation de la vie cérébrale [4] ». Pour être plus raffinée, la définition n'est pas meilleure; elle complique la question, car elle admet deux postulats discutables : les faits sociaux sont des faits psychologiques; les faits psychologiques sont des faits physiologiques. La définition de M. Tarde ne réussit qu'à montrer l'embarras où jette la mode des analogies « organico-sociales ».

Quelle que soit la société qu'on veuille définir, on se heurte aux mêmes difficultés. Veut-on définir la race? M. Le Bon l'essaie : pour lui, une race a des caractères physiques déterminés et des caractères psychologiques aussi « fixes [5] » que les traits anatomiques. Mais il

1. *Revue philosophique*, mai 1894, p. 473.
2. *Loc. cit.*, p. 475, note.
3. G. Tarde, *Logique sociale*, Paris, Alcan, 1894, p. VIII.
4. *Ibid.*
5. G. Le Bon, *les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Alcan, 1894, p. 166.

avoue que les peuples « historiques » sont formés par la fusion des races naturelles. Cette fusion a dû détruire l'originalité de chaque race et cacher ses caractères distinctifs. En effet, l'anthropologie n'a pas de lois assez précises pour distinguer sûrement un Arabe d'un Anglais : elle dit quel est, en moyenne, l'angle facial de l'un et de l'autre, mais elle ne peut nous mettre en garde contre les nombreuses exceptions. — La psychologie est-elle plus heureuse? M. Le Bon tente une classification psychologique des races; il distingue des races inférieures et des races supérieures; mais il remarque lui-même[1] que la majorité des individus, dans les races supérieures, a les mêmes caractères psychologiques que les individus des races inférieures : le défaut d'attention, la prédominance des sentiments sur les idées, de l'habitude sur la réflexion, l'impuissance à dominer les réflexes, tels sont, paraît-il, les caractères des races inférieures; mais ce sont les traits qu'on remarque dans « les couches les plus basses des sociétés européennes ». — Dira-t-on que, pour connaître l'âme d'une race, il faut observer non la majorité des esprits, mais les esprits les plus éminents? Les grands hommes symbolisent le caractère national. Mais comment, dans cette hypothèse, expliquer les résistances qu'ils rencontrent? Comment un peuple peut-il méconnaître son portrait le plus fidèle? M. Le Bon répond en distinguant deux espèces de grands hommes : les grands politiques, qui reflètent l'âme de leur race, et les grands novateurs, prophètes, savants ou philosophes, qui luttent contre leur race. Mais comment expliquer leur venue? Que font ces étrangers dans leur propre pays? Comment concevoir que Socrate, Galilée ou Luther ne sont pas de leur propre race? Et quand un homme est à la fois grand politique et grand novateur, quand il s'appelle Mahomet, dira-t-on qu'il est à la fois l'image de sa race et son contraire? Enfin, s'il s'agit d'un grand politique, pourquoi n'est-il pas nécessairement admiré? Pourquoi Richelieu était-il détesté? — La théorie de l'âme des races n'explique ni les différences individuelles, dans une même race, ni les ressemblances entre individus de races différentes; l'individualité des races n'est pas démontrée[2].

L'individualité des races, formées par l'hérédité, serait plus vraisemblable que l'individualité des nations, formées par les événe-

1. *Op. cit.*, p. 29.
2. C'est l'opinion de M. Lacombe : *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1894, p. 307 et suiv.

ments. M. Espinas [1] trouve dans l'idée de nation trois éléments : dans une nation, l'individu est subordonné au groupe; un culte spécial s'établit; la nation se distingue des nations voisines. Mais on cherche en vain dans ces trois éléments ce qui est national. L'individu se subordonne au groupe : mais les exemples donnés par M. Espinas prouvent seulement l'existence du dévouement; l'idée de patrie en est absente : comment dire que le médecin qui soigne des varioleux agit par patriotisme [2]? — De même, la piété nationale est composée de sentiments esthétiques et religieux, d'affections de famille et d'amitiés vagues : pourquoi tous ces sentiments s'unissent-ils pour former le culte national? c'est ce qui reste inexpliqué. Enfin, M. Espinas admet, pour ainsi dire, que les nations se posent en s'opposant, et il s'en réjouit pour l'harmonie du monde : « un concert ne va pas sans des instruments et des motifs différents ». Mais, outre qu'on peut concevoir de la variété dans le monde sans l'opposition des nations, il resterait à montrer que chaque nation est vraiment aussi distincte des autres qu'un individu diffère d'un individu. — Nations, races, sociétés, ces termes sont trop compliqués pour être définis au début d'une science : les sociologues, quand ils prétendent les définir, ne font qu'expliciter les opinions vulgaires; leurs définitions ne sont pas scientifiques : il faudrait connaître les lois des faits simples pour expliquer ces êtres composés.

Ces êtres existent-ils? Des relations sociales peuvent s'établir entre tous les hommes : il n'y a qu'une société, le genre humain : tel est l'avis de M. Novicow [3]. M. Durkheim reprocherait à cette opinion son « réalisme » [4]. Pour les philosophes, dit-il, « il n'y a de réel que l'humanité; les groupements particuliers ne sont que « des combinaisons contingentes et provisoires, sans réalité propre ». Les philosophes ont-ils tort? tout ce qui est composé n'est-il pas soumis au changement? Pour le reconnaître, on n'est pas nécessairement « réaliste ». On n'imagine pas un Grand Être, l'Humanité en soi; on dit que, partout où il y a des hommes, il y a des faits sociaux dont les lois sont les mêmes. Pour croire à des lois universelles du monde

1. *Revue de sociologie*, mai 1894, p. 336 et suiv. Leçon d'ouverture du Cours d'économie sociale.
2. *Loc. cit.*, p. 336.
3. Novicow, *les Gaspillages des sociétés modernes*, Paris, Alcan, 1894, passim.
4. *Rev. phil.*, juin 1894, p. 598.

physique, le savant n'est pas nécessairement un réaliste : il ne réalise pas la Matière. Prenez trois vases [1] de formes différentes : l'eau y gèlera à la même température. Prenez des hommes de différentes nations : leurs rapports sociaux doivent s'expliquer par les mêmes lois; en apparence, les faits sont différents; la forme de vos trois blocs de glace n'est-elle pas différente? Mais les lois sont les mêmes. Peu importe donc, aujourd'hui, la définition des êtres sociaux. L'observation la plus superficielle semble prouver leur existence : nous voyons se former et se dissoudre des familles, des races, des nations, des associations, des sociétés de toute espèce. Dupes de notre imagination, nous en faisons des êtres matériels, séparés dans l'espace. Étranges êtres matériels qui peuvent se pénétrer les uns les autres! Une famille peut avoir des membres dans plusieurs associations, même dans plusieurs nations, souvent dans plusieurs races : peut-on montrer des êtres vivants qui se pénètrent? et voit-on des cellules appartenir à la fois à des organismes différents? — Si les sociétés sont des êtres, ce sont des êtres spirituels, des groupes d'idées et de sentiments. La société la plus simple, la famille, n'est pas fondée sur un fait physique, la génération, mais sur des désirs psychologiques : la preuve, c'est que les domestiques, les esclaves, les clients, sans être liés par le sang, ont pu faire partie d'une même famille; c'est surtout qu'on peut satisfaire sans famille le besoin physique de reproduction : si la famille n'avait d'autre objet, elle n'existerait pas. De même, la nation est un groupe de sentiments. Si la définition de M. Espinas est insuffisante, c'est qu'il veut faire de la nation un être aux contours nettement tranchés comme ceux d'un être matériel. Mais il n'en faut pas conclure que les nations n'existent pas et que l'idée de nation est imaginaire : la nation est un être spirituel. Telle est du moins l'idée qui vient à l'esprit quand on voit les difficultés d'une définition de l'être social : s'il y a des êtres sociaux, ce sont des êtres spirituels. Les sociologues veulent-ils échapper à cette conclusion? qu'ils renoncent à ces problèmes et se mettent à l'étude des faits.

II

Quels faits doivent être étudiés? Qu'est-ce qu'un fait sociologique? Pour les uns, les faits sociologiques sont indépendants des autres

1. Novicow, *op. cit.*, p. 82.

faits; pour les autres, ils forment une classe déterminée de faits psychologiques.

Selon M. Durkheim, les faits sociaux ont leur nature propre: ils sont généraux, distincts des faits individuels, car ils exercent une contrainte sur les individus [1]. En apparence, cette définition nous ramène au réalisme scolastique [2]. Mais M. Durkheim ne croit pas à une société en soi, distincte des individus : les institutions, dit-il seulement, préexistent et survivent aux individus : elles ont donc une existence indépendante des existences individuelles. Une église préexiste au prêtre, survit à l'architecte : son existence ne dépend pas de celle du prêtre ou de l'architecte. Une loi survit au législateur, préexiste au juge : son existence ne dépend ni de celle du législateur ni de celle du juge. Il en est de même pour tous les faits sociaux.

Cette généralisation est prématurée. Les monuments et les lois ne sont qu'une variété des faits sociologiques. Ce sont des moyens employés pour atteindre des fins sociales; ce sont des instruments de sociologie : la connaissance des lois et des monuments n'est pas plus la science sociale que la connaissance des instruments de physique n'est la physique. Les instruments sont construits conformément aux lois de la mécanique : on peut faire la science des leviers et des balances. De même, les monuments et les lois sont des faits sociaux, mais ils ne sont pas tous les faits sociaux : si leur durée est indépendante de la vie des individus, rien ne prouve qu'il en soit de même pour tous les faits sociologiques.

Les faits sociaux varient quand les individus varient. Nous trouvons, à notre naissance, un grand nombre de coutumes auxquelles nous n'avons qu'à nous conformer. Mais nous les interprétons : elles prennent un sens nouveau dans chaque conscience. La loi qu'applique le juge n'est pas celle qu'a conçue le législateur; la même église n'est pas la même pour le prêtre et pour l'architecte. S'ils ne sont pas interprétés par chaque conscience, les textes de lois, les actes habituels, les préceptes moraux demeurent lettre morte. On ne peut donc pas, comme le veut M. Durkheim, « dissocier » les faits

1. *Rev. phil.*, mai 1894, p. 475 : « Est fait social toute manière de faire, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure, ou bien encore qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles ».

2. C'est le reproche qu'adresse M. Tarde à M. Durkheim — voir *Logique sociale*, Préface, au début. — M. Durkheim avait répondu par avance : *Rev. phil.*, juillet 1894, p. 38.

ndividuels et les faits sociaux. Cette dissociation ne serait possible ue si les institutions étaient immuables; mais elles changent de ens, même sans changer de forme; elles vivent : c'est qu'elles sont ivifiées par les réflexions individuelles.

M. Durkheim ne nie pas l'œuvre des consciences individuelles, ais il la croit négligeable : « elles se neutralisent mutuellement » [1]. défaut d'une statistique qui, seule, serait décisive, M. Durkheim rouve son opinion par un exemple : les grands mouvements d'enhousiasme qui naissent dans une assemblée n'ont pas leur origine ans des consciences individuelles : chacun éprouve une émotion ifférente de celle qu'il sentirait s'il était seul; ses sentiments peuent même être contraires à ses tendances naturelles. Mais si notre motion varie, rien ne prouve que nous ne soyons pas cause de ce hangement : un sentiment inconscient, multiplié par les sentiments autrui, devient clair; mais il avait sa source en nous-mêmes, et est en nous-mêmes que les sentiments d'autrui ont retenti. Si nous sommes pas cause de nos propres sentiments, comment dire e « nous pouvons avoir spontanément collaboré pour notre part émotion commune? » Et si nous y avons collaboré, comment dire elle s'impose à nous? Nous sommes contraints de la subir, selon Durkheim : et la preuve, c'est que nous sommes punis si nous artons. Si je manifeste un sentiment contraire au sentiment unae d'une assemblée, je m'expose aux huées : c'est à ce signe qu'on onnaît un fait social. Ma révolte n'est-elle donc pas un fait social? t-il rayer de la sociologie les initiatives individuelles? Pourtant, cela même qu'elles provoquent l'admiration ou le mépris, elles leur importance sociale. Même dans le cas où j'obéis à tous, urquoi cette obéissance serait-elle une soumission forcée? Sans oute l'opinion d'autrui influe sur ma décision : de ce que telle mode xiste, je porte tel vêtement; mais j'obéis volontairement au goût du our : par un raisonnement, je m'assimile à mes voisins; nous vivons dans les mêmes conditions; un vêtement commode pour eux sera donc commode pour moi; mon adhésion à la volonté collective n'est pas contrainte, mais réfléchie. Dire qu'il n'y a de faits sociaux ue les actes imposés par une contrainte extérieure, c'est exclure e la sociologie nombre de faits sociologiques. M. Durkheim se fait lusion quand il pense que sa définition n'est qu'un « résumé des

1. *Rev. phil.*, mai 1894, p. 469.

données immédiates de l'observation ». Il interprète certains faits à l'aide des faits où la contrainte est manifeste : il généralise à outrance. Tout ce que nous donne l'observation sociologique, ce sont des faits psychologiques suggérés tantôt par la force, tantôt par la raison.

Pour qu'ils soient suggérés, il faut qu'il y ait une analogie entre la conscience qui suggère et celle qui reçoit la suggestion : tout fait social suppose cette analogie. En ce sens, on peut dire, avec M. Lacombe [1], que les faits sociaux ce sont « les actes humains vus dans leur similarité avec d'autres ». Ces faits, M. Lacombe les appelle des « institutions ». Il distingue, dans l'histoire de l'humanité, des faits particuliers et des faits généraux, des faits accidentels et des faits durables, des « événements » et des « institutions ». Les uns appartiennent à la psychologie; si l'on fait de l'histoire un art, on pourra les recueillir; mais il faut les négliger dans « l'histoire considérée comme science », car il n'y a de science que du général. La science historique ne s'occupe que des « événements qui ont réussi ». Un fait individuel, un simple événement, n'entre dans la sociologie que s'il est cause ou effet d'une institution; tous les autres doivent être écartés : grave lacune, car le rôle des événements en histoire est considérable : la sociologie est condamnée à l'ignorer.

M. Lacombe a tort de l'en plaindre : toute science présente la même lacune. Toute science doit, au moins provisoirement, faire abstraction de l'individuel; elle doit faire abstraction de l'espace et du temps. Un corps se distingue d'un autre par son lieu et son moment; mais, quels qu'ils soient, il est soumis aux lois physiques. De même, un événement historique est individuel parce qu'il se passe à tel moment, dans tel lieu : un mariage célébré à Paris, le 30 décembre 1894, entre A et B : voilà un fait individuel. S'il est social, c'est que telles idées ont été échangées, tels désirs exprimés ou suggérés. L'échange des idées et des sentiments suppose des ressemblances entre les individus en relation : ces ressemblances fondent le fait social. Une âme est un laboratoire de logique; le travail varie suivant les laboratoires : tous ne possèdent pas les mêmes instruments; tous les opérateurs n'ont pas la même adresse : chaque âme est individuelle. Mais les résultats, quelle que soit la qualité des agents, ont une valeur sociale qui peut se compar[illegible]

1. P. Lacombe, *de l'Histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1894, chap. I, I.

être l'objet d'une science. On ne résout pas en formules le savoir-faire de chacun; mais par cela même que des idées sont échangées, elles ont des rapports: elles peuvent être traitées par une science. Tant qu'un écrivain réfléchit seul, sa réflexion est un fait individuel; s'il en publie les résultats, et si ses idées ne rencontrent pas l'indifférence universelle, elles sont des faits sociaux. Sans doute les individus jouent dans l'histoire un rôle important; il n'est pas indifférent que César ou un autre commande à Alésia; mais il importe aussi que telle pierre, non telle autre, se détache de la montagne : les effets de l'avalanche seront différents suivant les cas, et tout l'avenir de la planète est intéressé à cette chute, comme tout l'avenir de l'humanité est intéressé à l'existence de César. La chute ne s'en produit pas moins en vertu de lois immuables qu'il faut d'abord chercher; et le siège d'Alésia ne s'en conduit pas moins d'après des lois immuables qu'il faut connaître avant d'expliquer l'individu César. Tout individu, outre ses traits spéciaux, a des caractères communs aux hommes de son temps, aux hommes de tous les temps. Dans tout homme, selon les expressions de M. Lacombe, il y a un homme individuel, un homme temporaire, un homme universel. L'homme temporaire et l'homme universel sont seuls étudiés par la sociologie. Si M. Lacombe regrette les lacunes de la sociologie, c'est que sa distinction des faits individuels et des faits sociaux est hésitante : tantôt il les oppose; tantôt il admet que certains faits individuels, causes ou effets de faits sociaux, appartiennent à la sociologie [1]. Si un fait individuel est, à un titre quelconque, l'objet de la sociologie, elle doit l'expliquer. Mais il n'y a pas de faits individuels en sociologie : ce qui est individuel, c'est l'élaboration des idées; les idées elles-mêmes, jetées au vent, deviennent des faits sociaux. Elles ont leur origine dans des consciences individuelles; mais, trouvant de l'écho dans des consciences voisines, elles perdent leur individualité; ce qui est social, ce n'est pas la nuance spéciale qu'elles ont dans la conscience qui les conçoit : c'est ce qui est transmis, compris, suggéré.

Quels faits psychologiques peuvent se suggérer et devenir sociologiques ? Ce sont les désirs et les croyances, selon M. Tarde [2] : ces faits deviennent sociaux, s'ils sont imités. « Tout ce que l'homme fait sans l'avoir appris par l'exemple d'autrui, comme marcher, crier,

1. Lacombe, *op. cit.*, p. 11.
2. *Logique sociale*, p. VIII et *passim*.

manger, aimer même... est purement vital ; tandis que marcher d'une certaine façon, valser, chanter un air, etc., tout cela est social [1]. » Cette définition est, en un sens, trop étroite [2]. Marcher, crier, manger, aimer, sont des faits sociaux, sans être imités, dès qu'ils suscitent en autrui un désir ou une aversion, une espérance ou une crainte. Le cri de l'enfant à sa naissance, ses premiers mouvements, les premiers efforts qu'il fait pour téter sont des faits sociaux par les désirs, les espérances ou les craintes qu'ils suggèrent dans l'esprit des parents. De même, une attitude nouvelle, un geste original, une invention, quelle qu'elle soit, sont des faits sociaux, bien qu'ils ne soient pas imités, par les sentiments qu'ils révèlent ou provoquent. N'est-ce pas ce qu'admet M. Tarde quand il remarque « que l'invention est sociale, non pas seulement en tant qu'elle est imitée, mais en tant qu'elle est destinée à être imitée » [3], et quand il ajoute : « l'imitation n'est que la mémoire sociale : et si la mémoire est le fondement de l'esprit, elle n'en est pas l'édifice » [4]. N'avoue-t-il pas qu'un fait social n'est pas toujours un fait imité?

En un autre sens, la définition de M. Tarde est trop large. Les croyances, c'est-à-dire les faits intellectuels, en tant que tels, n'appartiennent pas à la sociologie. Une croyance n'a de valeur sociale que si elle inspire à autrui le désir de l'adopter ou de la combattre. Elle a d'autant plus d'importance sociale qu'elle excite plus d'enthousiasmes et plus de haines, qu'elle rencontre plus d'amis et plus d'ennemis. Selon M. Tarde, l'histoire des langues, celles des mythes, des philosophies, des sciences, sont autant de parties de la Logique sociale [5]. Sans doute, dans chacune de ces histoires, des chapitres intéressants peuvent être consacrés au rôle social d'une langue, d'une découverte ou d'un système. Mais si l'on se borne à montrer la succession des idées, on ne fait pas de sociologie : les faits intellectuels ne deviennent sociaux que s'ils causent des émotions. La démonstration d'un théorème [6] n'est pas un fait social pour le géomètre ; elle n'est un fait social que pour l'élève qui éprouve le désir de l'apprendre et pour le professeur qui éprouve le besoin de l'enseigner. Si M. Tarde admet les croyances au nombre des faits

1. *Logique sociale*, p. VI.
2. Cf. Durkheim, *Rev. phil.*, mai 1894, p. 473, note 1.
3. *Logique sociale*, p. VII.
4. *Id.*, p. VIII.
5. *Id.*, p. 13.
6. *Id.*, p. 387.

sociaux, c'est qu'il entend par croyance le désir de croire plus que le rapport des idées exprimé par un jugement; il confond la foi, fait affectif, et le jugement, fait intellectuel. Les faits intellectuels sont peut-être la cause des faits affectifs; mais seuls les faits affectifs, les désirs, sont des faits sociologiques.

L'objet de la sociologie est déterminé : les faits sociaux sont une variété des faits psychologiques. Dans le domaine de la psychologie, aussi vaste que le domaine de la connaissance, on peut délimiter plusieurs champs : les sciences physiques s'attribuent les sensations; restent des réflexions, des rêveries, des désirs, des résolutions : ces faits viennent-ils à s'exprimer et à provoquer dans des consciences voisines des désirs? ils sont l'objet d'une science spéciale, la sociologie. Deux conditions sont nécessaires pour qu'un fait individuel devienne social : il faut qu'il s'exprime et que son expression suscite un désir; la sociologie est la science des désirs suggérés.

III

Les faits sociaux définis, comment les expliquer? La plupart des sociologues, séduits par l'évolutionnisme, croient que l'explication sera donnée si, remontant des faits aux causes, on parvient à retracer l'histoire des sociétés : les lois sociologiques seraient des lois d'évolution. Aussi M. Le Bon cherche-t-il les lois de l'évolution des peuples; M. Pioger, les lois du progrès; M. Bernès loue Condorcet d'avoir « donné une histoire de la civilisation comme la première base indépendante de toute théorie sociale » [1]. Et si M. Lacombe préfère au mot « sociologie » le terme « histoire-science », c'est qu'il veut, lui aussi, trouver des lois d'évolution. Tous oublient, bien qu'ils la louent au passage [2], la distinction comtienne des lois et des causes génératrices. Tous négligent la recherche des lois pour celle des causes. Tous prétendent reconstruire l'histoire de l'humanité.

Cette tentative était prématurée. Si l'on cherche quelle serait, d'après M. Le Bon, l'évolution des peuples, on trouvera qu'au début les hommes sont dépourvus d'attention, incapables de dominer leurs réflexes; ils ont des sentiments vifs et une forte tendance à

1. M. Bernès, *les Deux directions de la sociologie contemporaine*, Paris, Larose, 1894, p. 13.
2. Bernès, *loc. cit.*

l'imitation : la crédulité est excessive, l'esprit critique fait défaut, la tradition règne sans conteste. Peu à peu, des habitudes nouvelles renversent la coutume ; l'attention naît, et avec elle le doute ; l'homme peut dominer ses réflexes : c'est le critère auquel on reconnaît que l'évolution s'achève [1].

Cette théorie est vague; est-elle fondée? Avons-nous des connaissances historiques suffisantes pour retracer l'évolution des peuples? Ce n'est pas sur l'histoire que s'appuie M. Le Bon ; sa méthode consiste à observer non les âges antérieurs, mais les peuples actuels; il les classe suivant le degré de leur civilisation; puis il suppose que les peuples inférieurs sont les peuples primitifs : il projette dans l'histoire les résultats de l'analyse. On ne se donne même plus la peine, comme Spencer, de comparer les races les plus variées ; on se contente d'analyser les peuples civilisés : on y trouve des individus intelligents, réfléchis, et des esprits routiniers; on suppose que ceux-ci, par atavisme, représentent les anciens âges, tandis que les autres représentent notre époque. On suppose de la succession pour expliquer la simultanéité d'éléments hétérogènes.

La même méthode, appliquée par M. Lacombe, ne donne pas de meilleurs résultats. L'homme serait d'abord esclave de ses désirs physiques; puis il s'en affranchirait par la raison. Si cette hypothèse est vraisemblable, c'est qu'elle est vague. Les besoins physiques, dit M. Lacombe, sont les plus généraux et les plus fréquents : donc ils sont primitifs. Mais si l'on voulait suivre cette méthode, on serait amené à d'étranges conséquences. M. Lacombe classe nos besoins d'après leur urgence : le plus urgent est le besoin « économique », puis viennent l' « honorifique », le « génésique »; enfin les besoins intellectuels. En appliquant la méthode, ne faudrait-il pas distinguer, dans l'histoire, une période où les hommes étaient esclaves de leur ventre, une période où le désir de la gloire vint s'ajouter au besoin de nutrition, une période où s'éveilla l'instinct sexuel? Mais en attendant cette troisième période, que serait devenue l'humanité? Quelle que soit la valeur de l'analyse psychologique à laquelle se livre M. Lacombe, l'hypothèse qu'il en tire serait singulière si elle était approfondie; telle qu'il la présente, elle est vague et inutile.

Au lieu d'analyser les faits, M. Tarde analyse les idées, et il s'ap-

1. Le Bon, *op. cit.*, p. 30.

puie sur cette analyse pour déduire l'histoire : il veut faire une « Logique dynamique », reconstituer « la série historique des états logiques » [1]. Deux idées, deux désirs peuvent ou bien n'avoir aucun rapport, ou bien se contredire, ou bien s'accorder : M. Tarde affirme, avec des restrictions dont il faut lui savoir gré, que deux idées ou deux désirs commencent par n'avoir aucun rapport, puis s'excluent, enfin s'accordent : toute l'histoire tient dans cette formule; l'évolution est tout entière dirigée vers l'unité : le monde se querelle, mais la paix viendra. — Des trois grandes périodes distinguées par M. Tarde, deux seulement ont une valeur logique et sociale : deux idées, deux désirs qui n'ont aucun rapport, qui ne sont ni semblables, ni différents, n'existent ni pour le logicien ni pour le sociologue. Restent les deux périodes que M. Tarde appellerait l'ère du désaccord et l'ère de l'accord logique et téléologique : il divise chacune d'elles en périodes secondaires, suivant que le désaccord et l'accord sont ou non réciproques. Mais comment prouver que ces distinctions logiques correspondent à des successions historiques? La guerre est aussi moderne que la paix : la paix engendre la guerre, comme la guerre engendre la paix. Les idées et les désirs contraires signent parfois des compromis provisoires qui sont la source de dissensions nouvelles. Malgré sa critique de l'évolutionnisme, M. Tarde a voulu donner sa théorie de l'évolution; mais la « série historique des états logiques » n'est pas irréversible : les rapports logiques sont indépendants de la durée; peu importe l'ordre chronologique des termes du rapport; une logique « dynamique » est le contraire de la logique.

Logique ou empirique, la « dynamique » sociale est suspecte. L'histoire est parfois l'auxiliaire de l'analyse, mais l'analyse ne peut pas se substituer à l'histoire. — Toutes les fois que nous étudions un objet composé, l'histoire se charge de l'analyser : chacun de ses éléments sort à son tour de l'ombre, prédomine et disparaît; tout ce qui est composé change, car la place relative des éléments peut varier : l'histoire ne fait que raconter ces variations : elle est une analyse faite par le temps. Si, au lieu de chérir les observations superficielles, faites par des voyageurs pressés, sur les sociétés sauvages, ou les hypothèses gratuites des historiens sur les sociétés primitives, nous observions avec méthode les faits contemporains, notre propre histoire rendrait de grands services à l'analyse sociolo-

1. *Logique sociale*, chap. III.

gique. Pourquoi, par exemple, recueillir sérieusement des détails fantaisistes sur le droit nègre ou australien quand nous assistons nous-mêmes à la formation d'un « droit nouveau » [1]? Ouvrons les yeux sur la réalité vivante au lieu d'imaginer des hypothèses sur l'évolution des réalités mortes. Examinons les documents publiés par l'*Office du travail* [2], ceux qui concernent par exemple l'arbitrage : nous trouvons une loi étrange, une loi dépourvue de sanction [3]. N'est-ce pas un fait capable de nous faire réfléchir sur l'origine des lois? Comment cette loi est-elle née? Des conflits s'élèvent entre patrons et ouvriers; chacun des deux partis se croit lésé par l'autre. Pendant longtemps, le conflit ne se résout que par la guerre : la grève éclate. Mais les dangers courus par les deux adversaires font redouter la guerre; l'un des deux partis, le plus faible, fait appel à un arbitre : l'État est tout prêt à accepter ce rôle. Une loi institue des comités d'arbitrage. Mais nul n'est obligé d'accepter leur juridiction ou leurs arrêts : ceux que leurs jugements mécontentent pourront s'y soustraire, et la guerre recommencera. Pour assurer la paix, on sera contraint de donner une sanction à la loi. Quand ce moment sera venu, nous aurons tous les éléments d'un rapport juridique : un conflit, une guerre, un arbitrage, un jugement, une sanction : l'histoire contemporaine se charge d'analyser l'idée du droit.

Au contraire, l'histoire qui ne s'appuie que sur l'analyse demeure hypothétique. Les évolutionnistes supposent que les éléments du présent sont des moments du passé. Mais ce n'est qu'une hypothèse invérifiable. La science sociale n'a pas de chance : née de l'histoire, elle semble condamnée à n'être qu'une histoire; née au moment où toutes les sciences cherchent des lois d'évolution, elle a cru qu'elle pouvait d'emblée, en vertu de son origine, prendre la forme historique : c'était violer la loi qui préside à l'histoire de toute science. Une science ne cherche des lois historiques qu'au terme de son développement. Pour établir la succession nécessaire des phénomènes soumis à ses lois, il faut qu'elle connaisse ces lois. Si l'histoire du monde était faite, on pourrait dire pourquoi, à tel moment, tel corps est en tel lieu : on expliquerait même l'individuel; mais on

1. H. Depasse, *Transformations sociales*, Paris, Alcan, 1894, p. 56.
2. *Bulletin de l'Office du travail*, 1re année, *passim*.
3. Loi sur l'arbitrage du 27 décembre 1892. — Voir *Bn de l'Office du travail*, janvier 1894 et *passim*.

l'expliquerait à l'aide des lois universelles. La nébuleuse étant donnée, on explique, par les lois de la mécanique, les transformations successives et l'état actuel du système solaire ; mais, outre qu'il reste à expliquer la nébuleuse, on ne peut même pas la concevoir si l'on ignore les lois de la mécanique ; les lois historiques ne peuvent qu'être dérivées des lois éternelles : Laplace ne pouvait venir avant Newton. — Les sociologues veulent renverser cet ordre irréversible : ils veulent trouver des lois historiques avant de posséder les lois éternelles de l'humanité ; ils veulent faire pour l'histoire de l'homme, ce que Laplace a fait pour l'histoire du monde ; et parmi eux aucun Newton n'a paru. Tant qu'on attendra sa venue, tout effort pour reconstruire l'histoire, si grandiose qu'il soit, sera vain. La physique a été d'abord l'œuvre des poètes : l'imagination se plaisait aux cosmogonies hypothétiques ; des savants ont ensuite découvert les lois éternelles de la matière ; enfin, on a tenté des hypothèses rationnelles sur l'histoire de l'univers. Sous prétexte de faire profiter la sociologie des progrès des autres sciences, on veut la faire débuter par la troisième phase ; on débute en réalité par la première : nous sommes à l'âge des épopées.

IV

Entre la cause et la loi, l'abime n'est pas infranchissable ; on peut, en cherchant des causes, trouver des lois. Si la méthode évolutionniste est mauvaise, certains de ses résultats peuvent être bons.

Cette année, elle a conduit les sociologues à assigner aux faits sociaux des causes psychologiques. On renonce, en général, à l'évolutionnisme physique : ce n'est plus l'histoire du monde, c'est l'histoire de l'esprit qui explique celle des sociétés. Même les écrivains qui manifestent des intentions matérialistes, M. Pioger par exemple [1], disent que, si les besoins physiques déterminent l'activité humaine, il n'en faut pas conclure qu'elle soit matérielle : l'esprit n'est sain que dans un corps sain, mais ce n'est pas à dire que l'esprit soit le corps, que nous soyons « des corps sans âme [2] ». Des publications qui se bornent à enregistrer les faits ne croient pas sortir de leur programme en indiquant leurs causes psychologiques. Le *Bulletin de l'Office du travail*, créé en janvier 1894, contient des statistiques

1. Pioger, *la Vie sociale, la Morale et le Progrès*, p. 104.
2. *Id.*, p. 42.

précieuses non seulement pour les travailleurs industriels, mais pour ceux qui veulent constituer la science sociale : il ne nous donne pas en bloc des chiffres inintelligibles : chaque cas est analysé, et, pour chacun on note ou on laisse deviner les raisons psychologiques dont l'influence s'est fait sentir. Non seulement nous connaissons le nombre des grèves, des arbitrages, mais nous savons les sentiments qui ont dicté aux ouvriers et aux patrons leurs résolutions. La statistique elle-même devient psychologique.

La science sociale tout entière doit devenir psychologique : tel est l'avis de plusieurs écrivains. L'histoire des peuples, dit M. Le Bon, découle de leur constitution mentale [1]. « Ce n'est pas le hasard, ni les circonstances extérieures, ni surtout les institutions politiques qui jouent le rôle fondamental dans l'histoire d'un peuple, c'est surtout son caractère qui crée sa destinée [2]. » Les économistes ont toujours proposé pour méthode une psychologie du désir : aussi M. Novicow, qui rajeunit les doctrines de cette école, pense-t-il que la « méthode vraiment scientifique » est celle qui prend « son point de départ dans la psychologie [3] ». De même, M. Lacombe remarque qu'on a cherché les causes des faits sociaux dans toutes les sciences : Vico les cherchait dans l'astronomie ; Saint-Simon, dans la physique ; Huxley, dans la chimie ; Krause, Spencer et beaucoup d'autres, dans la biologie [4] ; cela dépend de modes passagères [5] ; en réalité, les faits sociaux s'expliquent par des faits psychologiques : ce n'est pas parce qu'il est physiologique, mais parce qu'il est conscient qu'un besoin peut devenir un fait social : « les besoins agissent dans l'histoire non comme biologiquement réels, mais comme sollicitations senties [6] ». Le besoin de respirer est aussi « réel biologiquement » que le besoin de se nourrir ; mais, sauf dans certains cas, le désir de respirer n'apparaît pas à la conscience : aussi n'a-t-il aucun intérêt social. De même que les faits physiques, qui sont une variété des faits mécaniques, s'expliquent par la mécanique, de même les faits sociaux, qui sont une variété des faits psychologiques, s'expliquent par la psychologie. La sociologie a une double tâche : recueillir des faits, des « réalités », et les expliquer, les transformer

1. Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, p. 56.
2. *Id.*, p. 167.
3. Novicow, *les Gaspillages des sociétés modernes*, p. 9.
4. Lacombe, *de l'Histoire considérée comme science*, p. 29 et suiv.
5. Cf. H. Michel, *la Philosophie politique de M. Spencer*.
6. Lacombe, *op. cit.*, p. 32.

en « vérités » [1]. Une réalité physique, une sensation n'est expliquée que si elle est rapportée à une proposition de mécanique : la couleur rouge, réalité sensible, s'explique si, dans tous les cas où nous la voyons, elle est précédée d'un nombre déterminé de vibrations. Une vérité, c'est la proposition qui affirme un rapport nécessaire entre plusieurs réalités. Une réalité sociale, un mariage, n'est expliquée que si on la rapporte à une réalité psychologique, à cette synthèse de sentiments qui, partout et toujours, précède telle espèce de mariages. Les faits sociologiques se déduisent de lois psychologiques.

Seul M. Durkheim s'élève contre cette théorie. Pour lui, les causes des faits sociaux ne peuvent être que des faits sociaux. Sans doute, il y a d'étroits rapports entre la sociologie et la psychologie ; mais il est d'une bonne méthode de maintenir une distinction entre les deux sciences. Le scrupule de M. Durkheim est exagéré. Expliquer les faits sociaux par des faits psychologiques, ce n'est pas compromettre l'indépendance de la sociologie : bien que les lois de la physique pure soient des lois mécaniques, on continue à distinguer les deux sciences. En outre, chercher aux faits sociaux des causes sociales, indépendantes des causes psychologiques, c'est se condamner à des explications incomplètes. Supposons qu'on cherche la cause d'un type architectural, de l'ogive par exemple. D'après la méthode de M. Durkheim, on devra examiner, parmi les monuments antérieurs, ceux qui peuvent avoir inspiré l'ogive. Admettons qu'on reconnaisse un rapport entre l'ogive et l'arc outre-passé des Arabes. L'ogive est-elle expliquée? L'existence de l'arc arabe est la condition nécessaire de l'ogive : en est-elle la condition suffisante? Les ressemblances des deux architectures sont expliquées, non leurs différences : celles-ci ne s'expliquent que par les idées de l'artiste qui a conçu l'ogive : il a réfléchi sur les caractères esthétiques de l'arc arabe ; ces réflexions l'ont amené à en modifier la forme. La sociologie de M. Durkheim n'explique pas le changement, car les causes du changement sont psychologiques.

Parmi les faits psychologiques, quels sont les faits assez généraux pour expliquer ces faits spéciaux qu'on nomme sociologiques? Les anciens évolutionnistes niaient l'action de l'esprit sur la société ; on accorde aujourd'hui que cette thèse est excessive; mais on veut

1. Lacombe, *op. cit.*, p. VIII et suiv.

ménager l'opinion matérialiste : l'esprit agit sur la société, dit-on, mais il agit presque sans le savoir; ce sont les sentiments, non les idées, qui déterminent les faits sociaux. Voici, par exemple, comment s'énoncent, selon M. Le Bon, les lois de l'évolution des peuples :

1° Toutes les fois qu'un peuple a un groupe cohérent de *sentiments* définis, sa civilisation se développe : si ce groupe se dissocie, elle meurt;

2° Toutes les fois que les idées d'un peuple se transforment en sentiments, le caractère national se forme, et la civilisation apparaît;

3° Toutes les fois que les idées l'emportent sur les sentiments, le caractère se perd et la civilisation disparaît.

Les idées n'ont pas d'influence sur le développement des sociétés; elles n'agissent que si elles deviennent des sentiments, c'est-à-dire si elles deviennent inconscientes : les sentiments sont, en effet, des opinions obscurcies par la tradition et l'habitude. On se fait illusion quand on croit agir sur les enfants en développant leur intelligence : ce qu'il faut changer, ce sont leurs habitudes et leurs sentiments. De même, les races supérieures qui croient s'assimiler les races inférieures en répandant l'instruction sont dupes d'une illusion : c'est le caractère, non l'esprit, qu'il faut transformer. Il faut « dresser » les enfants comme on dresse les chevaux et dresser les nègres comme on dresse les enfants : car les causes des faits sociaux ne sont pas les idées, mais les sentiments.

Sous une forme différente, c'est la même thèse que soutient M. Novicow. L'intelligence nous fournit les moyens de satisfaire nos désirs; mais tout s'explique par les désirs. Parmi les désirs, les plus généraux sont les désirs inférieurs : ce sont les besoins physiques qui expliquent tous les faits sociaux. La richesse est l'ensemble des moyens destinés à satisfaire nos besoins : plus il y a de richesses, mieux nos besoins inférieurs sont satisfaits; plus il y a de chances pour que les besoins supérieurs se manifestent : « Tout bénéfice produit la richesse, la richesse le progrès, le progrès social fait augmenter les lumières, intellectualise les masses [1] ». Et réciproquement, « les pertes et les gaspillages ont pour résultat l'appauvrissement, celui-ci la décadence sociale qui produit à son tour

1. Novicow, *les Gaspillages des sociétés modernes*, p. 43.

l'obscurantisme ». La vie sociale s'explique tout entière par les besoins.

M. Lacombe arrive aux mêmes conclusions. L'intelligence n'est qu'un moyen de satisfaire notre sensibilité : seuls les besoins ont un rôle social; et ce rôle est d'autant plus important que les besoins sont plus urgents : plus les besoins sont des besoins, plus ils produisent de faits sociaux. Le plus fécond est le besoin économique; puis viennent les besoins honorifique, génésique [1], sympathique, artistique et scientifique. Un fait social sera expliqué s'il est causé par un ou par plusieurs de ces besoins élémentaires. Ne croyez pas que l'homme, pour imposer silence à ses besoins, imagine à dessein des institutions sociales : les besoins le poussent sans éveiller sa réflexion. Est-elle éveillée? elle est inutile : des philosophes ou des théologiens construisent des systèmes pour légitimer les institutions humaines; mais ces systèmes n'ont aucune influence sur la marche des sociétés : ils sont les effets, non les causes des institutions. La conscience et l'intelligence sont des accidents : la curiosité scientifique ne peut naître que si le besoin de nutrition est satisfait : l'intelligence ne se développe que si le ventre est plein. La civilisation se mesure à la richesse, à l'intelligence, à la moralité d'une société; mais ces deux derniers termes sont accessoires [2] : la science et la vertu ont pour condition la richesse. L'esprit a son rôle à jouer dans l'évolution sociale, mais dans le rôle de l'esprit, la raison et le cœur n'ont qu'un emploi secondaire : le protagoniste, c'est l'appétit. L'homme est un être social parce qu'il a faim.

L'homme est un être social parce qu'il sait avoir faim. L'intelligence n'est pas seulement un moyen de satisfaire nos désirs; elle les suscite, les transforme et les tue. Elle les suscite : un désir est d'autant plus vif que l'idée qui le précède est plus claire. Si les foules, si les peuples primitifs n'aiment pas les raisonnements, ce n'est pas que le sentiment domine, chez eux, l'intelligence [3]; c'est que les raisonnements sont compliqués, obscurs pour leur esprit; une affirma-

1. En se plaçant au point de vue de M. Lacombe, on pourrait adresser des critiques à cette hiérarchie des besoins. Le besoin génésique n'est-il pas plus important que l'honorifique? M. Lacombe dit lui-même que les institutions sociales s'expliquent par l'alliance de l'économique et du génésique : or, ces institutions n'ont-elles pas plus d'importance que les institutions cérémonielles qui dérivent de l'honorifique? — Cf. Lacombe, *de l'Histoire considérée comme science*, p. 48 et p. 101.

2. Lacombe, *op. cit.*, chap. VIII et IX.

3. Opinion de M. Le Bon, *op. cit.*, p. 119 et suiv.

tion énergique, au contraire, est simple et claire : elle leur inspire le désir de croire. De même, si l'esprit est la dupe du cœur, c'est que l'esprit a commencé par duper le cœur. Une idée claire nous attire; et son attrait nous trompe sur sa vérité. « Pour l'homme primitif, dit M. Lacombe [1], toute émotion, à un certain degré, garantit suffisamment l'existence de l'objet dont l'image hante l'esprit, simultanément avec l'émotion. » Mais l'émotion elle-même, comment s'explique-t-elle, sinon par la clarté de l'image qu'elle accompagne. « Quand l'homme, dit le même auteur [2], a besoin, pour se tirer d'une grosse difficulté, de croire que telle chose est, il détourne les yeux de l'évidence qui le gêne, les fixe sur ce qui l'accommode, et la croyance désirée se forme aussitôt. » L'homme primitif croit à l'âme de son père : il devrait lui donner des aliments: mais il en a besoin pour subsister : il arrive aisément à se persuader que l'âme peut s'en passer. Cette explication est-elle satisfaisante? Si le sauvage dépose moins d'aliments sur la tombe de son père, c'est que sa croyance animiste a faibli. Supposons, avec Spencer, qu'elle vienne des rêves où l'homme a vu l'image de son père : ces rêves deviennent de plus en plus rares à mesure que se perd le souvenir du défunt; l'idée est moins claire : le désir diminue : la sensibilité est subordonnée à l'intelligence.

L'intelligence transforme le désir : si l'idée se complique, le désir se raffine. L'homme, suivant l'expression de Henry George, est un animal insatiable; s'il est insatiable, c'est qu'il est intelligent. Ses désirs n'ont pas de limites : il ne faut pas croire, comme M. Novicow, que le bonheur régnerait sur terre si la production était plus active. Il faut 50 kilogrammes de sucre à chacun de nous, s'écrie M. Novicow [3], et le monde n'en produit pas le dixième : comment voulez-vous que nous soyons heureux? Même si le monde produisait plus de sucre que nous n'en mangeons, l'humanité serait malheureuse, car elle serait en proie à de nouveaux désirs : les bras se lasseront de produire plus tôt que l'intelligence de concevoir et toutes les conceptions de l'intelligence proposent de nouvelles fins à notre activité. Un riche qui mange trop de pain, dit encore M. Novicow, gaspille des forces et perd un temps précieux pour la production. Mais un riche ne mange jamais trop de pain; peut-être mange-t-il un

1. Lacombe, *op. cit.*, p. 119.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 58.
3. Novicow, *les Gaspillages des sociétés modernes*, p. VIII.

pain moins grossier que celui du pauvre : l'intelligence affine ses besoins. — A mesure que l'idée se complique, le désir se complique : la complexité des faits sociaux vient de la complexité des idées. M. Lacombe rejette cette opinion : l'intelligence n'est pas la cause des faits sociaux, car il y a disproportion entre les connaissances nécessaires à un inventeur et les résultats sociaux de l'invention. La découverte du feu, condition de toute invention, « n'a pas exigé beaucoup de science, si tant est qu'on puisse dire qu'elle en a exigé [1] ». En outre, ni les philosophes ni les prêtres n'ont contribué à cette invention : elle est l'œuvre du besoin, non de la raison. Peut-être la religion n'a-t-elle pas été si inutile. M. Lacombe n'avoue-t-il pas que le feu a pu être découvert par un sorcier? Admettons pourtant que religions et philosophies n'aient eu aucune part à cette invention : s'ensuit-il qu'elle ait été irréfléchie? Elle n'exigeait pas de grandes connaissances : mais l'effort intellectuel ne se mesure pas à l'étendue des connaissances; la découverte la plus simple demande un travail mental : il faut remarquer un phénomène naturel, éprouver un désir, trouver un rapport entre ce phénomène et ce désir, les adapter l'un à l'autre comme un moyen à une fin. Que les découvertes soient simples ou compliquées, l'élaboration des matériaux fournis par les sens et la conscience est la même; seul le nombre des matériaux a changé : il faut plus de mémoire pour les retenir, non plus de jugement pour les coordonner. Tout semble donc prouver que l'intelligence fut indispensable aux premiers inventeurs. S'il y a disproportion entre la cause et les effets, entre les idées très simples de l'inventeur du feu et les désirs très compliqués des voyageurs de nos chemins de fer, c'est que des idées nouvelles se sont greffées aux idées primitives : l'inventeur du feu n'est pas la seule cause de la locomotive. De nouvelles inventions, inspirées par des réflexions et des idées, ont perfectionné peu à peu la première découverte et créé de nouveaux désirs; il n'y a disproportion qu'entre une cause lointaine et ses effets ultimes : si on examine tous les anneaux de la chaîne, on trouve que chaque innovation dans l'intelligence amène une nouveauté dans les désirs.

Enfin l'intelligence tue le désir. Nous en demanderons la preuve à M. Le Bon lui-même. Dire, avec lui, que l'évolution et la dissolution

[1] Lacombe, *op. cit.*, p. 183.

des caractères dépendent des progrès de l'intelligence [1], c'est dire que, si l'intelligence n'agit pas immédiatement sur les sociétés, agissant sur les sentiments qui déterminent les actions, elle est la cause première des transformations sociales. Quand les sentiments disparaissent, les civilisations meurent; mais quand les sentiments disparaissent-ils? Quand ils deviennent des idées, sous l'influence de la réflexion. Plus l'esprit critique se développe, plus les idées se multiplient, plus les sentiments sont nombreux : leur nombre est tel que la cohésion du caractère en souffre. Ainsi les variations du désir et celles de l'idée sont concomitantes; l'idée précède le désir : le désir s'explique par l'idée.

Si l'on n'admet pas cette théorie, on expliquera le désir par le plaisir. Nous aimons ce qui est agréable : le bonheur, voilà le principe de toutes les actions sociales. Nous éprouvons, par hasard, certains plaisirs : le souvenir de ces plaisirs produit des désirs. Mais il reste à expliquer le premier plaisir, celui qu'on attribue au hasard. En outre, dire que le souvenir d'un plaisir provoque un désir, c'est avouer que le fait affectif ne produit rien par lui-même : ce n'est pas l'émotion, c'est le souvenir de l'émotion qui cause le désir; le plaisir n'est pas la cause première des faits sociaux : il peut être une cause dérivée quand, retenu par la mémoire, il est devenu une idée de plaisir. L'observation des faits sociaux confirme cette opinion. Quand un peuple soumet un autre peuple, l'intérêt du vaincu est de prendre les mœurs, les institutions du vainqueur : pourtant, ceux même que n'arrête aucun scrupule n'abandonnent pas volontiers leurs mœurs nationales. Loin de désirer ce qui leur procurerait du plaisir, ils trouvent leur plaisir où leurs désirs le montrent : ils ne sont pas guidés par leur intérêt, mais par leurs désirs, et leurs désirs dérivent de leurs croyances.

Il est très heureux que les désirs ne s'expliquent pas par le plaisir. Le plaisir est obscur : aucune loi sociologique ne serait claire si elle rapportait le désir, fait obscur, à un autre fait obscur, le plaisir. Le plaisir est relatif, variable suivant les individus : aucune loi sociologique n'exprimerait un rapport universel, si elle montrait le rapport de deux faits aussi changeants que le désir et le plaisir. Enfin, si le désir s'expliquait par le plaisir, la sociologie, condamnée à

1. Voir p. 326 la deuxième et la troisième des lois de l'évolution signalées par M. Le Bon.

tre qu'une téléologie, serait, dans le système des sciences, une rre de scandale. Expliquer une chose par sa fin, c'est renoncer à e explication rigoureuse : une même fin peut employer plusieurs yens; un même moyen peut servir à plusieurs fins : entre le yen et la fin, entre le désir et le plaisir, il n'y a pas de rapport cessaire. Même si les actions des hommes sont guidées par une fin litaire, on ne peut les expliquer avec rigueur que par leurs causes. ssi la sociologie ne demande-t-elle pas : en vue de quelles fins les mmes agissent-ils? Sa tâche consiste à expliquer la suggestion des sirs; elle ne demande pas : quelles fins sont posées? mais : comnt des fins sont-elles posées? Elle ne classe les désirs que pour ercher leurs causes : s'il est vrai que les désirs aient pour causes s idées, l'explication des faits sociaux n'est pas téléologique, mais gique.

V

Les lois logiques sont, avec les lois mathématiques, les seules qui ssent avoir l'universalité et la nécessité exigées par la science. is, en cherchant dans la logique la méthode de la sociologie, ne uons-nous pas de tomber dans l'abstraction? Les faits sociaux t compliqués : la logique ne va-t-elle pas les dissoudre et détruire objet en s'y appliquant? Telle est la crainte de M. Espinas [1]. ction, individuelle ou sociale, n'est pas expliquée par la logique, elle est contraire à la logique : « des règles très différentes, sou- même opposées, peuvent coexister dans une même conscience. s ne s'organisent pas moins les unes avec les autres; ou bien elles partagent le champ de l'action pour y produire d'heureuses incon- uences; ou bien leurs sollicitations en sens divers entraînent le uloir vers une direction unique résultant de la composition des rces contraires.... Ainsi équilibrées, les règles pratiques paraissent ées les unes aux autres logiquement; en réalité leur connexion est rganique, et elles ne se déduisent pas plus les unes des autres que circulation de la nutrition ou de l'innervation, bien que ces fonc- ons soient réciproques. Le logicien tranche ce plexus, il en met les gments bout à bout pour en faire une ligne droite : la vie proteste ntre cette simplification. »

. *Rev. de sociol.*, loc. cit., p. 334.

« Trancher le plexus » n'est pas un si grand crime : le logicien qui analyse n'est pas plus coupable que l'anatomiste qui dissèque. Des désirs irréfléchis nous guident; mais, suivant M. Espinas lui-même, la réflexion, si elle n'a pas produit ces désirs, ne change pas leur nature : elle ne fait que les « mettre au clair [1] : » ils sont donc de même nature que les motifs réfléchis : pourquoi ne seraient-ils pas soumis aux mêmes lois, c'est-à-dire à des lois logiques? — Mais ils sont contradictoires. — Est-ce démontré? M. Espinas explique logiquement leurs contradictions. Ou bien les mobiles contradictoires se partagent le champ de l'action, se cantonnent dans des domaines différents : mais ils ne se contredisent pas puisqu'ils ne se rencontrent pas dans la conscience. Ou bien ils s' « organisent » : mais si cette expression a un sens précis, elle doit désigner des principes dont la contradiction n'est pas apparente : dès lors, leur coexistence n'est pas illogique. D'après une autre hypothèse, les mobiles sont soumis à une sorte de loi mécanique : leur résultante prend la direction de la diagonale du parallélogramme des forces psychologiques. L'espace fait défaut à cette mécanique : mais qu'est-ce qu'une mécanique sans espace sinon la logique? Les forces psychiques, ce sont les idées : la force qui entraîne les autres, c'est l'idée la plus claire. C'est par image qu'on parle des forces psychiques et de leur composition. On veut dire sans doute que les idées se groupent, attirées les unes vers les autres par leurs identités ou leurs ressemblances. Si les faits sociaux sont des désirs, ils s'expliquent par certains rapports d'idées : la méthode de la science sociale, c'est la Logique.

L'idée d'une « Logique sociale » doit donc être saluée comme un progrès de la sociologie. Mais un premier essai ne peut donner des résultats définitifs : aussi le livre de M. Tarde, malgré son ingéniosité et sa profondeur, ne répond-il pas entièrement aux espérances que le titre faisait concevoir. M. Tarde croit avoir introduit en logique d'audacieuses nouveautés ; il serait surpris d'entendre blâmer sa timidité : tel est pourtant le reproche qu'il mérite. Il hésite avant de renoncer aux causes physiques des faits sociaux; il reste indécis entre la Logique et la Mécaniqne sociales. C'est pour cette raison qu'il emploie les termes bizarres de « Logique statique » et de « Logique dynamique ». Il ne croit pas qu'il y ait science où il n'y a pas quantité, et il désigne le désir et la croyance comme deux

1. *Rev. de sociol.*, loc. cit., p. 332.

quantités psychologiques : en effet, dit-il, on peut les affecter des signes + et —; le langage, en outre, établit des degrés entre les désirs et entre les croyances. Il tient d'autant plus à cette théorie qu'elle lui permet de réformer la Logique : il faut modifier la théorie du jugement, et distinguer les jugements d'après le degré de croyance qu'ils affirment. La Logique vulgaire ne distingue, au point de vue de la qualité des jugements, que des jugements affirmatifs et des jugements négatifs; mais ni les affirmations ni les négations ne sont toujours absolues : il y a des degrés auxquels doivent correspondre des variétés nouvelles de jugements. Par suite, il faut modifier la théorie du syllogisme : dans la mesure où les prémisses seront affirmatives ou négatives, la conclusion sera affirmative ou négative. Il y a quatre espèces de syllogismes : des jugements certains sont jugés certainement liés; des jugements certains sont jugés probablement liés; des jugements probables sont jugés certainement liés; des jugements probables sont jugés probablement liés. Ne faudrait-il pas ajouter des cas dans lesquels une des prémisses est certaine, l'autre probable? Tel est, par exemple, le syllogisme suivant que n'explique pas la Logique vulgaire, si l'on en croit M. Tarde; c'est le raisonnement que fait Pascal au moment où il imagine les expériences du Puy-de-Dôme :

L'air est pesant; (jugement probable).

Plus une chose pesante s'amincit, plus la balance est allégée; (jugement certain).

Placée sous une couche d'air plus mince, la balance sera allégée.

Cette conclusion n'est pas certaine, mais probable, parce que la majeure n'est que probable : Pascal doit y croire « précisément au même degré qu'à la majeure [1] ». La logique vulgaire sépare trop nettement les idées; elle distingue des qualités hétérogènes, sans tenir compte des degrés qui relient l'une à l'autre ces qualités. La logique de M. Tarde veut combler cette lacune; elle aboutit, par suite, à des propositions paradoxales : de deux propositions particulières, on peut tirer une conclusion, *dans la mesure* où ces deux propositions s'accordent :

Les deux tiers des personnes atteintes de la petite vérole en meurent;

Or, un quart de la population de cette ville est atteint de la petite vérole;

1. *Logique sociale*, p. 42.

Donc, deux douzièmes de cette population vont en mourir [1].

Ou encore [2] :

Ce monument est du Xe siècle;

Or, il est ogival;

Donc, tout monument ogival n'est pas postérieur au XIe siècle.

Il faut rayer de la logique la règle fameuse :

Nil sequitur geminis e particularibus unquam.

Ce ne sont pas les seules nouveautés qu'introduise en logique la mécanique des idées. Au syllogisme théorique, qui lie des jugements, il faut ajouter le syllogisme pratique, qui lie des jugements et des désirs : la conclusion n'est pas un jugement, mais un devoir : je veux ceci; or, je crois que cela est moyen de ceci; donc je dois vouloir cela. Si le syllogisme pratique est différent du syllogisme théorique, c'est que le désir est une force mécanique différente de l'idée. La téléologie, ou théorie du désir, est une logique; mais c'est une logique mécanique. M. Tarde, si persuadé qu'il soit que la Logique est la méthode de la science sociale, s'imagine que, pour être sociologique, la logique doit se réformer. La logique d'Aristote est une mathématique de la qualité; mais une science ne peut avoir pour objet que la quantité : il faut donc reviser la logique d'Aristote.

Ces réformes sont-elles aussi paradoxales que le croit M. Tarde? De tout temps, on a distingué des degrés dans l'affirmation et la négation; on a reconnu des jugements certains et des jugements probables; à côté des jugements assertoriques et des jugements négatifs, on a placé des jugements hypothétiques. De tout temps, on a professé que si l'une des prémisses du syllogisme est hypothétique, la conclusion est hypothétique. Le syllogisme parfait établit un rapport nécessaire entre deux jugements : en ce sens, les syllogismes de M. Tarde qui jugent que deux jugements, certains ou probables, sont probablement liés, ne sont pas des syllogismes parfaits : ils n'énoncent pas un rapport nécessaire. Ces syllogismes sont des raisonnements hypothétiques ou inductifs; déjà les stoïciens en faisaient la théorie [3], et Pascal n'inventait rien, pas plus que M. Tarde, quand il les employait. Le raisonnement attribué à Pascal est, en

1. *Logique sociale*, p. 47.
2. *Id.*, p. 48.
3. Cf. V. Brochard, la Logique des Stoïciens, dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1892.

Tet, une double chaîne de syllogismes, une analyse et une synhèse :

a). Quand une chose pesante s'amincit, la balance est allégée.

b). Si l'air est pesant, une couche d'air plus mince allègera la balance.

Voilà l'analyse; et voici la synthèse :

a. Quand la balance s'allège sous une couche plus mince, le corps est pesant.

b. Une couche d'air plus mince allège la balance : donc l'air est pesant.

Dans l'analyse, la nuance de croyance intermédiaire entre l'affirmation et la négation est indiquée par l'hypothèse : *Si*. M. Tarde a raison de croire que la conclusion est hypothétique : tous les logiciens le croient avec lui.

La théorie du syllogisme téléologique n'est pas plus neuve. Dans cette même *Revue* [1], on a déjà montré que ce syllogisme se ramène au syllogisme théorique :

Je juge que telle est ma volonté;
Je juge que tel est le moyen de l'accomplir;
Je juge que, voulant la fin, je veux le moyen.

Les jugements peuvent être sous-entendus : ils n'en existent pas moins. En outre, si la conclusion énonce un devoir, c'est un « impératif hypothétique » : il n'y a pas de lien nécessaire entre la fin et les moyens; la vérité de la conclusion est subordonnée à une condition; sur ce point encore, Aristote avait devancé M. Tarde.

Si le goût de la quantité n'entraîne pas M. Tarde jusqu'au paradoxe, il l'entraîne jusqu'à l'erreur. Malgré ses affirmations, il reste vrai qu'on ne peut tirer de deux propositions particulières une conclusion nécessaire : une telle conclusion peut être vraie ou fausse; en aucun cas, elle n'est logiquement déduite. Si les deux tiers des malades atteints de la petite vérole meurent, et si le quart de la population d'une ville est atteint de cette maladie, rien ne prouve que deux douzièmes de la population mourront : le fait est possible; mais il est possible aussi que la mortalité soit, dans cette ville, inférieure ou supérieure à la moyenne; en tout cas, il n'y a aucun lien nécessaire entre les deux jugements. Quant à l'autre exemple choisi

1. *Rev. de métaph.*, septembre 1894, p. 573 : article de MM. Brunschvicg et Lévy.

par M. Tarde, il est correct, mais il ne viole pas la règle logique en discussion. Il s'agit d'un syllogisme dont les deux prémisses sont des propositions individuelles; mais les propositions individuelles sont des propositions universelles : le sujet y est pris dans toute son extension. Un manuel quelconque de logique élémentaire aurait prévenu M. Tarde de cette erreur.

Les innovations de M. Tarde sont malheureuses; il serait cruel de les relever si elles ne venaient pas d'une mauvaise méthode : la logique ne peut tenir compte des quantités. M. Tarde croit que les désirs et les croyances sont des quantités parce qu'on peut les faire précéder des signes + ou — : mais ces signes indiquent une opposition logique, une différence qualitative, autant qu'une opposition mathématique. Si les quantités peuvent être affectées de ces signes, c'est qu'elles-mêmes, à certains égards, sont des qualités : elles peuvent s'opposer logiquement. Quand on emploie, en mathématiques, le signe positif ou le signe négatif, on ne représente pas des degrés dans les quantités, mais des opérations mentales qui s'opposent logiquement. Il n'est donc pas étonnant de trouver ces signes employés pour désigner des désirs et des aversions, des croyances et des non-croyances : mais leur usage n'implique pas que croyances et désirs soient des quantités. On dit, il est vrai, qu'un désir est plus ou moins vif, une croyance plus ou moins forte. Mais, M. Tarde l'avoue, ce ne sont que des expressions inexactes : on ne peut mesurer que « théoriquement [1] » les désirs et les croyances : une mesure théorique, une mesure approximative, c'est le contraire de la mesure. L'emploi du mot « mesure » donne à la théorie une apparence scientifique purement illusoire.

Les exigences de la logique quantitative faussent aussi la théorie des « catégories » sociales. Les catégories sont des idées impliquées dans toute réalité sociale. De même que les idées d' « espace-temps » et de « matière-force » sont impliquées dans toute réalité physique, de même deux idées, la langue et la religion, sont impliquées dans tout fait social. — S'il est vrai que la sociologie soit la science des désirs suggérés, on comprend que l'idée du signe, sinon l'idée du langage, soit une catégorie de la logique sociale : pour être suggéré, un fait de conscience doit avoir été exprimé, sinon par des mots, au moins par des gestes, des attitudes, des mouvements de la

1. *Logique sociale*, p. 345.

physionomie. L'expression d'un fait psychologique est la première condition d'un fait social. Si M. Tarde entend par langue non seulement la parole mais tous les signes, on doit reconnaître que la langue est une catégorie de la logique sociale. — En est-il de même pour la religion? La religion est un fait social des plus fréquents; mais ce n'est pas la fréquence d'un fait qui permet de l'ériger en catégorie. Peut-on concevoir des faits sociaux sans religion? Voilà la question. A mesure que nous devenons plus tolérants et que nous pouvons mieux exercer le droit de professer notre culte, nous craignons davantage de l'exposer aux regards : le sentiment religieux devient de plus en plus intime, de moins en moins social : ce n'est guère le caractère d'une catégorie éternelle. En outre, le sentiment religieux est complexe : est-il formé dès les premiers moments de la vie sociale? Il apparaît, dit M. Tarde, dès que nous croyons à une autorité [1]; la piété filiale est la première forme de la religion : le père est créateur; il est logiquement le premier dieu. Mais, en ce sens, ce n'est plus l'idée de religion, c'est l'idée d'autorité qui est une catégorie sociale. Et M. Tarde s'expose au reproche qu'il adressait lui-même à M. Durkheim : il explique tous les rapports sociaux qui existent entre individus inégaux; il n'explique pas ceux qui existent entre pairs [2]. L'idée d'autorité n'a pas l'universalité qui convient à une catégorie. — Si M. Tarde cherche deux catégories, c'est qu'il en trouve deux en physique. « La langue est l'espace social des idées [3] » : une autre catégorie doit correspondre à la force : il doit y avoir parallélisme absolu entre la Logique sociale et la Mécanique. L'esprit de M. Tarde est tiraillé dans deux directions différentes; la science moderne lui criait : toute science a pour objet la quantité, et ses propres travaux l'amenaient à penser : la sociologie doit être logique. Ces deux propositions lui semblaient contradictoires; il a essayé de les concilier en faisant une Logique mécanique; il n'a fait qu'une logique bâtarde et erronée.

La logique n'a pas à se modifier pour fournir la méthode de la sociologie. Comment ses lois peuvent-elles expliquer les désirs sociaux? La solution de ce problème se trouve même chez des auteurs qui ne le posent pas. Quand M. Novicow, par exemple, remarque que tout

1. *Logique sociale*, p. 98 et suiv.
2. *Id.*, p. VI.
3. *Logique sociale*, chap. II (sommaire), p. 92 et suiv.

l'interprétation des coutumes et des croyances de leurs pères. Les autres n'ont que des habitudes inconscientes : elles peuvent se remplacer aisément par d'autres habitudes inconscientes. — De même, si les jeunes gens aiment à renverser les idoles de leurs pères, n'est-ce pas parce qu'ils n'en ont pas une connaissance claire et distincte? L'éducation nous inculque les goûts de nos parents et de nos maîtres; mais souvent elle ne les justifie pas; nous vivons des idées d'autrui sans réfléchir à leur valeur; l'adolescence vient : la première idée que nous trouvons nous-mêmes frappe notre attention; elle semble plus claire que nos idées reçues : nous désirons l'adopter. — Désirs d'imitation ou désirs de changement, tous les faits sociaux s'expliquent par des contradictions logiques ; et celle des deux idées contraires qui paraît la plus claire est celle qui détermine la direction du désir. Plus elle est claire, plus elle suscite de moyens pour se réaliser : ce que l'on veut clairement s'exécute aisément. La naissance, la direction, l'intensité et la satisfaction des désirs sociaux dépendent donc de lois logiques.

La sociologie française, en 1894, a changé d'orientation. Elle a renoncé peu à peu à la définition des êtres sociaux; elle a renoncé surtout à les assimiler à des êtres physiques. Elle a fait un effort pour dégager les éléments simples des sociétés. Peut-être cet effort n'est-il pas suffisant; néanmoins, l'objet de la science est assez bien délimité : les faits sociaux sont une variété des faits psychologiques. Comment les expliquer? Par des lois d'évolution? Mais ces lois supposent elles-mêmes d'autres lois; les lois historiques supposent des lois éternelles. Peut-être n'avance-t-on pas assez hardiment dans la recherche de ces lois : on hésite avant de reconnaître que les lois sociologiques sont des lois logiques, que les désirs sociaux s'expliquent par des conflits d'idées. Une société, c'est une symphonie de sentiments; mais cette symphonie sociale s'explique par un système d'oppositions logiques, comme une symphonie musicale s'explique par un système d'intervalles numériques. Émotions, sentiments, croyances sociologiques, tout ce qui apparaît à l'observation est l'effet des causes sociales : ces causes sont des idées, et si tout, dans les sociétés humaines n'est pas raisonnable, tout s'explique par des lois rationnelles.

PAUL LAPIE.

L'IDÉE DE PHÉNOMÈNE

Par Émile BOIRAC

1 vol. in-8 de 347 p. Alcan, Paris, 1894.

Une double tâche semble s'imposer aux théoriciens du phénoménisme. Et d'abord fixer la signification de l'idée du phénomène.

Cette idée, en effet, n'est pas claire, en raison de sa double origine à la fois scientifique et philosophique. La science s'est rendu compte que les méthodes qui assuraient son succès ne lui faisaient rien découvrir qu'on pût appeler substance matérielle mais seulement des propriétés relatives à leurs associations et réactions mutuelles : elle a donc proclamé que nous ne connaissons que des phénomènes et leurs rapports. C'est à la même formule qu'est arrivée la philosophie par la réflexion sur la portée de la perception extérieure et des principes de la connaissance *a priori*. Seulement, venus de points différents, les deux phénoménismes ne coïncident pas, les savants ne se sentant pas obligés de reconnaître la subjectivité des phénomènes, dont l'idée d'ailleurs les embarrasse ou leur fait peur, et les philosophes voyant nécessairement dans cette subjectivité l'essence même des phénomènes. Il faut donc établir la définition du phénomène et ramener à l'idéalisme les formules des savants.

Ce n'est là qu'une tâche préliminaire; il en est une autre.

Les anciennes métaphysiques plaçaient avant la pensée et même en dehors d'elle la substance, c'est-à-dire, non pas, comme on le répète trop souvent, une entité mystérieuse, mais la forme de l'existence, la « position en soi des choses ». Or, une fois établi que nous ne connaissons que des phénomènes, que devient l'Être? Doit-on le laisser en dehors du connaissable ou, au contraire, l'installer

dans les phénomènes; et, si l'on s'arrête à ce parti, comment le concevoir pour l'adapter aux conditions de ce nouveau champ d'application? Les vieilles solutions des problèmes relatifs aux déterminations de l'Être doivent être transposées ou, plus probablement, transformées.

C'est cette détermination critique de l'idée de phénomène et cette ontologie phénoméniste que M. Boirac vient d'entreprendre, et si son étude vient après bien d'autres sur les mêmes problèmes, cette circonstance ne lui ôte rien de son prix et de son intérêt. M. Boirac excelle, en effet, dans le maniement de ces questions litigieuses par des qualités essentielles : c'est d'abord un art patient et précis qui dépouille les doctrines jusqu'en leurs concepts élémentaires, n'y supporte rien d'obscur; c'est encore une indépendance absolue à l'égard des théories émises sur le même sujet, de celles même des phénoménistes les plus autorisés, tels que M. Renouvier et M. Fouillée. M. Boirac pose et résout les problèmes à ses risques et périls.

Phénomène et chose en soi. — M. Boirac commence par dégager le concept de phénomène d'une synthèse illégitime où il se déforme. Par habitude de placer l'Être en dehors du phénomène, on pose celui-ci comme n'existant que par une réalité inconnaissable, on le conçoit comme *manifestation*. Or la critique fait tomber d'eux-mêmes les liens qui attachent le phénomène au corps mort de la chose en soi. Ces liens coupés, c'est le noumène qui part à la dérive, et le phénomène devient le réel.

Ce concept déformé du phénomène se trouve chez Kant et M. Spencer. Kant distingue deux sens du mot noumène, l'un négatif et l'autre positif. Au sens négatif le noumène n'est que le concept problématique de la possibilité d'une existence inconnaissable et hétérogène au connaissable. Or ce concept, qui n'est au fond que celui de la relativité de notre connaissance, n'enferme-t-il pas déjà quelque contradiction? L'existence, en effet, même problématique, n'est qu'une catégorie et n'a par conséquent d'usage que relativement aux phénomènes. Du noumène on doit nier non seulement le temps et l'espace mais encore l'existence et la non-existence; il ne faut ni y penser ni le nommer. M. Boirac dirait volontiers avec les Allemands que la pensée ne peut se poser une limite sans la dépasser.

Mais Kant ne se tient pas à l'idée inoffensive, sans conséquence pratique ou théorique, de la possibilité du noumène. Il se laisse aller à l'usage positif du concept de chose en soi. Partout dans la « Cri-

tique de la raison pure » est affirmé catégoriquement que les choses ont une double existence, phénoménale et nouménale, et que le phénomène implique nécessairement le noumène comme son fondement. Or le phénomène, en tant qu'état de conscience, se peut concevoir par soi; son concept n'enferme donc celui de noumène que si une synthèse l'y a introduit. Cette synthèse subreptice est fondée sur le principe de raison suffisante et pose le noumène, c'est-à-dire la négation du connaissable, comme fondement du connaissable. Mais comme il n'y a pas d'usage transcendant possible du principe de raison suffisante, cette synthèse est arbitraire; elle n'a qu'une fausse nécessité. Une analyse rigoureuse brise donc ce concept synthétique de phénomène dont la formation ne se peut expliquer que par des causes historiques et des raisons subjectives.

C'est la même inconséquence qui, fidèlement transmise par les leçons de Hamilton, a passé de Kant à son disciple sans le savoir, M. Spencer. Le concept de phénomène implique celui de chose en soi, disait Kant. Le relatif, prétend M. Spencer, implique l'absolu, car si le relatif existait seul il serait l'absolu. Mais ici encore cette prétendue implication logique recèle une synthèse dissimulée. Au lieu du relatif, dites les relatifs. Quelle contradiction voyez-vous à poser les relatifs comme existant seuls?

Pour sortir des inconséquences de la chose en soi inconnaissable, si on allait prétendre que nous la pouvons connaître par la raison ou par intuition, selon le dogme quelque peu flottant de l'école éclectique, il serait facile de répondre, d'une part, que les causes et les substances de cette métaphysique éblouie ne sont que des systèmes de rapports entre les phénomènes transformés en entités par l'imagination, d'autre part qu'une intuition de réalités indépendantes de la conscience est une supposition absurde.

De toute façon l'union des phénomènes avec une réalité extra-phénoménale est condamnée. Le phénomène se peut et se doit concevoir; par soi il est état de conscience.

Conception positiviste du phénomène. — M. Boirac entreprend ensuite d'amener le phénoménisme réaliste des savants à se rendre compte de la subjectivité de toute réalité. Bornons-nous à indiquer les résultats de cette critique aussi précise que bien informée des notions scientifiques.

La science pose les phénomènes avant les êtres, les êtres n'étant pour elle que des synthèses plus ou moins constantes de phénomènes.

Ces phénomènes elle les réduit au mouvement qu'elle conçoit comme indépendant de la conscience.

Or le mouvement requiert d'abord l'espace, c'est-à-dire un système général de positions réelles ou possibles par rapport auquel se puissent déterminer une série de positions successives. Pour qu'il puisse y avoir changement de situation, encore faut-il qu'il y ait *a priori* pluralité de situations distinctes. En d'autres termes l'espace est, de toute nécessité, antérieur au mouvement. Mais l'espace n'est pas une chose en soi; il n'est qu'un mode de nos sensations suivant les uns, ou une forme *a priori* selon les autres.

Ce n'est pas tout : le mouvement ne se peut définir par de pures relations, celles-ci par d'autres et ainsi de suite. On est contraint de poser des termes où s'appliquent ces relations. Le mouvement requiert donc des atomes, des molécules, des points physiques ou géométriques. Mais que sont ces objets sinon des sensations transformées par l'abstraction en symboles maniables! Donc ni les mouvements n'existent en soi, ni ils ne sont antérieurs aux êtres, puisqu'ils supposent des êtres empruntés au contenu de notre conscience, en d'autres termes, des sensations.

C'est encore à cette tendance réaliste des savants que M. Boirac se trouve avoir affaire dans le chapitre qu'il consacre à ce traditionnel problème du rapport de l'âme et du corps qui se retrouve dans le phénoménisme et y retrouve ses anciennes solutions. Le problème, semble-t-il, a ceci d'intéressant qu'il livre certains esprits à un curieux conflit de tendances contraires. D'un côté leur culture scientifique les porte à considérer le mécanisme comme seul réel et le réel comme chose en soi; d'autre part, ils sont trop philosophes pour n'être pas convaincus de la spiritualité des états de conscience. De là les théories incohérentes de la double face, des deux aspects, du convexe et du concave, etc. M. Boirac résume la solution du problème par une formule ingénieuse et bonne à conserver. « Tout état de conscience appartenant à un être peut être représenté ou *exprimé* dans un autre être par des phénomènes corrélatifs dont la forme générale est le mouvement, à la condition toutefois que la conscience qui se représente ainsi sous forme de mouvements des phénomènes étrangers ait atteint un degré suffisant de complexité et de perfection. »

Conception subjective du phénomène. — La conception idéaliste des phénomènes, si elle est posée nécessairement par la réduction à

l'absurde des conceptions opposées, rencontre encore de nombreuses difficultés à s'établir. L'une surtout s'impose à nos modernes phénoménistes, assez forte pour avoir rejeté M. Spencer vers le réalisme. Comment, en effet, assurer aux choses une existence assez indépendante pour que les explications scientifiques gardent leur vérité et que l'application des principes rationnels reste effective? Il ne suffit pas, comme le voulait Stuart Mill, que le langage réaliste se puisse transposer en termes idéalistes; encore convient-il que les mots de ce nouvel idiome correspondent à des réalités psychiques. Or il est advenu à Stuart Mill de parler pur psittacisme. Qu'entend-il, en effet, par son expression favorite de « possibilité permanente de sensation »? On ne peut sans contradiction accorder à cette possibilité une réalité intrinsèque, elle se réduit à un pur rien.

Mais que devient alors la vérité du principe de causalité? Qu'est-ce qu'assigner pour cause à un phénomène perçu, un autre phénomène qui n'est et n'a jamais été qu'une possibilité? Que devient l'immense labeur du monde matériel qui a précédé et préparé les sujets conscients? Oserait-on professer que l'existence d'un tel sujet s'explique par la préexistence et l'évolution des virtualités qui ne sont que des futurs états de ce futur sujet?

M. Boirac résout la difficulté par l'hypothèse d'une sorte de réalisme psychique. Il peuple l'univers d'états de conscience, étrangers à notre conscience, et qui restituent aux choses une réalité indépendante de notre perception. Malheureusement il n'explique pas suffisamment cette solution qui n'est simple qu'en apparence. Car, enfin, l'espace et le temps n'étant que des représentations, il est impossible qu'il y ait des relations de temps et d'espace entre des phénomènes qui n'appartiennent pas à la même conscience. Or ce sont de telles relations qu'exigent la science et nos croyances naturelles : nous voulons qu'une cause ait avec son effet certains rapports de temps et de lieu; on ne peut donc la chercher dans une autre monade que celle où apparaît l'effet.

Quelle que soit l'utilité de cette hypothèse d'un atomisme psychique, M. Boirac cherche à montrer comment elle est possible en étudiant dans leur essence même les phénomènes psychiques, en essayant de pénétrer leur intimité subjective. Comment concevoir la conscience qui accompagne les phénomènes? Trois solutions sont possibles. On peut dire d'abord que la conscience est un rapport des phénomènes à un sujet qui leur est extérieur. Mais c'est rendre la connaissance

impossible. On peut penser encore que la conscience est un rapport entre les phénomènes comme l'implique l'imprudente définition qu'en donne M. Spencer, « une différenciation continue d'états de conscience ». Mais, prenant cette définition en toute rigueur, M. Boirac la conduit à des conséquences presque ridicules.

Reste donc une troisième hypothèse qui est la vraie. « La conscience est un rapport immédiat du phénomène avec lui-même; tout en restant un, le phénomène se dédouble; il se pose, pour ainsi dire, en face de lui-même; mais il se polarise sans se diviser, etc.... Il sort, pour ainsi dire de soi, par une sorte de répulsion, pour revenir à soi par une sorte d'attraction. Sans doute il équivaut dans son ensemble à cette série de moments, mais il ne les traverse pas. »

Le phénomène est à la fois sujet et objet de lui-même. Il s'ensuit qu'il se suffit à lui-même et qu'un état de conscience peut exister, isolé, en dehors de toute conscience centralisée, comme un atôme dans le vide. Mais en même temps se découvrent les principes d'une théorie de l'unité du sujet dans les consciences centralisées ou esprits. Que si, en effet, les phénomènes se diversifient par leur face objective, qui varie incessamment de qualité et de quantité, ils sont homogènes par leur face subjective; la conscience qui les accompagne forme une existence une et identique à elle-même.

Théorie de l'unité de la conscience et de l'Être. — Cette théorie de l'unité du sujet va s'expliquer par l'examen d'une série de problèmes. Et d'abord celui de la permanence des états psychiques.

Si les philosophes ont éloigné l'Être des phénomènes, n'est-ce pas surtout parce que son caractère de permanence ne pouvait s'accommoder à leur vicissitude? Mais est-il vrai qu'il n'y ait dans notre conscience que succession pure, différenciation continue? L'expérience interne témoigne du contraire. Nos représentations, nos désirs ont une durée appréciable; même ce sentiment du moi qui accompagne tous les autres, semble persister autant que notre vie.

Du reste ce témoignage du sens interne se peut confirmer par une analyse des conditions de la connaissance du temps. Reprenant à nouveaux frais et approfondissant singulièrement la théorie ébauchée par Kant dans sa déduction de la substance, M. Boirac démontre que le temps, durée infinie qui se mesure par les durées finies qu'elle contient éminemment, implique pour être perçu la coexistence du permanent et du successif. Seulement, et le point est d'importance, il n'accorde pas à la critique kantienne que la substance

ne se puisse concevoir qu'à l'aide de l'intuition de l'espace. Il la tient pour perçue dans le sens interne, et, sans se laisser effrayer par la guerre redoutable que M. Renouvier mène contre le continu, il conclut qu'il se trouve au sein même de la phénoménalité, dans la conscience de l'immuable et du passager, de l'Être et des manières d'être, de la substance et des modes.

Cette conclusion ressort par surcroît de l'examen d'un nouveau problème : celui de l'Individuation, qui se pose pour les phénomènes comme pour les substances. En quoi consiste l'individualité du phénomène? à quel signe reconnaître qu'il est intrinsèquement indivis, extrinsèquement distinct des autres? « Divisum ab iis, indivisum in se », comme parlaient les scholastiques? N'est-ce pas par abstraction et par violence que le langage et la science introduisent des divisions discontinues dans la continuité du réel et distinguent : un fait, un phénomène? Qu'on y réfléchisse : un phénomène est toujours attenant à d'autres phénomènes, et lui-même n'est qu'une superposition de qualités dont chacune, à son tour, découvrirait à l'analyse de sens plus exercés ou plus subtils, une pluralité indéfinie de qualités plus simples. M. Boirac a sur ce point une discussion de tout point originale, mais qu'il serait malheureusement impossible de résumer sans la reproduire. Sa conclusion c'est que le problème n'a pas de solution parce qu'il ne doit pas se poser. Le concept du phénomène individuel, utile à la réflexion subjective sur les choses, ne correspond à rien de réel. Le phénomène n'est qu'un mode artificiellement découpé dans l'unité substantielle de la conscience.

Mais que devient la stabilité des lois de la nature dans une doctrine qui réduit toute réalité à l'actualité du fait de conscience? Abordant l'examen de ce nouveau problème, M. Boirac y poursuit les conséquences du subjectivisme avec l'audace des vrais philosophes.

Un rapport (et la loi est un rapport) n'existe pas dans les phénomènes avant d'être perçu. Deux roses, c'est-à-dire en réalité deux groupes de sensations, ne sont pas semblables antérieurement à la perception de leur ressemblance, car une qualité n'existe pas en soi si elle n'est pas *pour* un esprit. Attribuer aux choses des rapports tels que nous nous les représentons c'est faire d'une représentation une chose en soi. Autant dire que la chose vue est en dehors de l'œil. Le rapport d'autre part ne préexiste pas dans l'esprit à l'intuition des phénomènes, ainsi que la doctrine kantienne l'admet pour les catégories, et cela pour les mêmes raisons : la préexistence d'une per-

ception à elle-même est un non-sens. Reste donc que le rapport n'existe qu'en tant que perçu, et il n'est perçu qu'une fois les phénomènes donnés; le rapport est un état de conscience qui s'ajoute aux autres, un phénomène surérogatoire.

Mais cette thèse n'enlève-t-elle pas à la loi, rapport immuable, son immutabilité? La loi cesse d'être, en effet, dès qu'on ne la conçoit plus, dès que les savants se lassent de la penser. — Qu'importe! répond M. Boirac, qui ne craint pas les paradoxes déconcertants, la loi est immuable si nous la pensons, ne fût-ce qu'un instant, comme telle. Toute réalité étant subjective et tout subjectif étant réel, l'immuable et l'éternel existent dès qu'un esprit les conçoit; ils existent comme contenu d'une représentation qui, elle, il est vrai, n'est que transitoire.

Ainsi une analyse attentive de la forme et de la matière de la conscience permet au phénoménisme de retrouver les deux aspects de la réalité : l'aspect de l'identité, de l'Être, et, d'autre part, celle de la différence et de la modalité. Ce n'est pas tout, l'Être est bien intérieur et consubstantiel à ses modes car il consiste dans la conscience, essentielle et commune à tous les phénomènes, et toujours identique à elle-même.

Théorie de la substance. — Ces conclusions, M. Boirac cherche à les confirmer et à les démontrer directement par une analyse des conditions d'application du concept de substance.

A l'idéalisme empirique de l'école anglaise, il reproche son atomisme psychique. Une fois brisée l'unité de l'esprit, en vain demandera-t-on à la synthèse de l'imagination de la rétablir. Une synthèse effective présuppose l'unité de la pensée. C'est la nécessité de cette présupposition que Kant a eu le mérite de mettre en lumière, mais il a eu le tort de ne pas tirer de ce principe les conséquences qu'il comporte. Déçu par le mirage de la chose en soi, il refuse la réalité à la conscience de soi par cette raison spécieuse que cette conscience est purement formelle. Or cette forme, cette pensée d'un rapport universel, est, comme toute pensée, un phénomène réel et concret.

La substance a trois caractères : elle fait l'unité des attributs divers, elle est le sujet permanent des phénomènes successifs, enfin elle existe en soi et est conçue par soi. Or la conscience, et par là il faut entendre la conscience empirique, satisfait à cette triple condition du concept de substance : une et permanente puisqu'elle est

homogène à celle des autres phénomènes. « La conscience empirique, dit Kant, est sans relation avec l'identité du sujet. »

Du reste la théorie de M. Boirac entraîne de graves inconvénients. Si les phénomènes sont en relation avec l'unité de la pensée par cela même qu'ils sont conscients, il n'est nullement nécessaire qu'ils se soumettent, pour être pensés, à certaines conditions de coordination dans le temps. En d'autres termes, les lois de la nature restent sans fondement.

M. Boirac affirme bien « que l'unité du sujet implique l'existence des lois de la nature »; mais il reconnaît lui-même qu'il l'affirme sans preuve, que « dans ce difficile problème une solution définitive nous échappe encore ». Il nous paraît peu probable qu'il puisse jamais rencontrer cette solution s'il n'abandonne ses propres principes.

Mais n'ayant d'autre objet que de faire connaître les idées de M. Boirac, nous ne voulons pas instituer ici contre ces idées, d'ailleurs si consciencieusement élaborées, une critique qui ne serait qu'une fastidieuse opposition de système à système.

Nous demanderons seulement à M. Boirac la permission de discuter une question de pure terminologie. C'est une association maintenant presque indissoluble qui s'est établie entre les mots de phénoménisme et l'idée d'une théorie qui nie la réalité de la substance et dissout l'esprit et l'être en une pluralité d'existences indépendantes. Aussi bien le signe de ralliement des phénoménistes est-il un ensemble de plaisanteries sur la substance et une aversion déclarée pour l'idée de l'unité des choses.

M. Boirac, cependant, tient pour l'unité substantielle de l'être. Que faut-il donc entendre par phénoménisme? Quoiqu'il n'ait pas directement traité cette question, M. Boirac ne laisse pas de faire à entendre en plusieurs endroits la solution qu'il lui donnerait. Selon lui, les termes d'idéalisme et de phénoménisme sont nécessairement univoques. En effet, que toute réalité, celle des objets, celle des rapports, celle même, à peine ébauchée, du possible, ne subsiste que dans et par des pensées, c'est bien ce que soutient l'idéalisme. Or les pensées, quels que soient leurs contenus, sont des phénomènes *donnés* dans l'*expérience* interne, sous la condition du temps. M. Boirac reproche assez vivement à Kant d'avoir distingué par la forme l'entendement de la sensibilité. Les concepts de l'entendement sont des objets du *sens intime* et ne diffèrent que matériellement des intuitions de la sensibilité.

Cette assimilation périlleuse peut être contestée. L'essence du *donné* dans l'expérience n'est pas seulement d'être perçu dans le temps, mais encore d'être perçu comme contingent. La précision du langage exige donc que nous réservions le mot de phénomène aux données contingentes de la conscience par opposition aux pensées nécessaires, s'il en est de telles. Supposons que l'on puisse déduire des conditions intégrantes de l'existence la nécessité de certains concepts. L'acte de réflexion qui déduit la nécessité pour les choses de se conformer aux conditions exprimées par ces concepts, et nous révèle par cette déduction l'universalité absolue de cette nécessité, est bien, malgré que M. Boirac le conteste, un acte de spontanéité, mais de spontanéité rationnelle analogue, quoique plus pure, à celle qui produit les mathématiques. La conscience qui accompagne un tel acte, bien qu'elle se produise dans le temps, diffère cependant par la forme de celle qui accompagne l'intuition contingente, puisqu'elle engendre son contenu et, qu'au lieu d'être un phénomène donné à la pensée comme une matière extérieure, elle se produit comme une détermination de la pensée même, indépendante de toute condition de temps.

Il est vrai qu'il est toujours loisible au sceptique de persister et d'affirmer encore que cette prétendue différence de forme n'est qu'une différence de matière, que ce que nous trouvons de caractéristique dans l'acte rationnel n'est qu'une apparence particulière et qu'il n'y a pas de raison de distinguer sentir de comprendre autrement qu'on ne fait l'intuition de bleu de celle du noir. Cette thèse, bien qu'elle anéantisse non seulement la science mais encore la pensée la plus simple et la plus vulgaire, est irréfutable. On peut l'adopter et s'y maintenir, mais aussi ne pas l'adopter. On peut choisir, mais seulement entre deux partis.

L'idéalisme, entendu en toute rigueur, est un genre qui comprend deux espèces dont les déterminations s'excluent. Pour l'idéalisme phénoméniste les intuitions sont les véritables substances. Telle est la thèse commune aux sceptiques, aux empiristes, à ceux encore qui conçoivent les concepts rationnels comme des hypothèses inventées par une réflexion subjective pour mettre de l'ordre dans les choses, et par là, leur enlevant leur nécessité absolue, les réduisent à l'état de phénomènes surérogatoires.

Au contraire une autre espèce d'idéalisme mérite le nom de rationaliste parce qu'il établit une profonde différence de forme entre

les fonctions rationnelles et les intuitions contingentes et pose l'universel comme réel et fondement absolu des phénomènes. Dans cette thèse, les rapports que la science découvre ne sont pas extérieurs aux choses mais constituent leur essence, et l'acte de comprendre prend une valeur exceptionnelle relativement au fait de sentir.

M. Boirac est entraîné vers les prémisses du phénoménisme par sa méthode psychologique et positive qui traite toutes les fonctions de la conscience comme autant de phénomènes superposés, mais il tente un effort original pour détourner de lui les conclusions ruineuses que ces prémisses contiennent et maintenir, avec la stabilité des lois de la nature, l'unité organique des choses. Il déploie tant d'ingéniosité à défendre cette position qu'on n'oserait la croire intenable si l'on n'y était encouragé par le spectacle de tant de systèmes qu'il a été obligé de jeter à terre. Il est heureux cependant qu'il s'y soit tenu ne fût-ce qu'un instant. Cette attitude lui a permis d'éviter les aventures métaphysiques de l'idéalisme rationaliste et de nous donner une étude pleine d'intérêt sur des questions à l'ordre du jour; il a pu poser certains problèmes psychologiques originaux, éclaircir certains concepts, établir définitivement certaines solutions et définitivement certaines réfutations. N'est-ce pas un rare privilège que d'avoir écrit un livre de philosophie qui contient un peu de définitif?

F. PÉCAUT.

ENSEIGNEMENT [1]

LA LICENCE

ET

L'AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE [2]

La première modification à apporter au régime nouveau de la licence est la séparation de la licence commune et des licences spéciales. Presque toutes les facultés de France l'avaient demandée.

Tous les professeurs d'histoire et de philosophie ont sans doute

UNE RECTIFICATION DE M. DURKHEIM

1. La rédaction de la Revue en publiant le premier article de M. Rauh avait cru devoir le faire précéder de quelques réflexions relatives à l'article de M. Durkheim sur *l'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie*. Au sujet de ces réflexions nous avons reçu de M. Durkheim une demande de rectification. M. Durkheim, par un scrupule des plus honorables, craint qu'elles n'aient créé une équivoque dans l'esprit du lecteur. M. Durkheim se plaint que nous ayons mal compris sa pensée. « Ce que je tiens surtout à relever, nous écrit-il, c'est cette accusation gratuite d'avoir dirigé mon article contre « les « maîtres de la philosophie contemporaine ». Rien n'est plus inexact. Je m'en suis pris simplement à une tendance relativement récente, au moins dans ses manifestations aiguës, que M. Janet signale avec insistance dans son dernier rapport sur l'agrégation de philosophie et qui préoccupe nombre de philosophes appartenant aux écoles les plus opposées. Je n'ai mis en cause aucune doctrine ni aucun penseur. »

Nous donnons bien volontiers à M. Durkheim acte de sa rectification. Et nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître que nous n'avons pas suffisamment mis notre langage à l'abri d'une fausse interprétation, précisément parce qu'il était loin de notre pensée de prêter à M. Durkheim quelque intention agressive vis-à-vis des personnes. Il nous avait simplement semblé et, nous l'avouons, il nous semble encore qu'il y avait intérêt, intérêt pour la netteté et la distinction des idées que l'on défendait de part et d'autre, intérêt pour la clarté et la loyauté des discussions qui pouvaient s'engager, à ce que

en effet expérimenté combien il est malaisé de diriger des étudiants tiraillés en tous les sens par des études disparates. Nous ne parlons pas des inconvénients plus matériels : difficulté, par exemple, d'obtenir des travaux de l'étudiant obligé de satisfaire à trop de maîtres, et profitant quelquefois de cet encombrement pour échapper à tous.

A vrai dire, la partie commune de la licence a été allégée; mais non pas assez pour que l'étudiant soit tout entier à ses études spéciales. Cette partie commune détachée serait analogue à la vieille licence (la licence d'avant les licences spéciales), une sorte de baccalauréat supérieur comme on l'a dit, témoignage de bonnes études classiques.

Nous comptons sur le bon sens de nos collègues des lettres, sur leur intelligence des besoins généraux de l'enseignement et de l'esprit moderne pour rendre cet examen aussi peu technique que possible.

Un bon élève des lycées de Paris, et même des grands lycées de province, pouvait autrefois passer sa licence au bout de seize ou vingt mois (session de novembre ou d'avril), quelquefois d'un an. Cela n'est plus possible aujourd'hui pour ceux qui sortent directement de rhétorique; mais cela devrait l'être pour ceux qui entrent dans les facultés, comme cela arrive souvent, après un an de rhétorique supérieure [1].

toute confusion fût prévenue et à ce que la rencontre heureuse des conclusions ne fît pas perdre de vue la divergence des principes. Nos réflexions n'avaient qu'une portée toute spéculative. Le contenu de la philosophie ne saurait être pour nous, comme il est pour le positivisme, de même nature que le contenu de la science. Pour le positivisme, la philosophie est le prolongement de la science; pour nous, elle est la réflexion sur la science. « Le seul terrain commun où des raisons individuelles puissent se rencontrer et s'unir sans abdiquer, ce sont les choses, écrit M. Durkheim. Or le principal objet de la science est justement de nous tirer hors de nous-mêmes, pour nous approcher de plus en plus des choses. » Et nous, nous dirions volontiers, si le mot ne paraissait ambitieux, que le terrain commun ce sont les idées, et que le principal objet de la science c'est de nous aider à prendre conscience des notions fondamentales qui sont constitutives de l'esprit. Ce sont là, il nous semble bien, deux conceptions opposées des rapports de la philosophie et des sciences, deux esprits qui sont en présence : l'esprit de la réflexion critique qui inspire depuis une vingtaine d'années l'enseignement philosophique de nos lycées et l'esprit de la science positive qui a la faveur du siècle. En rappelant les principes qui ont présidé à sa naissance et qui ont été posés dans l'introduction du premier numéro, la *Revue de métaphysique et de morale* ne réclamait que le droit de rester fidèle à elle-même. — N. D. L. R.

2. Voir le numéro de mars 1895.

1. Cela devrait l'être, disons-nous; car d'après les renseignements que nous avons recueillis, on ne se préoccuperait pas toujours assez dans ces classes — faites cependant surtout pour les futurs professeurs — d'apprendre aux élèves à écrire correctement en grec ou en latin.

Au reste on a songé à exiger au baccalauréat de rhétorique un thème latin pour relever le niveau des études classiques; dès lors les élèves, arrivant mieux préparés dans les facultés, n'auraient pas à y refaire leur rhétorique ou même leur quatrième. L'administration supérieure ne serait pas, paraît-il, opposée à cette mesure.

Cette partie commune devrait selon nous s'appeler la *licence;* et les parties spéciales qui ont un autre objet recevraient un autre nom. On serait licencié comme autrefois, quand on aurait fait de bonnes humanités.

On nous objectera sans doute que la licence commune donnant aujourd'hui encore la *licentia docendi*, les garanties de capacité pour les futurs professeurs d'histoire et de philosophie seront insuffisantes.

Nous répondrons que cette *licentia docendi* devient de plus en plus fictive par suite de l'abondance des licenciés. Et lors même que l'on peut placer les licenciés on peut rarement leur donner un poste correspondant à leur spécialité. On risque, avec le régime des licences spéciales, — danger dont nous savons que se préoccupent certains administrateurs, — de ne pouvoir utiliser dans les collèges les philosophes et les historiens, ou d'en faire des professeurs de lettres très insuffisants. En attendant que l'on distingue complètement les examens professionnels et les examens universitaires, ce qui est le but à atteindre, ces considérations ont leur importance.

D'ailleurs nous ne verrions pas d'inconvénient à ce que l'on ajoutât à cette licence, pour les futurs littéraires, philosophes ou historiens, une ou deux interrogations spéciales, qui donneraient lieu à des licences avec mention : lettres, histoire, philosophie. Pour le recrutement des collèges cela nous paraît suffisant; d'autant, encore une fois, que la licence seule donnera de moins en moins l'accès à l'enseignement.

* * *

La partie spéciale détachée constituerait un *diplôme d'études supérieures de philosophie* analogue à celui qui a été institué pour l'agrégation d'histoire. Ainsi détachée, elle pourrait se développer de sa propre vie et s'élargir.

Pour la philosophie voici comment nous l'entendrions [1].

1. Le plan que nous indiquons ici avait été élaboré à peu près tel quel par M. Rodier et moi, au moment où les facultés furent consultées sur la réforme de la licence.

L'examen serait double. Il s'agirait d'une part de s'assurer des connaissances générales du candidat, d'autre part de son aptitude, sinon aux recherches, du moins à l'intelligence des recherches personnelles. A cet effet les candidats au diplôme présenteraient d'abord à la faculté un mémoire dont le sujet serait choisi par eux dans une partie quelconque de la philosophie ou de l'histoire de la philosophie [1]. Malgré cette liberté laissée aux candidats, la faculté pourrait, non pour la limiter, mais pour leur éviter les tâtonnements, publier une série de sujets sur les différentes parties de l'enseignement philosophique ou seulement sur les parties plus spécialement étudiées et enseignées par les professeurs de la faculté.

Ce mémoire déterminerait l'admissibilité. Comme on aurait d'ailleurs d'autres moyens que nous allons dire pour s'éclairer sur la valeur du candidat, il conviendrait que la base d'admissibilité fût très large. Une soutenance longue et sérieuse compléterait sur la valeur du candidat les données fournies par le mémoire. Les connaissances générales seraient contrôlées dans un examen oral qui suivrait la soutenance. Cet examen devrait être placé après la soutenance de façon que le jury pût lui donner telle valeur qui lui conviendrait, selon le caractère du mémoire présenté et de la soutenance. Il consisterait : 1° en interrogations; 2° en explications. Ces interrogations porteraient successivement sur toutes les parties de la philosophie et les périodes les plus importantes de l'histoire de la philosophie. Nous y ajouterions, comme dans le nouveau régime de la licence, une interrogation sur une matière choisie par le candidat.

A l'épreuve d'histoire de la philosophie seraient adjointes comme épreuves annexes des explications de textes français, et des explications grecques ou latines pour ceux qui auraient choisi comme sujet de mémoire un sujet d'histoire de la philosophie et pour ceux qui se destinent à l'enseignement. Nous dirons plus loin les raisons de ces deux dernières mesures [2].

Pour l'obtention d'un tel diplôme, — comme on l'a décidé très

1. Dans le système actuel le candidat doit choisir le sujet de son mémoire dans une partie de l'histoire de la philosophie. Encore et toujours de l'histoire ! On a craint que l'on pût être licencié sans en savoir assez — l'une des compositions écrites étant dogmatique. — Il eût été bien simple, semble-t-il, d'exiger que le mémoire se rapportât à une des matières (historique ou dogmatique) non traitées dans la composition écrite.

2. Nous n'entrons pas ici, le lecteur le comprendra, dans les détails de réglementation administrative. De même nous croyons inutile de discuter les divers systèmes possibles pour les explications et le choix des textes.

heureusement pour le diplôme d'histoire, — nous n'exigerions aucune condition, pas même le certificat scientifique dont nous avons parlé dans cette Revue, à plus forte raison la licence commune ou des explications de textes grecs ou latins.

Nous exigerions la licence commune de ceux seulement qui veulent être professeurs, parce que faisant partie d'un système d'organisation pédagogique que leur enseignement couronne, ils ne peuvent demeurer étrangers à la culture qui est le but essentiel sinon unique de cette organisation. Pour la même raison nous exigerions d'eux des explications grecques et latines. Nous les exigerions aussi de ceux qui présentent un mémoire d'histoire de la philosophie, une connaissance un peu précise au point de vue historique de la plupart des philosophes modernes n'étant possible qu'à cette condition.

Mais il nous paraît en vérité que c'est comme une impertinence à l'adresse de la philosophie et de la pensée modernes que de refuser un certificat d'études et d'aptitude philosophique à celui qui sera capable, par exemple, de comprendre d'une façon précise la signification à la fois scientifique et métaphysique des notions de la mécanique actuelle, lors même qu'il n'aura pas approfondi le latin et le grec.

Nous serions désolés que l'on affaiblît les humanités, et les mesures que nous avons exposées plus haut ne sont pas pour les affaiblir. Nous consentons avec joie que l'on prolonge cette éducation pour le futur universitaire. Mais que pour celui-là même on ne la perpétue pas indéfiniment, et qu'aux étudiants libres en tout cas on laisse la liberté de se former comme ils l'entendent [1].

M. Bréal prévoyait récemment que les nouvelles réformes nous amèneraient un public nombreux. Il se fait illusion, croyons-nous. On ne viendra à nous que s'il n'est pas nécessaire à la faculté des lettres pas plus qu'à la faculté de droit ou de médecine de recommencer ses humanités.

Les étudiants libres peuvent à vrai dire suivre un enseignement sans rechercher un diplôme. Mais le Français aime les titres : faut-il

1. Sans doute, à ceux qui choisissent de la philosophie la direction morale et pratique, une forte culture littéraire et même humaniste ne sera pas inutile. Mais est-elle nécessaire au point qu'il y ait lieu de refuser un certificat d'aptitude à l'étude des questions morales et sociales à celui qui ne lira pas facilement ou même ne lira pas du tout Cicéron dans le texte? D'ailleurs, encore une fois, les futurs professeurs auront fait leurs humanités.

négliger ce moyen d'attirer à nous ceux à qui, nous en sommes convaincus, nous pouvons rendre service? Nous voudrions même que ce diplôme d'études pût dispenser du service militaire et fût substitué à la licence scolaire comme moyen de dispense. On craindra peut-être que l'examen devienne trop facile; il sera autre, voilà tout. Et nous nous chargeons de rendre un examen de philosophie tout aussi difficile que par le passé, malgré la suppression des langues anciennes.

Nous voudrions encore que ce diplôme portât un autre nom, et qu'il s'appelât *doctorat*. Cette mesure, selon la fine remarque d'un de nos collègues et amis, M. Dumesnil, nous attirerait peut-être des étudiants étrangers, car pour eux ce titre seul signifie quelque chose. Le doctorat actuel pourra être ou supprimé ou transformé en une sorte d'examen d' « habilitation » passé devant les universités.

On objectera sans doute à ce projet que nos élèves sont incapables de s'y adapter, et que nous traitons comme des savants des écoliers à peine dégrossis.

Mais si notre système était appliqué, un grand nombre de candidats au diplôme seraient déjà licenciés, et par suite plus mûrs; d'autre part, l'examen oral très développé permettrait de constater leurs connaissances générales et scolaires. D'ailleurs le mémoire sera modeste, fait sur les conseils et sous la direction d'un maître, analogue à un travail de seconde année d'École Normale, ou mieux encore à ces thèses d'étudiants en médecine distingués, sortis des laboratoires, œuvres souvent d'apprentis mais d'apprentis intelligents et qui savent déjà travailler. Quant aux compositions écrites, faites en cinq ou six heures, nous avouons n'en avoir pas la superstition. Il nous semble que si elles prouvent en effet et contribuent à former l'aptitude à composer, le candidat qui aura fait ses classes, le licencié surtout, aura donné de ces aptitudes des témoignages suffisants. D'ailleurs à l'agrégation il devra faire preuve encore de son habileté d'écolier. Qu'on lui laisse du moins dans sa vie d'étudiant un moment pour respirer à l'air libre. De plus ne peut-on faire preuve de ces qualités dans un mémoire ou dans une soutenance? Faut-il donc prolonger indéfiniment ces exercices formels?

On l'a dit et très bien dit : l'université et le pays gagneraient à ce que les facultés des lettres, et dans ces facultés les cours d'histoire et de philosophie en particulier fussent fréquentés par d'autres étudiants que les futurs professeurs. Or nous sommes certains que les étudiants des facultés voisines — il y en a déjà quelques-uns —

[illegible] philosophie.

[illegible] Après avoir e

[illegible] : il est t

[illegible] diplôme d'études, le

[illegible] sur le bu

[illegible] la soutenan

[illegible] modi

[illegible] aphysique p

[illegible] d'humanités [1].

[illegible] épreuves historiques son

[illegible] trois explications d'aute

[illegible] philosophie et une leçon de th

[illegible]

[illegible] Tout le monde sait qu'un

[illegible] pour leurs explications

[illegible] des études classiques, un

[illegible] une supériorité telle qu'avec

[illegible] honnêtes il a bonne chance

[illegible] aphysique : qu'on lise la liste des su

[illegible] Nous ne pensons pas que le

leur se méprenne sur notre intention. Bien loin d'amoindrir la métaphysique nous voudrions lui rendre une nouvelle vie. Mais le moyen n'en est pas de la réduire à elle-même.

On voit à quel point le travail de l'étudiant et du professeur qui le dirige est par là limité, stérilisé. De fait, préparer à l'agrégation se réduit dans toutes les facultés de France à expliquer des textes et en particulier des textes grecs. C'est tout ce que les candidats nous demandent ; et c'est en effet à cela seul que nous pouvons les préparer.

Les compositions écrites sont, en effet, des exercices scolaires auxquels un bon élève des lycées de Paris est beaucoup plus apte qu'un homme habitué à la réflexion. Nous avons lu dernièrement dans la *Revue universitaire* une copie d'agrégation bien notée et qui méritait de l'être. C'est une copie de concours général. En six heures et sur des sujets semblables peut-on faire autre chose?

L'agrégation de philosophie est faite pour les enfants de génie.

Il n'y a dès lors aucun intérêt pour l'étudiant à travailler d'une façon un peu approfondie quoi que ce soit. Il s'agit pour lui de posséder les textes du programme et de s'entraîner par la pratique des compositions écrites.

Il est vrai que les sujets de leçons dogmatiques sont plus étroitement délimités. Mais comme le candidat peut être appelé à parler indifféremment de la richesse ou de la substance, on avouera que, le hasard étant si grand, il n'y a pas chance pour qu'il tire parti d'un savoir un peu précis.

Un examen supérieur doit être tel qu'il ne puisse être préparé *directement*. Le caractère scolaire des épreuves actuelles fait qu'aujourd'hui maîtres et élèves se consacrent exclusivement à la préparation des textes.

Que demandons nous donc?

Tout d'abord un plus grand nombre de compositions et de leçons.

Quatre compositions écrites : une de logique ou de métaphysique, une de morale, une de psychologie, une d'histoire [1].

Quatre leçons sur les mêmes matières avec cette réserve qu'une des leçons sera prise dans le mémoire présenté pour l'obtention du

1. Il paraît difficile de supprimer les compositions écrites dans un examen professionnel où les candidats nombreux doivent être jugés dans un temps relativement court. D'ailleurs, dans un examen semblable, il est bon que le candidat prouve son aptitude à exprimer rapidement ses idées, à faire ce que M. Rodier appelait « des leçons écrites ».

diplôme d'études supérieures. Les autres leçons seront relatives aux matières non traitées dans le mémoire.

Il va sans dire que chacun de ces sujets sera encore très général.

M. Rodier pensait qu'un certain nombre de points devait être attribué aux candidats pourvus d'une licence scientifique; nous le pensons comme lui, nous ajouterons pourvu d'un diplôme supérieur quel qu'il soit (doctorat en droit, licence ès lettres ou historique).

Les auteurs d'explication (auteurs français, grecs et latins), seront choisis dans une liste très générale proposée par le jury. Il n'y aura qu'une note pour les explications grecque et latine.

Voici selon nous les avantages d'un tel système : 1° la part du hasard serait moins grande; 2° le candidat aurait avantage à approfondir une étude spéciale de façon à se distinguer ainsi et à compenser son insuffisance sur d'autres points; le maître pourrait être utile au candidat, sans renoncer à ses travaux personnels et par le fait même de son enseignement, en dehors de toute préparation directe; 3° enfin les épreuves d'histoire, tout en gardant une importance encore très grande (les explications sont des épreuves historiques), n'envahiraient pas l'examen tout entier.

Le candidat arrivant d'autre part à l'agrégation pourvu du diplôme supérieur, déjà habitué par suite à un travail plus libre, formé par une éducation scientifique ou historique et juridique, l'agrégation actuelle serait par ces mesures transformée et en quelque sorte affranchie [1].

* * *

Nous pensons que des mesures semblables pourraient contribuer à ce renouvellement de l'enseignement philosophique si souhaitable à l'heure présente.

1. Nous semblons demander en dehors de la philosophie beaucoup de connaissances au futur agrégé. Nous ne croyons pas le surmener pour cela. Nous l'obligeons seulement à faire moins de philosophie *proprement dite*, ce qui est un bien. Actuellement il suit en province en général six conférences ou cours de philosophie; un plus grand nombre sans doute à Paris. C'est beaucoup trop; étant donné surtout que, par suite de la nature de nos examens, ces enseignements sont forcément analogues. La réflexion philosophique proprement dite, la pensée au second degré ne doit pas et ne peut pas remplir seule les heures de travail. Et beaucoup de notions que l'étudiant est obligé de reconstruire aujourd'hui par un effort d'imagination métaphysique, n'en possédant que des schèmes lointains, la pratique de la science les lui rendra familières.

Cela ne diminuerait du reste nullement le nombre des maîtres, l'étudiant ayant intérêt dans un tel système non seulement à suivre des cours de philosophie générale, mais des cours plus spéciaux.

Si respectueux et si admirateur que nous soyons de la pensée antique, nous pensons qu'il y aurait mieux à faire aujourd'hui qu'à interpréter les textes d'Aristote sur le mouvement ou d'Épicure sur les atomes.

La tâche de la philosophie est à ce moment de retrouver, comme on l'a dit si bien dans cette revue, une formule de pensée et de vie ; non pas au contact des livres mais de la réalité. Modernes scolastiques, nous interprétons des textes, nous ignorons les *choses*.

L'éducation de nos professeurs de philosophie consiste en quelques années d'études littéraires suivies d'un enseignement purement philosophique. Sauf des exceptions brillantes ils sont condamnés à entrevoir de loin la science à travers des conversations ou des formules saisies au vol. Et nous entendons par science toute la matière du savoir, relativement au monde physique et au monde moral.

Il suit de là, que certaines études leur sont à peu prés interdites, et celles mêmes qu'ils peuvent aborder, ils ne peuvent toujours, faute de connaissances solides, les pousser assez loin et y faire preuve de cette précision directe qui entre dans le vif des choses.

La critique de la science, des méthodes, la délimitation et la signification exacte des concepts, telle qu'elle ressort de leur application naturelle aux faits, telle est l'œuvre qu'ils sont pour la plupart obligés, par ignorance, d'abandonner aux savants. Et ceux-là n'y réussissent pas toujours, faute de culture philosophique. Un maître n'est pas préparé aujourd'hui à développer même le programme de logique scientifique de la classe de philosophie.

Mais la philosophie est sans doute autre chose que la critique des sciences. Son œuvre essentielle est de *hiérarchiser* les concepts. Or elle hiérarchise non les concepts vulgaires, mais les concepts déjà élaborés par la science. La science est une première organisation du savoir, en partie, peut-on dire, purement pratique, destinée à la prévision, mais non pas seulement à cela : elle est déjà une coordination des faits que le philosophe achève et dont il indique le véritable sens. Comment l'achever si on l'ignore?

D'autre part, sur les méthodes, la valeur et la signification de leur science, certains savants ont exprimé des idées issues de la pratique vivante, et qui ayant été conçues au contact de la nature en semblent comme la pensée même. Souvent il leur manque sans doute l'habitude de cette réflexion au second degré qui caractérise l'esprit philosophique et qui est un don spécial. Faire les choses ne suffit pas

pour les réfléchir, à plus forte raison pour les réfléchir en philosophe. Il faut apprendre la réflexion philosophique auprès de ceux qui l'ont pratiquée et en ont gardé la tradition. Le spécialiste ne voit pas tout et d'assez haut; il croit inventer ce qu'il retrouve, parfois péniblement. Son langage est, par suite, gauche, impropre. Mais aussi il a l'avantage inappréciable de réfléchir directement à propos de la nature et non pas à propos de Leibnitz et de Kant, c'est-à-dire de seconde main; et les quelques pensées que tel savant anonne, intéressent comme une conversation sur la vie avec un homme qui a vécu. Rien ne remplace la compétence, la familiarité immédiate avec les choses. Or pour la plupart, nous ignorons les savants ou les comprenons vaguement.

On pourrait soutenir, il est vrai (et c'est la pensée plus ou moins implicite de ceux qui se satisfont en continuant leur classe de philosophie), que la métaphysique est une science spéciale fondée sur le raisonnement, ayant sa dialectique propre; que les matériaux de cette dialectique sont les faits dans leur forme la plus générale, forme qui est éternelle, indépendante de la conception provisoire qu'en donne la science, et depuis longtemps connue. La question des rapports de la pensée et de l'organisme s'est posée du jour où l'on a constaté que la maladie, un choc pouvait tuer ou rendre fou; et les recherches sur les localisations cérébrales ou sur l'hypnotisme n'apprendront rien de nouveau ni sur leurs rapports ni sur leur opposition. Les problèmes que pose la métaphysique sont éternels comme la forme générale des faits dont elle étudie les rapports fonciers. Aussi retrouve-t-elle plus qu'elle ne découvre.

Cela est vrai en partie. Mais il faut avouer que le raisonnement a ses risques et qu'il n'est pas mauvais d'en contrôler les résultats. Ce serait avoir dans le raisonnement abstrait une confiance bien intransigeante que de prétendre que sur la question de l'intelligible et du réel, par exemple, la connaissance des relations précises des mathématiques et de la physique ne le puisse aider, ou même corriger à l'occasion; que la pratique des concepts scientifiques n'apprenne rien sur leur signification réelle. Peut-être même le métaphysicien retrouve-t-il parfois (ainsi dans la question du continu mathématique), par des raisonnements compliqués, des vues que la pratique des choses lui aurait suggérées.

Et si la science ne donne pas de solution aux problèmes métaphysiques, tout au moins peut-elle en suggérer, peut-elle servir à la

exion philosophique de préparation ou d'illustration. Ce que la losophie peut en tirer, c'est ce que nous apprennent les belles des de philosophes tels que M. Renouvier, Pillon, Boutroux; tra- on continuée par des philosophes tels que M. Couturat, ou des ants tels que MM. Poincaré, Paul Tannery, Lechalas, Milhaud, atier, Duhem ou Bouasse. Or combien parmi nous pourraient, ie dis pas discuter, mais analyser avec compétence ces travaux. ous intervertissons l'ordre naturel. Il faut se livrer aux choses nt de les réfléchir. La spéculation est un couronnement, non un nt de départ. Et antérieurement à la spéculation il y a une exion possible, plus proche des choses, moins profonde si l'on t, mais accessible à ceux mêmes qui ne sont pas philosophes par ier, et qui pourrait pour cela servir de lien commun. N'est-ce un plaisir de pouvoir causer de la matière et de l'esprit avec un sicien qui pense? Et le pouvons-nous si nous dépassons dès ord les suggestions modestes de la réalité pour une dialectique il ne nous suivra pas? Consentons du moins à l'y acheminer.

'ailleurs les plus belles vérités sont perdues pour un temps si s ne sont exprimées en sa langue. Or cette langue, celle de la nce actuelle, nous l'ignorons. Nous parlons celle de métaphy- ens qui ont repensé la science de leur temps; quand nous parlons l'infini, nous interprétons Leibnitz et quand nous dissertons sur ontinu, nous répétons Aristote.

es problèmes et les solutions sont éternels, les termes dans les- ls ils sont posés varient. Aussi notre terminologie purement ématique semble-t-elle avoir peur des *exemples*. Elle met en ance le savant, qui nous soupçonne justement d'ignorance et s traite avec le dédain de l'artiste pour le critique qui n'a uis vu d'atelier. La parole métaphysique sans doute ne s'adresse à tous. Mais cependant, si une pensée nous est chère, l'expri- ons-nous en grec. Ou ressemblerons-nous à ces humanistes qui, le prétexte que Racine a trouvé l'expression définitive de senti- ts vrais, refusent de chercher dans les auteurs contemporains pression corrompue de sentiments factices? Les vrais succes- s des classiques ne sont pas ceux qui les ont imités, mais con- s en esprit.

métaphysique ne peut remplir toute une vie. Si l'on ne veut ncer à la pensée active (ce qui peut-être est légitime mais n'est n but à proposer à la jeunesse philosophique), on ne peut indé-

finiment contempler les choses dans leur éternelle et immobile hiérarchie : il faut descendre dans la mêlée obscure des faits quitte à s'élever de là de nouveau dans la paix d'une spéculation dont la tradition ne doit pas s'interrompre.

Ainsi la critique des sciences est à peu près interdite au philosophe formé par l'Université; et il ne peut que traverser la métaphysique, faute de pouvoir la vivifier au contact de la science vivante.

Restent donc ouvertes l'histoire de la philosophie ou les études spéciales. C'est vers de telles études que quelques-uns se tournent en effet; mais au détriment de la philosophie pure. Et pour ces études mêmes la tâche ne leur est pas facilitée par leur éducation antérieure.

L'histoire de la philosophie est l'universel refuge. Combien cela est regrettable, c'est ce qui a été dit ici même. Mais on n'en a pas dit la raison qui est le découragement d'esprits avides de précision, incapables de se satisfaire avec les approximations d'une philosophie scolaire, et d'autre part impuissants par l'insuffisance de leur culture première à la renouveler. De là cette manie historique si justement signalée. La philosophie (au contraire de la science, dont l'histoire est ignorée des savants) meurt de trop d'histoire. Et là même, la plus grande part et la meilleure parfois de la pensée des grands philosophes nous échappe, ce qu'il y a en elle de plus direct, de plus concret.

D'autres renoncent à écrire qui auraient pu produire, attristés de ne pouvoir sur aucune matière acquérir cette compétence ou cette conscience savante de son ignorance qui seule contente pleinement, de tout entrevoir au travers d'un lointain et nébuleux schématisme; et, se résignant à rôder autour des sciences sans y entrer jamais, vivent en somme sur le fond des dissertations plus ou moins scolaires de leur jeunesse. D'autres enfin, ignorant la différence qu'il y a, selon le mot de Malebranche, entre voir et voir, ne comprenant pas ce qu'un exemple concret ajoute de précision directe à une vue de l'esprit, se consolent aisément de ne pouvoir sentir et exprimer ce que disent les choses en faisant des phrases autour.

Ce qui nous attriste le plus en tout cela, c'est que la philosophie perd toute influence sur la pensée et la vie, ou que cette influence ne s'exerce que sur un cercle infiniment restreint. Si l'action de MM. Ravaisson et Lachelier a été si limitée, si le mouvement idéaliste

auquel nous assistons s'est produit parallèlement à celui qu'eux-mêmes avaient provoqué plus qu'il n'a été provoqué par eux, c'est qu'une partie de la jeunesse pensante dont l'activité est toute tournée vers la science n'a pas assez retrouvé dans leurs œuvres sa langue et ses habitudes d'esprit. Car il y a parmi les savants, les mathématiciens et les physiciens surtout, un public capable de s'intéresser aux questions qui nous touchent dans ce qu'elles ont de plus vital : les adhésions de savants illustres ou distingués que cette Revue a reçues, les articles qu'ils lui ont donnés en sont des preuves suffisantes. La classe de philosophie qui, malgré l'excitation donnée à quelques esprits distingués, ne laisse en général, il faut bien le reconnaître, dans l'esprit de beaucoup qu'un sentiment — qu'on nous passe l'expression — d'ahurissement respectueux, serait peut-être plus féconde si l'élève sentait l'enseignement philosophique plus proche de l'enseignement scientifique, plus concret, moins dialectique.

Ainsi la pensée des maîtres que nous respectons et que nous voudrions plus efficace aurait peut-être le retentissement et l'influence qu'elle mérite.

Ainsi peut-être aurait-on moins souvent l'occasion de lire sur la science ou sur la pseudo-science dont on se forge le fantôme des articles témoignant d'une foi et d'un découragement également naïfs.

Pour quelques-uns, il est vrai, la philosophie ne doit plus exister comme occupation spéciale. M. Taine semble l'avoir pensé, tant il avait le respect des *compétences*. Si cette idée était juste, le problème de l'éducation des philosophes ne se poserait pas, car il n'y aurait plus de philosophes spécialistes. Quelques *professionnels* réfléchiraient sur leur science, et la philosophie serait l'ensemble de ces vues[1]. Peut-être seulement quelques esprits puissants s'élèveraient-ils à une vue d'ensemble. Le reste des mortels n'aurait pas à proprement parler de philosophie; ils auraient non des idées, mais des sentiments communs; sentiment religieux fourni par la tradition religieuse historique (M. Taine serait peut-être allé jusque-là) ou bien sentiment spontané et vague d'une collaboration à une œuvre commune : cette dernière solution est celle que M. Durkheim proposait dans sa *Division du travail*.

Mais une telle conception est insoutenable. Elle est psychologiquement fausse. Nous le disions déjà plus haut; un critique de la science

1. Voir Renan, *Avenir de la science*.

n'est pas plus un savant qu'un critique de l'art n'est un artiste. Le critique doit sans doute posséder la science, mais non pas nécessairement y avoir vécu comme celui qui l'enseigne ou aide à ses progrès. Cela est inutile, cela est parfois dangereux. Toute science part de concepts propres et un homme qui les a pratiqués en a aisément la superstition. On réfléchit mal en général ce que l'on fait exclusivement. Au reste, quand elle ne serait pas un don spécial, la division actuelle et nécessaire du travail ferait de la critique scientifique une occupation spéciale. Précisément parce que la science se subdivise à l'infini, généraliser et penser devient de plus en plus une fonction spéciale.

Quant à se passer d'une philosophie d'ensemble et à se contenter de ce vague sentiment de collaboration dont parle M. Durkheim, c'est à quoi les hommes ne se résoudront jamais, sauf quelques spécialistes aussi indifférents au monde que le collectionneur de tulipes, et que leur manie contente comme une foi ou un système. Qu'on le déplore ou non, il faut s'y résigner : l'homme est un animal raisonnable, ou tout au moins raisonneur : il lui faut des conceptions systématiques exprimant plus ou moins l'harmonie de ses sentiments. Nous reconnaissons que quand ces sentiments sont forts, il se contente à bon marché et il est souvent assez peu difficile (et heureusement pour la paix du monde) sur la qualité des systèmes qui semblent cadrer avec eux. Mais enfin factice ou non il lui faut une unité intellectuelle. De même qu'un enseignement moral, un catéchisme, si insuffisant qu'il soit, lui est nécessaire pour compléter l'influence de l'exemple et du milieu, de même il lui faudra toujours une philosophie si modeste qu'elle soit pour exprimer en langage intellectuel l'harmonie des âmes, et des philosophes et des professeurs de philosophie chargés de continuer et de représenter la tradition de ces recherches.

Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que la philosophie puisse au moins de longtemps régir le monde. Mais il importe qu'elle agisse, car elle peut atténuer les fanatismes instinctifs. Et il faut pour cela que le philosophe reprenne contact avec la réalité et la vie, s'il ne veut que sa parole se perde.

F. RAUH.

LES QUESTIONS PRATIQUES[1]

SCIENCE, MORALE ET RELIGION

Nous avons infiniment goûté, comme sans doute tous les lecteurs de la *Revue*, la vigoureuse étude de M. Darlu sur les rapports de la religion et de la science, et nous accepterions volontiers la solution de la question, telle qu'il l'a posée. Mais il ne nous semble pas qu'elle doive se poser ainsi.

Le problème des rapports actuels de la science et de la religion est selon nous non pas spéculatif, mais social et pour ainsi dire pédagogique.

Nous ne croyons pas à la banqueroute de la science dans quelque ordre que ce soit, si l'on donne au mot science son sens plein, celui de *savoir critique*. La banqueroute qui commence et que nous espérons bientôt complète est celle des pseudo-savants, héritiers des analystes raisonneurs du XVIIIe siècle, qui croient que la science consiste dans l'*analyse à outrance*, dans l'*explication de toute chose par autre chose*, et qui, préférant les constructions artificielles et hypothétiques aux observations ou aux postulats nécessaires, reculent devant les constatations modestes comme devant des lâchetés. Psychologues, ils suspectent de métaphysique ou de littérature tout livre qui ne débute pas par le schéma du réflexe ; moralistes, la reconnaissance du *fait moral*, comme tel les met en défiance, comme une concession à la métaphysique, une désertion devant l'ennemi. Que l'on pourrait joliment retourner le livre de M. Taine sur les philosophes au XIXe siècle en substituant le réflexe et l'inhibition à la cause et à la substance, et en faisant remonter à 1760 la naissance de quelques-uns de nos Cabanis contemporains! Ce fantôme de science, la science selon les

1. M. Darlu se proposait de présenter ici même quelques réflexions sur la Morale et la Religion au point de vue de l'Enseignement populaire. Mais nous avons reçu d'abord l'étude de notre collaborateur M. Rauh, et nous la publions avec empressement, heureux de pouvoir prolonger la discussion d'une question qui nous paraît digne entre toutes d'un débat philosophique approfondi. N. D. L. R.

publicistes et les gens de lettres, selon *le Disciple* de M. Bourget, voilà ce qui a vécu. Mais ce qui est éternel et n'a pas abdiqué, c'est la philosophie ou la pensée libre. Ce qui caractérise cette pensée, c'est de ne pas admettre (autant au moins qu'elle reste elle-même) de miracle, ou de fait incommensurable avec tous les autres, qui rompe la trame universelle, de *fait absolu*. La philosophie de la nécessité et celle de la contingence sont équivalentes sur ce point. Car la seconde, en admettant qu'il y a en toute chose du déterminé et de l'indéterminé, ne soustrait aucun fait à cette double condition et ne les différencie en cela que du plus ou moins. M. Darlu a d'ailleurs trop fortement établi ces vérités pour que nous osions insister plus longuement.

Mais le problème est autre.

Que l'on tienne ou non l'état d'âme purement philosophique pour le seul vrai, tel n'est pas certainement celui des foules.

Il s'agit de savoir non pas laquelle de la religion ou de la philosophie est spéculativement justifiable, mais laquelle est la plus propre à faire pénétrer dans les masses les hautes vérités pratiques sur le fond desquelles en somme philosophes et croyants s'entendent.

Nous voudrions donc qu'on tentât sur ce point une enquête précise.

Des monographies sociales à la façon de Le Play nous seraient ici nécessaires.

Quel est par exemple l'état d'esprit des ouvriers sur les questions essentielles? Les ignorent-ils? Se forme-t-il parmi eux une religion laïque à la façon de Michelet ou de M. Jaurès? Jusqu'à quel point le théisme de 1848 est-il encore le leur? quelle est leur attitude à l'égard de la religion traditionnelle?

Un observateur impartial et perspicace nous apporterait peut-être sur ce point des résultats inattendus. Nous nous souvenons avoir eu, il y a quelques années, un étonnement de ce genre. Nous nous étions, dans une conférence publique sur *le Disciple*, permis de qualifier la foi de Béranger d'*optimisme de guinguette*. Cette irrévérence fut vivement relevée par le rédacteur d'un journal radical-socialiste : « beaucoup s'en tenaient, disait-il, au *Dieu des bonnes gens*; et ils faisaient bien. »

Nous nous sommes intéressés comme M. Darlu aux discussions publiées dans la *Correspondance générale de l'Enseignement primaire* sur l'enseignement moral à l'école.

Mais il nous semble que ces discussions ont porté trop exclusive-

ment sur la question philosophique de la morale sans Dieu, pas assez sur la question pratique, pédagogique.

Le problème était selon nous celui-ci : l'enfant peut-il être formé au sentiment moral en dehors d'une croyance confessionnelle, tout au moins de la croyance en Dieu?

Les instituteurs, et les plus modestes, pourraient sur ce point nous fournir des renseignements utiles.

Nous causions récemment de la question avec quelques-uns d'entre ces maîtres. L'un d'eux nous dit : « Je parle de l'existence de Dieu. L'enfant m'interrompt : « Mais Dieu est à l'église! Et la Trinité? » Je réponds : « Cela, c'est l'affaire du curé. Tu l'apprendras au catéchisme. » Un autre maître présent réplique : « Non ; il ne faut pas répondre ainsi à l'enfant, par un aveu d'*incompétence*, mais par une profession de *tolérance*. J'enseigne, dirai-je à l'enfant, ce que tout homme peut croire ; tu te rencontreras avec des hommes qui ne sont pas catholiques et qui sont cependant d'honnêtes gens. Si tes parents sont catholiques, ils t'enseigneront ce qu'ils croient comme catholiques. Cela te prouve qu'on peut s'entendre, tout en ne pensant pas de même, pourvu qu'on ait bon esprit et bon cœur. »

Le même nous racontait qu'un enfant de quatorze ans, fils d'un membre actif de comités électoraux, ricanait quand on parlait de *sentiments élevés*. Un jour, à propos de je ne sais quelles lois physiques, le maître faisait remarquer l'ordre de la nature, et que cet ordre semble bien témoigner de l'existence d'un législateur. L'enfant fut frappé : « Tiens! C'est peut-être ça Dieu! »

Nous préférerions quelques notes prises ainsi sur le vif à des discussions abstraites.

∴

Pour que de telles enquêtes aboutissent, il convient qu'elles soient faites par des *incroyants*, mais par des incroyants pénétrés d'un principe trop oublié et, dirons-nous, calomnié. Il nous semble qu'il faut s'habituer à cette idée — si simple pourtant! — que toute vérité ne doit pas être enseignée à tous de la même façon.

On n'enseigne pas les mathématiques à un enfant de dix ans comme à un élève de mathématiques spéciales. Et pour lui enseigner les fractions on n'usera pas, nous l'espérons du moins, de la théorie de M. Tannery. Nous ne voyons pas pourquoi les vérités morales auraient ce privilège d'être immédiatement et sous la même forme

communicables à tous. Nous savons toutes les objections par lesquelles on essaie de rendre cette proposition odieuse ou ridicule. On n'empêchera pas cependant que certaines âmes — parfois les plus hautes — soient incapables de séparer par exemple leur foi morale et leur foi religieuse. Il n'est pas besoin d'une longue expérience pour se rendre compte à quel point la plupart des hommes tiennent peu à comprendre. « (La foule) demande des affirmations et non des preuves. Les preuves la troublent, l'embarrassent. Elle est simple et ne comprend que la simplicité. Il ne faut lui dire ni comment, ni de quelle manière, mais seulement oui et non [1]. » A la plupart, la pensée n'est jamais venue de juger leur foi, pas plus que celle de juger leur mère. Ils sont *amoureux*, comme disait M. Taine quand on parlait devant lui d'enthousiasmes métaphysiques, ou plutôt ils ont bien besoin d'un système mais qui coordonne leurs sentiments, d'un catéchisme qui les fixe.

Des rationalistes comme Spinoza, précurseur en cela de M. Taine, n'ont pas pensé que tous pussent philosopher et dépouiller la vérité de symboles mythiques. Et il est douteux que l'on puisse engager même et peut-être surtout les plus grands par le cœur à s'enfoncer, comme voudrait un des collaborateurs de cette Revue, dans le chemin de la spéculation « solitaire, âpre et lent ».

Cette attitude dénote, pense-t-on en général, un insupportable orgueil, un dédain transcendant des *penseurs* à l'égard des *petits*. En vérité il faudrait que ceux à qui la nature a dévolu un peu de cet esprit critique fussent bien profondément ignorants de la réalité pour diviniser ainsi leur pensée ou plutôt la conscience de leur ignorance. Ils savent bien que si leur intelligence est plus nette, leur sentiment est moins vif; et qu'ils ont besoin de se réchauffer le cœur au contact de ceux dont la foi plus directe, et si l'on veut plus charnelle, est aussi plus agissante. Et quelques-uns ne seraient pas fâchés, si les religions n'avaient des exigences trop grossièrement positives, de se rattacher à des formes de culte traditionnelles. Spinoza disait à peu près que nous pouvons arriver à accomplir par raison toutes les bonnes actions que suscite le sentiment. Il se trompait, et sa vie démentait ses paroles; car il allait entendre le sermon du pasteur, et ce sermon l'édifiait. Ce ne sont pas les mêmes hommes qui analysent ou systématisent les vérités et qui les suggèrent dans leur vivante sy-

1. An. France, *Jardin d'Épicure*, p. 123.

se. Et ceux mêmes qui prétendent les établir vont chercher auprès
ıtres l'émotion que leurs raisonnements ne leur donneraient pas.
s en ont besoin pour vivre; ils en ont besoin même pour penser.
, en somme, on n'apprend les principes d'une science qu'en les
liquant, ou en écoutant ceux qui les appliquent; on ne connaît
même les vérités pratiques qu'en agissant, tout au moins en
ervant ou écoutant ceux qui agissent. De sorte que les vrais
ants sont ici les grandes âmes. Et quoiqu'elles traduisent leurs
timents dans une philosophie ou une théologie souvent superfi-
le, c'est seulement auprès d'elles que nous apprendrons tout le
s des vérités pratiques. Aussi l'exemple ou la parole vivante sont-
les faits que le philosophe systématise, mais qu'il doit d'abord
naître ou vivre.

t les *hommes du métier* ne sont pas toujours ici les philosophes
-mêmes. Car la pensée met à tous nos sentiments comme une
rdine; et penser distrait de vivre.

e croyant même peut s'habituer à cette idée que d'autres pensent
foi sous une forme différente. C'est ce que quelques-uns lais-
entendre à demi-mot. Des catholiques fidèles nous ont dit à
pos de la certitude philosophique : « cela n'est pas accessible à
; et pour moi cela ne suffirait pas. »

ette harmonie du croyant et du sage peut s'entendre de bien
façons. L'idée la plus familière et la plus commune actuellement
semble-t-il, celle d'un fonds commun et minimum de croyances
rtielles, représenté et enseigné par l'État; et que chacun pro-
erait selon ses croyances et ses traditions personnelles.

a sein d'une société purement laïque, on pourrait concevoir
re reproduite la hiérarchie même des Églises, où le fidèle
pte la vérité qu'on interprète pour lui. Ç'a été, semble-t-il, à un
ent de sa vie à peu près la conception de Renan. La manie
itaire dont nous souffrons, l'horreur que nous avons d'admettre
supériorité quelconque s'y opposerait sans doute. Mais les ana-
es scientifiques, si puissantes aujourd'hui, pourraient amener à
prendre qu'il y a des savants dans l'ordre des choses morales. La
tion se poserait alors de savoir si et comment l'on peut enseigner
u'on ne croit pas. Car la sagesse, si même elle ne s'enveloppe pas
nythes, sera bien contrainte de se présenter sous une forme un
grossière, et sans être appuyée de ces preuves subtiles et appro-
s qui caractérisent la pensée actuelle. Mais ce sont là des rêves.

Nous ne savons si jamais le problème de la traduction des vérités pour les foules se posera pour le sage laïque. Car il est douteux qu'il gouverne jamais le monde. Mais il se pose actuellement dans l'École.

Puisque l'État ne peut se désintéresser de l'éducation commune, au moins provisoirement et par suite de l'affaiblissement des croyances religieuses, on peut se demander sous quelle forme il enseignera les vérités morales humaines. Or pour le moment encore les doctrines de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont inscrites au programme des écoles. Et il faut reconnaître que la foi théiste sous sa forme précise, a disparu ou s'est affaiblie. Beaucoup croient aussi fermement qu'il est possible, à la vérité morale, sans être assurés que cette vérité soit personnifiée en un sujet. Ils ne se posent pas plus la question que le mathématicien pour les vérités mathématiques. C'est là un état d'esprit plus fréquent qu'on ne croit. Le silence se fait autour des croyances proprement religieuses, comme si l'on avait quelque gêne à exprimer des idées si difficiles à établir. Pour beaucoup cela n'infirme en rien les vérités morales elles-mêmes qui demeurent vérités, c'est-à-dire éternelles, qu'elles soient ou non pensées par un Dieu. Quoi que l'on pense d'ailleurs d'un tel état d'esprit, il est réel.

Or, nous dirons très sincèrement qu'un maître peut pour son compte croire à la vérité morale, sans être assuré de l'existence d'un Dieu personne ou de la vie future, et enseigner cependant ces croyances. Il suffit qu'il soit convaincu de la nécessité pédagogique de ces symboles, et de l'identité fondamentale de ces croyances avec sa propre certitude.

Peut-être toute croyance ne peut-elle pas s'adapter à ce symbolisme. Une doctrine utilitaire s'en accommodera peut-être malaisément. Mais une doctrine morale métaphysique, une morale positive qui reconnaît le fait moral comme tel, et même une morale évolutionniste ou historique si, tout en regardant les faits moraux comme dérivés elle en admet l'existence actuelle, peuvent être ainsi traduites.

Si l'on veut maintenir ces doctrines au programme, sous la forme actuelle — ce qui semble nécessaire, — nous voudrions qu'on ne se bornât pas à les enseigner dans les écoles normales, mais que l'on en fît comprendre aux futurs maîtres la nécessité pédagogique. Si même l'on rencontrait quelque âme rebelle à ces espérances précises, on lui montrerait qu'elle peut, et même doit accommoder aux âmes neuves la parole de vie. L'accent du maître sera sincère s'il

convaincu que l'homme doit croire en homme ce que l'enfant croit en enfant. Il pensera pour son compte par exemple : il y a *de la* finalité dans la nature. Il dira à l'enfant : une Providence gouverne le monde. Est-ce mentir? Pas plus sans doute que de lui cacher certaines faiblesses des grands hommes.

* * *

Tel est le problème actuel : il s'agit de savoir non ce qui est vrai, mais ce qui est socialement bon. La vérité n'est pas nécessairement *sociale*.

On peut se demander dès lors si malgré leur apparente incrédulité, les foules ne demeurent pas sinon croyantes, au moins plus attachées qu'il ne semble à la religion traditionnelle ; et si d'autre part cette religion n'est pas aujourd'hui encore la plus fortement et peut-être la seule organisée en vue de leur éducation morale.

Nous ne prétendons pas juger cette solution qui est celle de M. Brunetière. Elle n'aurait rien sans doute qui pût personnellement nous servir et nous plaire. Nous reculons d'ailleurs, devant le rôle de prophète. Mais nous disons seulement qu'elle ne doit pas être écartée comme par la question préalable. Elle a été espérée par des esprits profonds et philosophiques tels que J. Darmesteter. Beaucoup regrettent que la religion nationale, la religion tout au moins de la majorité, n'ait pas pu ou su s'adapter aux exigences de la pensée moderne ; ou que ses concessions n'aient été faites que de mauvaise grâce et sous la contrainte de la nécessité. Pour tous ceux qui se préoccupent du relèvement national, ce serait un profond souci de moins. Il est déplorable que cet immense réservoir de force morale qu'est encore l'Église ne puisse être plus complètement utilisé. Quelle terrible tâche cela épargnerait à l'État laïque!

Les philosophes ne se placent, pour résoudre le problème, qu'à un point de vue : l'intérêt de la pensée libre. Ils oublient le bonheur et la paix des masses. Il est bien possible qu'un retour à la foi serait un retour plus ou moins déguisé à la tyrannie des esprits et des âmes. Mais pour donner au peuple un peu de cette joie qui vient des infinis espoirs, le sage ne devrait-il pas renoncer à une part de sa liberté? Ne devrait-il pas se résigner à un réveil, nécessairement atténué dans l'état actuel de nos mœurs, de cette intolérance qui semble la rançon de l'idéalisme populaire? Nous ne répondons pas à la question. Nous la posons. N'est-elle pas angoissante?

En tout cas, si l'avenir est obscur, le devoir présent du philosophe est net.

Son rôle est de répandre la vérité telle qu'il la conçoit, tout en lui donnant, s'il a la charge de l'enseigner, la forme à la fois la plus appropriée à ses auditeurs, et la moins éloignée possible de ce qu'il croit la vérité même. Il témoignera aux formes religieuses le respect et l'admiration qu'elles méritent comme enveloppes symboliques de la vérité, et d'autant plus sincèrement qu'il sait mieux que personne les obscurités de la connaissance rationnelle. Que si un vertige de l'imagination et du sentiment entraine ceux auxquels il enseigne cet idéalisme à le préciser plus positivement, à ériger superstitieusement le fait en vérité, il le regrettera, sans trop de tristesse. Car il aura quand même élevé leurs âmes, et, comme disait M. Darlu, ils garderont jusque dans leur foi quelque chose de philosophique. S'il contribue par là sans le vouloir à la renaissance d'une foi positive dont l'inévitable intolérance pourra le faire souffrir lui-même, il se résignera en pensant qu'on ne peut acheter sans doute la paix de tous qu'au prix d'un peu de liberté. Mais il ne renoncera pas, par politique et par crainte de ces transpositions prétendues dangereuses, à dire la vérité.

Au reste, peut-être sa crainte est-elle illusoire, et la pensée critique pourra-t-elle dans l'avenir vivre libre au milieu de la foi. Peut-être la pensée laïque n'a-t-elle pas assez confiance en elle-même. Ceux surtout qui ont essayé et qui essayent de réaliser dans la société des principes laïques, semblent avoir peur d'accepter la collaboration des croyants, comme s'ils craignaient de se laisser entamer et circonvenir. Qu'ils usent plutôt d'eux avec adresse et loyauté. Craignent-ils donc de se laisser entamer? Se sentent-il si faibles? On accuse les croyants de garder leur pensée de derrière quand ils collaborent à la même œuvre que nous. Gardons de même la nôtre, et prêtons-nous seulement. Les croyants nous tiendront pour les compagnons du même voyage que le manque de courage ou le défaut de la grâce a laissés à mi-route sur le chemin de la lumière complète. Pour nous, eux-mêmes auront dépassé le but par impuissance de se résigner aux strictes certitudes et entraînement d'imagination. Ainsi, nous estimant à la fois et nous méprisant un peu, nous nous servirons les uns des autres. Et dans ce compromis sera la paix.

F. RAUH.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MAI 1895)

LIVRES NOUVEAUX

L'année philosophique, publiée sous la direction de M. F. Pillon, ancien rédacteur de *la Critique philosophique*. Cinquième année, 1894. 1 vol. in-8 de 324 p. Paris, Alcan, 1895. — Il est superflu de faire l'éloge de la publication néo-critique, superflu même d'en indiquer à nouveau le caractère. Le plan du nouveau volume est en tout point parallèle à celui qui le précédent. L'*Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*, que M. Renouvier avait fait paraître l'an dernier, se complète par une *Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul* qui s'inspire du même esprit et aboutit à la même conclusion : l'opposition de la doctrine messianique, qui a été celle de l'apôtre et dont les principes étaient empruntés aux disciples juifs de Jésus, et des mystères métaphysiques que la théologie hellénique devait plus tard à l'Église organisée en corps officiel. M. Pillon ajoute un nouveau chapitre à sa très intéressante et très forte histoire de l'idéalisme; sous ce titre : *Spinozisme et malebranchisme*, il aborde la question obscure, et si souvent obscurcie encore par les commentateurs, des rapports de Malebranche et de Spinoza; il va droit aux textes capitaux : la *Correspondance de Malebranche avec Mairan* et les *Lettres de Spinoza à Jarig Meyer*, et ces textes dont on se contente en général de faire mention sans se soucier de les approfondir, il les remet en pleine lumière. La conclusion qu'il en tire est catégorique : Malebranche est anti-spinoziste parce qu'il est idéaliste, et que Spinoza est réaliste. A vrai dire le spinozisme est un système trop vaste et trop complexe pour qu'une qualification comme celle du réalisme puisse lui être appliquée sans réserve, et après avoir démontré que Spinoza n'est pas idéaliste à la façon de Berkeley, M. Pillon doit reconnaître qu'il est au moins idéaliste à la façon de Parménide. Mais, pour ce qui est de Malebranche, la comparaison de sa doctrine avec le spinozisme a permis à M. Pillon d'éclaircir certains points qui avaient jusqu'ici échappé aux interprètes de Malebranche, à cause de leurs préoccupations éclectiques, et cela relativement aux questions essentielles de l'étendue intelligible, des causes occasionnelles et de la liberté humaine. Quand on voit de quelle manière superficielle et négligente la plupart des historiens étrangers traitent le système de Malebranche, on sait gré à M. Pillon, comme d'un service rendu, d'avoir insisté sur cette étude qui ne devait être d'abord que préliminaire à *l'Évolution de l'idéalisme au* XVIII*e siècle* et d'avoir marqué avec tant de force et de bonheur l'originalité et la profondeur du malebranchisme. Enfin, en outre de la bibliographie, si précise et si pénétrante, qui ajoute un intérêt d'actualité à la publication périodique de M. Pillon, il faut signaler une étude spéciale que M. Dauriac consacre à l'ouvrage de M. Boirac, *l'Idée du Phénomène*, et qui est intitulée *le Phénoménisme neutre*. Dans sa critique spirituelle, incisive, pressante, où le lecteur ne désirerait qu'un peu plus de continuité, et de netteté dans le détail, M. Dauriac — et l'éloge n'est pas commun — a fait porter la discussion sur le point essentiel, la doctrine des catégories. Le phénoménisme moderne doit, sous peine de se perdre avec le scepticisme dans une négation insignifiante, comporter un système de déterminations rationnelles; il ne semble pas à M. Dauriac que la thèse de M. Boirac ait fait une place suffisante à la possibilité d'un pareil système. Et pourtant, si M. Boirac se décidait à son tour à faire sur le phénoménisme qui n'est pas neutre l'épreuve de sa dialectique ingénieuse et subtile, est-il sûr, lui que M. Dauriac représente comme inclinant au déterminisme et à l'infinitisme, qu'il soit embarrassé pour briser les chaînes de la doctrine des caté-

gories et justifier tout de même la réalité des lois de la nature?

L'année psychologique, publiée par MM. H. Beaunis et A. Binet, avec la collaboration de MM. Ribot, V. Henri, Bourdon, Courtier, Delabarre, Flournoy, Lugaro, Meumann, Passy, Philippe et Weeks. Première année, 1894. 1 vol. de 619 p. in-8. Paris, Alcan, 1895. — Combien importent peu les distinctions préliminaires auxquelles s'attardent si volontiers les philosophes sur la légitimité, sur la méthode et sur les limites des sciences! La psychologie expérimentale, telle qu'on la conçoit au laboratoire de la Sorbonne, ne ressemble guère à ce que nous avons l'habitude d'appeler une science; mais M. Binet est un homme d'une ingéniosité et d'une activité inépuisables: après avoir tiré des études d'hypnotisme des conclusions remarquables, encore qu'un peu précipitées, sur les problèmes généraux de la psychologie, après avoir démonté le mécanisme intellectuel des grands calculateurs et des joueurs « sans voir », le voilà qui parcourt les écoles primaires pour établir (avec M. Henri) des statistiques précises sur la *mémoire des mots et des phrases*, qui fait (avec M. Passy) une enquête auprès des auteurs dramatiques, il les interroge, les « confesse », il arrache même à M. de Curel une correspondance qui est tout un traité, des plus curieux et des plus complets, de la composition dramatique; le voilà enfin qui invente (avec M. J. Courtier) le *criterium musical*, appareil enregistreur du toucher musical dont nous sommes en droit d'attendre les révélations les plus intéressantes. Ce n'est pas tout; aidé par les collaborateurs que nous avons désignés, par M. Beaunis, qui a été le premier directeur du laboratoire, par M. Bourdon par MM. Delabarre, Flournoy, Philippe, etc., il analyse tous les travaux parus pendant l'année 1894 qui ont quelque rapport avec la psychologie, depuis les études originales de Ramon y Cajal, de Vialet, de N. Lange, de Sidgwick, de Külpe, etc., jusqu'aux menus articles dont le titre seul étonne les personnes disposées à prendre la vie au sérieux : *La sensibilité comparée de l'homme et de la femme étudiée dans la région de la nuque* (F. Galton dans la *Nature* anglaise). Les enquêtes dues au laboratoire de psychologie physiologique et qui seraient capables, par la nature du sujet comme par la clarté de la méthode, de séduire le grand public et de convertir les gens du monde à la science nouvelle, et la riche bibliographie qui sera pour les travailleurs isolés un instrument des plus précieux, sont réunies dans un volume compact qui inaugure un recueil périodique : *l'Année Psychologique*. Il serait [illegible] de dire de quelle attention et de quelle sympathie est digne la publication nouvelle, et il est inutile nous voulons le croire de lui souhaiter le succès le plus complet.

Science et religion, par G. de Molinari. 1 vol. in-12 de 284 p. Paris, Guillaumin, 1894. — Il faut toujours être l'homme de son point de vue. M. de Molinari est économiste, et c'est en économiste qu'il étudie la religion. Les facultés de l'homme remplissent une fonction utile, et se rapportent à un objet dont elles attestent la réalité; le sentiment religieux, que l'auteur range parmi ces facultés, ou du moins qu'il en rapproche, ne peut faire exception à la règle. Or quelle a été l'utilité des religions? Dans l'histoire des sociétés primitives, elle a été, suivant M. de Molinari, un pouvoir suprême en vertu duquel on pouvait interdire de commettre les actes individuels ou collectifs qui avaient pour effet d'affaiblir la puissance sociale ou obliger à accomplir ceux qui avaient pour effet de la fortifier. Dans un ordre social plus élevé et plus complexe, le sentiment religieux donne un point d'appui à la croyance dans la justice, il est « l'assureur » de la justice. La conception éminemment utilitaire, que M. de Molinari se fait de la religion explique la justification, à la fois ingénieuse et un peu déconcertante, qu'il nous en propose. Mais n'est-il pas à craindre que cette conciliation de l'idéal et du réel, de l'élan mystique et de l'intérêt terrestre ne satisfasse ni les âmes religieuses ni les esprits indépendants? Les unes seront choquées qu'on rabaisse à une simple fonction de préservation sociale et qu'on juge à cette mesure aussi contingente ce qui doit être d'origine divine et de vérité absolue. Les autres se demanderont si ce n'est pas pousser bien loin les témérités de la philosophie de l'histoire que de conclure d'une interprétation hypothétique du passé aux perspectives de l'avenir, et si, dans un siècle qui a perdu la foi, la première condition pour faire de la science et de la morale des moyens de pacification, n'est pas de les séculariser.

La psychologie du Beau et de l'Art, par Mario Pilo, professeur au lycée *Tiziano* de Belluno, traduction française de M. Auguste Dietrich. 1 vol. in-12 de 177 p. Paris, Alcan, 1895. — Les questions traitées dans ce petit volume sont, d'après la table des matières, au nombre de 34, et ce sont les questions les plus importantes et les plus obscures de l'esthétique. Aussi l'auteur ne dit-il qu'un mot sur chacune d'elles; mais son mot témoigne presque toujours d'un vaste bon sens

goût sûr, qu'enrichissent et la
sance des œuvres d'art et l'étude
aux d'esthétique. Aussi, par le
des sujets, par la diversité des
s et des points de vue, par la
es idées, l'ouvrage de M. Pilo est
lable manuel d'esthétique. Écrit
dantisme et sans lourdeur, il est
able de rendre au grand public
ce de l'initier à peu de frais à une
sance dont il entend beaucoup
il qu'il serait tenté de prendre
ne science occulte. C'est sans
ce titre qu'il a paru digne d'être
M. Dietrich a d'ailleurs fait pas-
s sa traduction quelque peu de la
de l'original italien. Qu'on en juge
élisant de phrase : « Les Spartacus
eau, les Luther de l'ébauchoir,
abeau de la strophe... », ou par
clusion dont la métaphore a au
e mérite de l'inédit : « C'est une
e inoculation préventive de sérum
, qui préserve souvent d'une fu-
idémie de censures et de sifflets. »

stocratie intellectuelle, par
ergeron. 1 vol. in-12 de 273 p. Colin,
1895. — Ce n'est pas ici le lieu de
très grand talent de M. Bérenger
quence impressionnante de cer-
ages de son ouvrage, par exemple
onférence sur *l'Aristocratie intel-
et les Principes de 1789*. M. Bé-
est plus qu'un littérateur : il com-
'histoire, il voit dans leur réalité
les problèmes de l'heure présente;
nettement à la démocratie triom-
la question de la vie morale et du
véritable : il faut à la démocratie
e, et comme cette âme ne peut être
e de beauté et d'intelligence il
à démocratie une aristocratie d'art
voir, qui fera pénétrer tout autour
lieu de profonde sympathie et
a ainsi l'ère définitive de la soli-
Certes la généreuse pensée de
ger est assurée de rencontrer un
entiment; on peut pourtant re-
r que le problème de la constí-
d'une aristocratie, et surtout d'une
ratie dont le pouvoir sera fondé
ment sur la persuasion, est le der-
u'on ait à se poser. Que l'aristo-
existe d'abord, qu'elle s'unisse
ne doctrine un peu plus précise
« Religion de l'Ame », et en fai-
même le sacrifice d'un peu de cet
ualisme artistique auquel, en sa
de poète, M. Bérenger demeure
attaché, et alors elle sera capable
rer l'éducation de la démocratie en
t en jeu avec sûreté les deux leviers
auteur remarque si justement l'im-
portance actuelle : l'Université et l'Armée,
et alors aussi le problème qu'il soulève
aura été résolu avant même de s'être posé:
l'idéalisme social qu'il rêve sera une réa-
lité.

La philosophie d'Ernest Renan, par
RAOUL ALLIER, ancien élève de l'École nor-
male supérieure, agrégé de philosophie.
1 vol. in-12 de 184 p. Paris, Alcan, 1895. —
Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce
petit livre, c'est le premier chapitre : *l'In-
fluence de Saint-Sulpice*; il y est montré
assez clairement comment la théologie,
puis l'éclectisme ont fait l'éducation philo-
sophique de Renan, et combien leur
action fut décisive sur son esprit, et per-
sistante à travers son œuvre. Le reste de
l'ouvrage se compose de citations qui sont
cousues les unes aux autres, sans qu'il
s'en dégage une vue d'ensemble de quel-
que nouveauté ou de quelque profondeur;
M. Allier n'a même pas cru utile, pour
comprendre la philosophie de Renan,
d'examiner sa conception de la science
comme si la préoccupation, il faudrait
peut-être dire l'obsession de la science,
n'avait pas toujours dominé et inspiré les
pensées de Renan. Aussi, quelque pré-
paré qu'on y soit par les publications an-
térieures où les philosophes ne se sont pas
montrés particulièrement tendres pour
Renan est-on choqué de la sévérité des
jugements dont M. Allier fait suivre ses
citations : c'est que cette sévérité, juste
en soi peut-être, n'apparaît pas comme
suffisamment justifiée; avant de con-
damner il faut discuter. M. Allier se con-
tente d'appréciations brèves et superfi-
cielles : M. Renan n'a pas été néo-criti-
ciste, donc il n'a ni métaphysique ni mo-
rale, ni religion.

Les émotions, *étude psycho-physio-
logique*, par le Dr Lange, professeur à
l'université de Copenhague, traduit par
Georges Dumas, docteur en médecine,
professeur au collège Chaptal. 1 vol. in-12
de 107 p. Paris, Alcan, 1895. — C'était
pour le Dr Dumas une tâche délicate
de donner une traduction française de la
brochure du Dr Lange : elle est écrite en
danois, et le Dr Dumas ignore le danois;
heureusement que le Dr Lange connaît le
français, il a pu vérifier l'exactitude de la
version qui avait été faite d'après la tra-
duction allemande du Dr Kurella, et le
lecteur français peut étudier en toute
sécurité la thèse du docteur Lange sur les
émotions. Elle a eu tant de retentisse-
ment déjà dans le monde scientifique
qu'il est inutile d'y insister : tout le con-
tenu de l'émotion est physiologique, dit
le Dr Lange. Les descriptions sont claires
et saisissantes; ses raisonnements sont très

simples. Il faut remarquer pourtant que toute l'argumentation du Dr Lange repose sur ce principe que l'émotion ne pourrait être, en tant que réalité psychique, qu'un fait isolé et comparable à un phénomène d'ordre matériel. Or il est généralement admis dans la psychologie classique que l'émotion serait plutôt le retentissement dans la conscience générale d'une sensation ou de quelque autre événement psychique, bref un rapport et non un fait proprement dit. S'il en était ainsi, les observations du Dr Lange garderaient leur entière valeur scientifique tout en cessant d'aboutir au paradoxe métaphysique qui a fait d'abord leur succès et qui maintenant ne peut que les compromettre.

Untersuchungen über die verchiedenen Moralsysteme, par le Dr Alexander Limbach. Fulda, 1894, in-8, 125 p. — Le mouvement néo-thomiste ne devait pas se borner à la pure spéculation. En raison même de la source dont il émane, l'inspiration du souverain pontife, il devait aboutir à la morale pratique et l'on pouvait s'attendre à voir renaître la casuistique, sous prétexte de philosophie. Le présent ouvrage, consacré à la justification du probabilisme, est un échantillon de cette tendance. Écrit par un théologien, nous en abandonnerons la réfutation à ceux que, par profession ou par goût, la théologie préoccupe encore, autrement que comme un élément d'étude historique. Nous nous contenterons de signaler cette tentative faite en vue de répandre à nouveau la morale des opinions probables. Ce qui, au temps de Pascal, inquiétait à juste titre les esprits, comme une dangereuse monstruosité, n'est heureusement plus aujourd'hui qu'une curiosité archéologique.

Die Analogie im volkstümlichen Denken, von Dr L. William Stern. Berlin 1893, Salinger, in-8, 162 p. — Nous signalerons cette monographie, consacrée à l'étude psychologique de la formation des analogies et du raisonnement analogique. La pensée populaire, nous dit l'auteur, vit surtout par l'analogie; la méthode analogique précède la méthode scientifique, de même que l'inference précède l'induction. Rechercher les conditions de l'analogie, en décrire le développement, c'est donc faire en quelque sorte l'embryologie de la connaissance scientifique actuelle, familière aux seuls esprits cultivés. Cette thèse empiriste et évolutionniste méritait d'être appuyée par un plus grand nombre d'exemples et d'observations positives, et présentée d'une manière un peu moins métaphysique; les perceptions et les associations, conscientes ou inconscientes y jouent presque le rôle des anciennes facultés, et la signification du mot analogie n'y est d'ailleurs pas suffisamment précisée. Au reste, ces réserves faites, on peut se demander s'il y a réellement un *raisonnement analogique* et ces deux mots souffrent d'être accouplés. Le raisonnement par analogie serait comme l'inference, le raisonnement particulier au particulier. Les empiristes prétendent qu'il n'y a que des jugements particuliers, et pas de jugements généraux. Il est toujours possible de soutenir l'opinion exactement inverse, car ce n'est peut-être qu'une opinion. Sans doute, il est indispensable d'étudier la pensée dans ses formes inférieures, *en devenir*, dit le prof. Lazarus dans la préface spécialement écrite pour cet ouvrage. Mais on n'est ainsi que trop porté à méconnaître les différences qui rendent les phénomènes irréductibles les uns aux autres. C'est là l'écueil qu'on n'évite pas toujours: évolution n'implique pas continuité; l'évolution est réelle, étant la vie même; la continuité l'est-elle, étant une vue de l'esprit? Voilà ce qu'il ne faudrait pas oublier.

Die Wahrnemung von Bewegungen vermittelst des Auges, von L. W. Stern, 1 v. in-8 de 63 p. Hambourg und Leipzig, 1894. — M. Stern s'est tenu presque exclusivement sur le terrain de la psychologie : après une étude statistique sur la capacité de l'œil à apprécier le repos et le mouvement, il fait état des ressources que l'œil possède pour percevoir le mouvement, et il en tire la distinction des différents procédés qu'il met tour à tour en usage; tantôt en effet le mouvement de l'objet est assez lent pour donner lieu à deux phases successives de la perception qui peuvent être séparées et comparées; tantôt au contraire il est assez rapide pour que les deux images qui correspondent à deux positions différentes coexistent et que le mouvement soit perçu en un même instant. Si d'ailleurs ces conditions faisaient défaut la diversité des parties impressionnées par la vitesse et le mouvement des yeux pourrait encore donner la perception du mouvement; par cette origine même il s'explique qu'elle puisse être illusion. Telles sont les conclusions, nullement paradoxales, que M. Stern établit par une analyse très simple, un peu schématique même, mais qui conserve toujours sur un sujet délicat une remarquable clarté.

A Critical Account of the Philosophy of Lotze, *the Doctrine of Thought*, by Henri Jones, M. A., professor of moral philosophy in the university of Glasgow. 1 vol. in-12, Glasgow, James Maclehose

1895. — Excellent ouvrage, lucide, ...ieacieux et philosophique. L'au... expose et discute, point par point, ...éorie de l'entendement chez Lotze. ... a insisté, d'une façon exclusive, sur ...istinction, qui se trouve chez Schel... et Hegel aussi bien que chez Kant, ... le réel et l'idéal, entre la donnée ...édiate de l'intuition, et les relations ...aites à la médiation desquelles la ...e soumet la donnée de l'intuition. ... discuter Lotze, M. Jones se place au ...t de vue hégélien : l'opposition des ... termes est vraie, mais elle n'est ni ...aive ni définitive. On ne peut — l'ana... même de la logique de Lotze en fait ... tracer la ligne de démarcation entre ...ition sensible et la pensée réfléchie : ...est pour s'être arrêté à la distinction ...entendement et des sens, pour n'avoir ...compris le caractère synthétique de la ...on, que Lotze a conclu à la suppression ... pensée raisonnante, et formulé, au ... d'un idéalisme rationnel, une philo...ie esthétique et religieuse.

...hn Stuart Mill, *a Study of his ...osophy*, by CHARLES DOUGLAS, M. A., ... Lectures in moral Philosophy in ... University of Edinburgh. 1 vol. ... Blackwood Sons, Edinburgh and ...on, 1895. — La doctrine de Stuart ... est un idéalisme; la doctrine de ...rt Mill est un phénomisme subjectif; ...eux propositions sont généralement ...ses; mais sont-elles synonymes, ...se on le croit trop souvent? M. Dou... est loin de l'accorder; il distingue, ...ne très heureuse précision, le phé...nisme ou philosophie de « l'isola...», et l'idéalisme, conception systéma... d'un univers rendu intelligible. Il ...dème que Stuart Mill ait été ou phé...niste ou idéaliste; et c'est là le ... intérêt du livre de M. Douglas ...r posé l'alternative, et en termes ... catégoriques. La solution qu'il ...e du problème n'en est pas moins ...quable : selon l'opinion courante, ...t Mill est presque toujours un phé...niste et un réaliste; par exception ...ment, et à cause de l'impuissance de ...principes ou de sa méthode, il est ...iste. Suivant M. Douglas, il n'en est ...ainsi : les deux tendances, pour ...rgentes qu'elles soient, n'en sont pas ...us profondes en lui. L'atomisme idéo...ique n'est que le point de départ de ... évolution intellectuelle. Dans la ...ique, la nature est un système de lois ...nnelles : dans l'*Économie politique* ...térêt individuel est loin d'être l'unique ...teur social; l'*Utilitarisme* de Stuart ... dépasse le point de vue de l'indivi... dualisme pur. C'est à cause de cette complexité même que Stuart Mill a exercé une influence aussi profonde sur la pensée anglaise. Mais la rançon de cette influence c'est une contradiction radicale, essentielle qui apparaît de la façon la plus manifeste le jour où cette influence a cessé. Stuart Mill apporta sans doute dans l'étude des problèmes philosophiques une rare bonne volonté et une loyauté beaucoup plus rare encore, mais est-il sûr qu'il ait eu la tête philosophique?

Comte, Mill and Spencer, *an Outline of philosophy*, by JOHN WATSON, Professor of moral Philosophy in the University of Queen's College, Kingston, Canada, 1 vol. in-12, Glasgow, J. Maclehose Sons, 1895. — Le principal intérêt de cet ouvrage un peu diffus, et dans lequel il ne faut pas s'attendre à trouver un exposé de la philosophie de Comte, Mill et Spencer, est de montrer à quel point l'hégélianisme est devenu la philosophie régnante dans les universités anglo-saxonnes. M. Watson trace à grands traits l'esquisse d'une philosophie totale (philosophie de la nature et philosophie morale), qui n'est qu'une vulgarisation de l'hégélianisme, et discute, en passant, Comte, Mill et Spencer : l'*agnosticisme* de Comte, selon lequel nous ne connaissons que des lois et non des causes, est une doctrine équivoque et fausse, l'*empirisme* de Stuart Mill, en logique mathématique, est faux, la théorie de l'*évolution*, et la *distinction du sujet et de l'objet*, entendues comme les entend H. Spencer, sont également fausses. Suit une philosophie du droit, de la religion, et de l'art, qui est encore plus kantienne qu'hégélienne. C'est un livre de philosophie traditionnelle, et dont l'auteur renonce, de parti pris, à l'originalité.

REVUES.

Revue des cours et des conférences. — Les résumés des quatorze leçons formant le cours professé il y a deux ans par M. Boutroux sur *l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie contemporaines*, et qui avaient d'abord été publiés dans cette *Revue*, viennent d'être réunis en un petit volume qui paraît chez les éditeurs Lecène, Oudin et Cie et chez Alcan. En attendant l'édition nouvelle de la thèse classique de M. Boutroux, il n'est pas besoin de dire combien ce volume sera précieux au public philosophique; mais nous devons saisir cette occasion pour remercier la *Revue des cours et conférences* de l'œuvre utile qu'elle a entreprise et qu'elle poursuit cette année même d'une

façon si brillante par la publication du cours de M. Boutroux sur la philosophie de Kant.

Revue néo-scolastique, publiée par la société philosophique de Louvain (publication trimestrielle fondée en 1894) et **Revue thomiste** paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent (troisième année 1895). — Si nous avions à formuler une appréciation d'ensemble sur ces *Revues*, nous devrions d'abord les féliciter de l'activité et de la souplesse de leurs rédacteurs, de la variété et de l'intérêt des sujets traités. La *Revue néo-scolastique* étudie également les *Bases physiologiques de la parole rythmée* et la *Protection des ouvrières dans le canton de Zurich*. La *Revue thomiste* publie le *Procès de l'hypnotisme* (où l'on en met en lumière l'origine diabolique) et un *Pèlerinage artistique à Florence*; dans son dernier numéro, un article intitulé *Serons-nous socialistes?* paraît à côté d'une étude sur le *Site de l'Eden*. Mais nous devons nous borner à ce qui est d'un caractère proprement philosophiques, et la moisson est moins abondante. Ce que ces revues nous offrent de plus significatif à cet égard se rapporte au congrès catholique qui se tint à Bruxelles dans les premiers jours de septembre 1894. Deux des mémoires qui y furent présentés ont été publiés dans la *Revue néo-scolastique* : *le Positivisme et l'Évolution intellectuelle*, par J. Halleux, et la *Théorie des trois vérités primitives*, par D. Mercier; mais surtout dans la *Revue thomiste* (novembre 1894 et janvier 1895), le P. Gardeil nous a donné un compte rendu très vivant de ce qui se passa dans la salle réservée aux philosophes du congrès catholique de Bruxelles. Voici d'abord la conclusion du P. Gardeil : « Je dirai qu'une chose m'a frappé : c'est la supériorité, au point de vue des résultats acquis, des travaux qui ont eu pour objet la défense de notre philosophie contre le mouvement kantien sur ceux qui ont eu pour objet la conciliation avec le mouvement scientifique. Dans le premier ordre d'idées, on peut considérer la position kantienne par rapport aux principes analytiques comme conquise ; dans le second, nous n'avons eu que des essais dont les résultats sont contestables. »

Comment a-t-on essayé « d'en finir avec Kant » suivant l'expression bien caractéristique d'un correspondant anonyme de la *Revue thomiste*? on a fait observer que suivant la terminologie aristotélicienne les principes des sciences étaient d'ordre analytique, et de ce simple changement dans la dénomination, on a conclu qu'il était légitime de démontrer l'évidence *a priori* de ces principes. Ce n'est pas [illegible] sur cette évidence même on n'ait eu [illegible]sion de discuter, et très vivement; [illegible] au moins était-on d'accord que « le c[illegible]rium c'est l'objet ». Et, comme il n'y a[illegible] pas de kantien dans la salle, le kantis[illegible] fut exorcisé.

Il ne devait pas y avoir de sava[illegible] mais, comme ils étaient réunis d[illegible] une salle à côté, ils eurent la curio[illegible] d'aller écouter les métaphysiciens. [illegible] métaphysiciens venaient de mettre en déroute un défenseur malencontreux de l'argument ontologique, en lui démontrant péremptoirement l'impossibilité de poser « possible réel ». Ils convinrent donc de prouver Dieu à l'aide du mouvement et pour cela ils cherchaient à se faire de la matière, de la masse et du mouvement une conception qui fût compatible avec les principes d'Aristote et de saint Thomas. Ce fut alors que se produisit l'intervention, assez inattendue de M. Duhem. Le savant physicien formula quelques observations très nettes et très fortes sur la façon dont les philosophes emploient les hypothèses scientifiques pour appuyer leurs hypothèses métaphysiques : « Je ne nie pas l'existence de la métaphysique, je ne lui refuse pas d'analyser à sa manière les phénomènes expérimentaux qui nous servent de point de départ commun, ni d'arriver, à partir de ces phénomènes, à la connaissance des causes et des essences par des procédés qui lui sont propres : je veux seulement qu'on n'emploie pas des théories controversées qui n'ont été exposées que d'après des ouvrages de vulgarisation à établir la métaphysique. » Et le lendemain, il ajoutait : « Pour se rendre compte des notions de masse et de force, il faut dix ou quinze années d'études spéciales.... Voilà deux ou trois ans que je crois y comprendre quelque chose. » Le R. P. Gardeil qui avait compris toute l'importance des remarques de M. Duhem, nous raconte même un entretien qu'il eut avec lui dans les couloirs du Congrès. M. Duhem y a rappelé que les hypothèses n'ont qu'un caractère symbolique et qu'elles ne sauraient prétendre à une valeur absolue. « L'histoire est là pour prouver que la science n'a progressé qu'en accumulant des ruines : les théories les plus en faveur sont tombées dans l'oubli. A chaque instant la moindre expérience peut les renverser... Quel péril pour la science suprême, pour la métaphysique si elle avait fait reposer sur des bases aussi ruineuses les démonstrations si rigoureuses auxquelles elle prétend, et par suite les intérêts religieux et moraux qui

coulent. » Il ne resta aux métaphy-
s thomistes d'autre ressource que
iter les savants d' « obstructionnis-
Nous permettrons-nous, tout en fai-
notre profit des réflexions de M.
m, d'observer avec A. Comte que la
ce n'est que le prolongement du
commun, qu'elle n'est pas une puis-
étrangère absolument à la pensée
ire? Et s'il en est ainsi pourquoi
ner que le philosophe cherche dans
ience qui est la forme abstraite et
se de la pensée vulgaire les conditions
de cette pensée? D'ailleurs c'est non
ur les hypothèses proprement dites
science, mais sur les principes des
odes scientifiques que portent les
ions des philosophes; cette distinc-
faite par Kant est capitale : elle
les droits de la spéculation philo-
que en même temps qu'elle en fixe
mites, et ce n'est pas nous qui
s disposés à méconnaître ni les
i les autres.

**ilosophische Vorträge heraus-
ben von der philosophischen
llschaft zu Berlin.** — La Société
sophique de Berlin qui a pris à tâche,
ne on sait, de perpétuer en Allemagne
traditions de l'époque héroïque, publie
série de petits traités philosophiques
le lecteur pourra apprécier l'esprit
l'analyse des quatre fascicules sui-
s qui en forment la troisième série,
récemment à la librairie Gärtner
erlin.

— L'opuscule du professeur Döring,
Zeit und Raum, s'annonce comme
rtant le premier une réponse à la
le question de l'essence du temps et
ssence de l'espace. Le temps et l'es-
ne sont pas réels car ils ne sont ni
tances, ni attributs, ni états, ni rap-
. Ils ne peuvent même pas être
, car ils sont infinis. Ils ne sont
non plus des formes idéales. Kant
ne, il ne prouve point; il fait du
e une illusion, et une illusion qu'il
tique pas. Il faut changer de méthode,
ogner le temporel et le temps, le spa-
l'espace, analyser les caractères du
donné dans le temps et dans l'espace,
déduire de là les conditions de sa
ibilité : ces conditions sont les unes
tives et *en mouvement*, ce sont la
e efficiente etc., les autres logiques
repos, ce sont l'espace et le temps.
temporel implique la durée, la suc-
on, les rapports variés du présent
assé et à l'avenir; le spatial selon
öring, implique la ponctualité, la
lité, et tout ce que la dynamique
erne attribue aux centres de forces :
le spatial et le temporel contiennent tous deux, au moins en puissance, l'extension et la division à l'infini. Par suite, le temps et l'espace, devant rendre possible tout ce qui est réel dans le temporel et le spatial comporteront eux aussi un élément d'infini. Le temps est infini sans être temporel. L'espace est infini sans être spatial. C'est tout ce que l'on peut dire de l'essence du temps et de l'espace. L'auteur paraît s'en contenter. Il se réclame lui-même de la création continuée. Il suit peut-être Kant de plus près qu'il ne le pense, et, quand parfois il s'en écarte, on ne peut pas dire qu'il ait triomphé du kantisme.

II. — Pour étudier la mémoire (*das Gedächtnis*), M. Adolf Lasson vient de composer un petit système de métaphysique partant d'une conception toute voisine du temps et de l'espace. Le temps et l'espace sont l'indéterminé pur; on ne trouve donc ni dans l'objet ni dans le sujet sensible les raisons de ce qu'il y a de déterminé dans l'univers. Or, d'après M. Lasson, tout est déterminé, car tout est objet de pensée, et l'ordre des pensées est l'ordre des choses. La raison des choses sera donc, dans le sens le plus large, l'intelligence active, attentive, volontaire, et c'est l'intelligence, subjective dans la pensée humaine, objective dans la vie du monde, toujours une néanmoins et la même, qui doit élaborer à son usage l'unité, la détermination et l'identité universelles. Considérée à ce point de vue l'intelligence ne possède pas la mémoire, elle est la mémoire. Pour déterminer et différencier le monde elle se sert d'abord du lien temporel et extrinsèque de *substance*, puis du lien logique et intérieur d'*essence*, enfin de ce qui est l'unité parfaite dans la multiplicité, le *concept*. Le monde hiérarchique des concepts est parallèle à celui des genres. Partout l'un pénètre le plusieurs, entre les deux limites idéales de l'individu pur et de l'esprit absolu. Le concept engendre le concept et l'espèce engendre l'espèce : ainsi les déterminations se perpétuent et se complètent ; l'évolution et la finalité sont partout, l'univers est un vivant dans un devenir continu depuis la cellule jusqu'au moi. La tendance, l'habitude, la mémoire, sont des formes de la vie, des degrés d'unité croissante, dont le terme est l'idée absolue. C'est, on le voit, toute une métaphysique, et assez obscure, que renferme la livre de M. Lasson, et si le style n'en est ni trop serré, ni trop abstrait, ni trop fatigant, du moins il faut reconnaître que la théorie de la mémoire n'en reçoit que peu d'éclaircissement.

III. — Un jugement de même ordre s'applique à la brochure de M. Georg Ulrich : *Verdienst und Gnade oder über die Motive des Handelns.* De fait, sans prétention au développement didactique et à la forme scientifique d'exposition, toute une métaphysique y est exposée, mais cette fois une métaphysique de la volonté où se retrouve l'inspiration de Schelling. *Wirklichkeit* vient de *Wirken* : c'est l'action qui fait la réalité. L'activité de l'homme comprend trois phases : effort de l'individu vers la vie organique ; union à l'humanité ; vie religieuse. A mesure que s'élargit la sphère de l'activité morale, c'est le monde lui-même qui acquiert une réalité plus vaste et plus profonde, parce qu'il s'y découvre raison de sa réalité et cause de sa moralité, un Esprit vivant et agissant, une unité suprême qui est Dieu. L'homme est un enfant, et c'est cet Esprit qui l'élève, en le faisant participer à lui. La conscience de cet Esprit, que pressentit la philosophie grecque, s'est manifestée matériellement avec le Christ. La philosophie conduit à la théologie, elle en reçoit son contenu le plus élevé, à charge pour elle de lui donner sa clarté et sa forme scientifique. En fin de compte la métaphysique de M. Ulrich apparaît comme un trait d'union entre la morale, fondée sur analyse rationnelle d'une irréprochable netteté — et une théologie qui se réclame sinon d'une révélation officielle, du moins de la libre inspiration de l'individu.

IV. — Enfin, dans un essai intitulé *Unsterblichkeit und Auferstehung* : première partie : *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, le Dr Georg Runz a essayé d'établir par l'analyse psychologique la possibilité de l'existence de Dieu. La foi en Dieu est étroitement liée à la croyance en une vie future. Cette croyance peut avoir quatre causes différentes : le fait du rêve et la mémoire du rêve nous font croire à l'existence des esprits ; le fait de la mort et le problème de la mort témoignent de l'esprit suprême ; c'est là une double application du principe de la raison théorique, la crainte de la mort et le souhait de la vie nous font désirer la permanence des âmes ; la voix de la conscience morale et la lutte pour la perfection morale sont des preuves morales de l'immortalité. Ces quatre instincts de la pensée, lorsqu'ils se trouvent réunis dans une même conscience, nous poussent invinciblement à croire en l'immortalité, parce que nous la voulons. Lorsque les uns s'opposent aux autres, lorsque les incertitudes théoriques combattent les évidences morales, la pensée se divise et garde à l'égard des questions suprêmes une position neutre ou hostile. L'auteur appuie cette déduction dogmatique [illegible] des vues historiques sur l'origine et l'évolution des religions, depuis les croyances populaires jusqu'aux cultes raffinés, depuis le mosaïsme, le bouddhisme et le confucianisme jusqu'au philosophisme et au néo-christianisme. Les lecteurs apprécieront diversement, en raison de leurs croyances diverses, la force de ses arguments ; au moins est-il juste de reconnaître que son érudition semble profonde et sa théologie expérimentée.

ENSEIGNEMENT

Société géologique de France. — La Société géologique de France a, au commencement de cette année, adressé au ministre de l'Instruction publique une pétition pour protester contre les nouvelles mesures qui ont fait disparaître des programmes de ses lycées l'enseignement de la géologie : « La géologie, y est-il dit, est la science des origines. Elle nous fait assister à la formation du sol terrestre. Grâce à elle, nous voyons les continents s'étendre, se réunir et réparer peu à peu les brèches que leur fait l'océan ; elle nous relevons l'âge et la croissance progressive des chaînes de montagnes ; nous assistons au mouvement de la mer, nous sommes témoins des modifications successives des faunes, des progrès de l'organisation qui commence avec les êtres les plus inférieurs pour arriver à la variété et aux splendeurs de la faune actuelle. Tout cela nous amène à l'idée du temps nécessaire à ces transformations, d'un temps immense dont la géologie seule peut donner une conception précise, parce que, seule, elle en indique les raisons. Nous pensons donc que la géologie ne doit pas être étrangère à l'enseignement philosophique, destiné à faire naître les idées générales et à réunir en faisceau la quintessence des connaissances humaines. Aussi nous regrettons vivement que la géologie n'ait pas sa place dans la classe de philosophie, à côté de la physiologie animale et de la physiologie humaine, puisqu'elle aussi est une science de la vie, vie de la terre et vie de l'organisation ; elle entrerait alors dans le programme du baccalauréat ès lettres. »

Or cette réforme d'ordre pédagogique recouvre au fond, et suppose résolu un problème théorique d'une importance capitale, et qui n'est rien moins que la valeur même de la géologie comme science. Et quoique l'influence du positivisme ait contribué à amener la confusion, aujourd'hui

érale de toutes les sciences dans la ace une et indivisible, c'est A. Comte a le plus nettement formulé le prin- qui doit nous guider ici : « Il faut, , distinguer par rapport à tous les es de phénomènes, *deux genres de* ces : les unes abstraites et générales pour objet la découverte des lois qui ssent les diverses classes de phéno- es, en considérant tous les cas qu'on t concevoir; les autres concrètes par- lières, descriptives, et qu'on désigne fois sous le nom de sciences naturelles prement dites, consistent dans l'appli- on de ces lois à l'histoire effective des ents êtres existants. Les premières es sont fondamentales; les autres, le que soit leur importance propre, ne que secondaires. » La chimie et la siologie générale sont des sciences damentales; la minéralogie, la bota- e, la zoologie sont des sciences secon- es. Or il faut choisir : l'enseignement ou encyclopédique ou méthodique. doit être encyclopédique, il faut y ettre la géologie, au même titre que ultitude des sciences spéciales pour uelles les savants spéciaux ne man- ent pas de faire entendre leurs légi- es réclamations. S'il doit être métho- e, il faut avoir le courage d'en pros- e toutes les sciences historiques et ndaires, dont l'étude ne peut être tilive, aussi bien d'ailleurs la zoologie botanique que la géologie elle-même, server le temps libre pour les sciences damentales, à commencer par les ma- matiques dont l'ignorance et le dédain devenus (exception faite des cours oratoires aux Écoles du gouverne- t) caractéristiques de notre système seignement.

NÉCROLOGIE

Charles Schimdt.

31 mars dernier est mort, à l'âge de ze-vingt-trois ans, l'un des maîtres de dition et de la philosophie françaises : les Schmidt. Il était le dernier survi- nt de la grande école de théologie qui ut jadis à Strasbourg et dont furent, Jul, Édouard Reuss, Edmond Sche- Colani, Alfred Weber. Il y aura lieu our d'écrire sur cette école de pen- s érudits une monographie compa- à celle qu'Édouard Zeller a consa- à l'école de Tübingen. Charles midt y tiendrait une place éminente. s travaux, qu'il est impossible ici umérer, ont renouvelé l'histoire des s au moyen âge et l'histoire de l'huma- nisme. Son œuvre capitale, *l'Histoire et la doctrine des Cathares ou Albigeois* (2 vol., 1849), a pour la pensée française l'impor- tance que, pour les Allemands, eut la *Gnose* de Christian Baur. Les historiens en ont admiré les recherches précises et neuves. Elle est en outre une merveille de construction idéologique. Et, à l'excep- tion des chapitres sur le manichéisme bogomile, qu'il eût aimé à retoucher, ce livre profond est demeuré vrai.

S'il épuisa cette question du mani- chéisme albigeois, il défricha, le premier, les mystiques allemands. Il apportait dans cette étude une compétence philologique et historique incomparable et indispen- sable. Il n'est plus possible d'étudier maître Eckardt, Tauler, Suso, les Amis de Dieu et Ruysbroeck, sans relire les mémoires que Charles Schmidt, dès 1839 et 1849, leur consacra. Des polémiques vives s'engagèrent sur cette difficile partie de son œuvre. Un dominicain de haut mérite, le P. Denifle, l'éditeur bien connu de Suso, contesta comme roma- nesque ce que Charles Schmidt nous avait révélé sur Rulmann Merswin et sur « le Grand ami de Dieu de l'Oberland », qui décida de la vocation mystique de Tauler. Il est sûr à tout le moins que « le Grand ami de Dieu » ne peut être identifié avec Nicolas de Bâle. Mais Charles Schmidt a raison sur les points essentiels. L'histoire de la conversion de Tauler n'est pas un roman, mais bien le plus émouvant récit historique. C'est ce que les travaux de Lütolf et de Preger ont admirablement confirmé. Et lorsque Preger édita sa grande *Geschichte der deutschen Mystik*, il la dédia au savant français qui, trente ans avant lui, lui avait tracé la voie.

Schmidt professa qu'on ne sait rien encore des idées, si on ignore l'action qu'elles ont eue. De là son *Essai sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme* (1853), antérieur à Fustel de Coulanges, moins vieilli pourtant, et qui reprend l'évolution de la cité antique à l'endroit même où la laissera Fustel. De là encore son *Précis sur l'Histoire de l'Église d'Occi- dent pendant le moyen âge* (1885), qui est non seulement un livre d'histoire, mais le meilleur traité populaire que nous ayons sur la philosophie médiévale. Et il se montra humaniste excellent et fin dans son *Histoire littéraire de l'Alsace au* XVe *et au* XVIe *siècle* (2 vol., 1879).

Sa réputation ne fut pas chez nous ce qu'elle serait en tout autre pays après un tel effort, et si compréhensif. Un temps où l'histoire religieuse et l'histoire de la philosophie appartiennent surtout au dilet-

tantisme aristocratique ne put le priser. Son œuvre apparaîtra mieux dans cinquante ans, et quand tous les travaux inédits qu'il laisse seront publiés. Le nombre de faits et d'interprétations dont il a enrichi l'histoire des idées atteste un labeur qui eût suffi à remplir plusieurs existences, et qui fut toujours, même dans son âge avancé, à décourager les plus jeunes et les plus robustes. Il nous légue un grand exemple de probité haute, de désintéressement scientifique et de sévérité critique. C'est un maître impeccable que nous avons perdu.

Luigi Ferri.

La *Rivista italiana di Filosofia* vient de perdre son éminent directeur. Luigi Ferri est mort à Rome le 17 mars dernier. Nous nous associons de grand cœur à la douleur de ses amis; le deuil qu'ils portent est un peu le nôtre : Luigi Ferri n'était pas, en France, un étranger.

On l'a si bien dit à Rome, aux obsèques où M. Geffroy, directeur de l'École française, adressait les derniers adieux à son confrère de l'Académie des sciences morales, qu'il y aurait de notre part quelque prétention à le redire. Nous voulons seulement rappeler ici ce que fut, comme philosophe, M. Luigi Ferri. Ce sera sans doute la meilleure manière dont la *Revue de métaphysique et de morale* puisse acquitter sa dette de reconnaissance envers un homme qui lui avait témoigné, dès sa naissance, une sympathie si vive, et qui, l'an dernier encore, dans une lettre pleine de chaleur, acceptait une place dans le comité de patronage de l'édition nouvelle des œuvres complètes de Descartes, promettait à la *Revue de métaphysique et de morale*, pour soutenir ce projet, le concours empressé de la *Rivista*.

Luigi Ferri était né à Bologne en 1826; amené en France dès son jeune âge il devint, après avoir fait de brillantes études, élève à l'École normale supérieure. C'est là, sous l'influence de maîtres tels que E. Saisset et J. Simon, de condisciples comme E. Caro et P. Janet que se détermina, pour L. Ferri, la direction de sa vie; là que se développèrent en lui les deux choses qui ont rempli cette vie depuis sa sortie de l'École jusqu'à sa mort : le goût passionné de la philosophie et l'amour de l'enseignement.

En 1862, L. Ferri entra dans l'enseignement supérieur à Firenze comme professeur d'histoire de la philosophie; en 1871, il devint professeur de philosophie théorique à l'université de Rome. Il l'était encore quand la mort est venue le frapper. Ses auditeurs n'oublieront ni la scrupuleuse probité intellectuelle avec laquelle il préparait ses cours, ni l'éloquence de sa parole.

Luigi Ferri ne se contenta pas d'être un remarquable professeur, il fut encore un penseur de mérite; il laisse sinon des œuvres vraiment originales, du moins des études solides et consciencieuses; nous citerons en particulier une *Histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* (en français, 1869); une *Psychologie de l'association de Hobbes à nos jours* (en français en 1852, puis en italien en 1894). Tout dernièrement il songeait à réunir en volumes des écrits détachés : un premier volume devait contenir les écrits proprement philosophiques; un second la philosophie religieuse; un troisième des essais sur la philosophie grecque, particulièrement sur la doctrine de Platon et d'Aristote; les autres volumes, des études déjà publiées ou encore inédites sur la philosophie de la Renaissance et spécialement sur la philosophie de Léonard de Vinci.

Mais l'œuvre à laquelle L. Ferri s'était tout particulièrement consacré depuis dix ans, c'était la direction de la *Rivista italiana di Filosofia*, avec quel succès, en Italie et même au dehors, c'est ce que n'ignore pas le public savant; avec quel zèle et quelle abnégation, on pouvait le soupçonner, et ses collaborateurs nous en donnent l'unanime assurance.

Les amis de la philosophie s'inclineront avec respect devant une vie si bien remplie; ils rendront hommage à l'homme qui sut, avec tant de modestie, contribuer d'une manière si efficace au développement de la pensée philosophique en Italie.

Saint-Amand. — Imp. Paul Bouvet.

QUELQUES NOTES DE JULES LAGNEAU [1]

SUR SPINOZA

Introduction. — Méthode.

Qu'est-ce qu'expliquer un système? C'est le traduire dans l'équivalent moderne. Deux systèmes de traduction : 1° littérale; 2° en équivalents.

*
* *

Comprendre un auteur, c'est, non pas l'exposer, le développer

1. Jules Lagneau avait profondément étudié Spinoza. Moins purement intellectuel, plus largement ouvert à la sensibilité et plus plein de la volonté de l'action que l'auteur de l'*Ethique*, il avait cependant avec ce dernier de grandes affinités morales. Ces affinités, jointes à une pénétration d'esprit peu commune, le rendaient tout à fait propre à comprendre intérieurement un système qui ne peut pas être abordé du dehors. Malheureusement de longues souffrances suivies d'une mort prématurée ne lui ont pas permis d'écrire l'ouvrage qu'il a médité pendant quinze ans. Ses papiers, que sa famille a bien voulu nous communiquer, ne renferment sur ce sujet que des notes de peu d'étendue, écrites pour lui-même, avec un contexte mental qui sera bientôt plus facilement saisissable, grâce à la publication de sa philosophie générale, préparée religieusement par d'anciens élèves, MM. Chartier, Renault et Jacquard, sur les leçons qu'ils ont entendues de sa bouche. Telles que sont ces notes, nous les offrons aux lecteurs de la *Revue de métaphysique*. Ce que nous avons dit de leur origine explique suffisamment le peu de souci de la forme qu'on y rencontre quelquefois : mais cette imperfection, si c'en est une, est intéressante à sa manière, en ce qu'elle montre la pensée à l'état naissant.

Nous avons pris la liberté d'ordonner ces notes à peu près selon le plan que Lagneau avait tracé de l'ouvrage qu'il préparait. Voici ce plan : I. *Ce que Spinoza ne fut pas.* Introduction : le but : 1° Spinoza cartésien et accessoirement logicien; 2° Spinoza naturaliste et athée; 3° Spinoza cabbaliste et disciple des rabbins. — II. *Ce qu'il fut.* Introduction, méthode à suivre (le mot de Jacobi, en quel sens vrai : l'intervertir et ne pas le prendre au sens divisé) : 1-2. L'idée maîtresse de Spinoza est son christianisme rationnel; sa métaphysique et sa morale, ou son éthique; 3-4. Le réalisme et la critique dans Spinoza; 5. L'empirisme et la science; 6. La politique; 7. Synthèse intérieure du système; 8. Syn-

en surface, mais le construire suivant la proportion vraie des parties qu'il contient. C'est mettre à la base celles qui supportent les autres, et qui portent en elles, dans leur idée, tout l'édifice, tandis que les parties les plus en vue, celles qu'on regarde plus souvent que les autres parce qu'elles représentent les questions ou les points de vue les plus familiers, et d'après lesquelles on essaie de caractériser l'ensemble, n'ont pas de sens en elles-mêmes, et par suite comportent les interprétations les plus contraires.

Ce qu'il faut découvrir avant tout, c'est le germe de la doctrine, qui, développé, en demeure le lien, c'est-à-dire la proportion non pas extérieure, mais intérieure des parties.

Dans l'interprétation d'un système, doit-on le rapprocher de son époque, des idées du temps, ou, au contraire, le rapporter à l'époque présente? Au fond cela ne fait pas deux systèmes, mais un seul ; c'est une illusion de prétendre juger une époque avec elle-même. Nous ne le pouvons qu'avec nous. C'est parce que le fond est venu identique, que nous pouvons encore comprendre ; retrouver ce fond sous la différence de la forme. On ne comprend que ce qu'on a revécu, et il est strictement vrai que l'expérience seule est le flambeau de la philosophie comme celui de l'histoire. Le fond, c'est le sentiment ; la forme, c'est l'idée. Développement de l'idée ; comment on le rencontre. Ce n'est point par la logique (Hegel) mais à tâtons, par l'expérience. L'histoire de la philosophie constitue un enchaînement de même nature que celui de l'histoire même, purement empirique.

La vraie psychologie des grands hommes a pour objet de déterminer en quoi consiste l'omni-présence et l'omni-action de l'idée sur eux. Leur force est là : avoir assez de force d'âme pour ramener tout ce qui se présente à cette idée, et ne pas se laisser entraîner par la mécanique de l'esprit. Penser ainsi, c'est penser chaque partie de sa pensée avec toute sa pensée. D'où vient cela, sinon de la suprématie de l'idée élémentaire, c'est-à-dire de la force, de l'attrait de cette idée, c'est-à-dire de ce qu'elle est un sentiment, et un senti-

thèse des points de vue, ou synthèse extérieure ; 9. Orientation : Spinoza et le passé ; 10. Spinoza et l'avenir.

Nous avons mis à part une étude plus étendue des preuves spinoziennes de l'existence de Dieu. Lagneau paraît s'y être proposé de montrer dans cet exemple capital la nature de la démonstration dans Spinoza, et combien ce développement d'une intuition fondamentale ressemble peu à l'argumentation toute logique que l'on s'est plu quelquefois à y trouver.

ment universel, tenant de là sa toute-puissance qu'il a développée progressivement, méthodiquement, allant du simple au composé, avec des arrêts d'action et des retours.

Aussi la nature de cette idée est-elle de la plus grande importance : nulle nuance n'est indifférente, car elle peut la rendre féconde ou stérile.

*
* *

Non una via perveniri potest ad tam grande secretum, et Fata vias inveniunt.

Le critérium de la vérité, c'est d'être vécue, c'est-à-dire sentie et rendue avec l'être tout entier, avec celui du penseur et celui des autres esprits qui parlent sa langue (et même non). Le sens caché, c'est-à-dire les attractions acquises des mots, êtres vivants, qui enregistrent la vie des âmes humaines. C'est dans l'expression adéquate que se trouve l'expérience qui juge, l'expérience de la vie. Quand on ne dévide que des idées (Hegel), on peut être sûr d'embrouiller l'écheveau. Alors on ne procède que par logique et au fond par mémoire et psittacisme.

Il n'y a point de génération, de filiation des idées comme telles; les idées, dans les systèmes qui comptent, ne sont rien sans les systèmes, et les systèmes ne sont que l'expression de la personnalité morale et physique. Il n'y a pas de déterminisme abstrait des idées, pures abstractions d'ailleurs, qui ne sont pas dans les auteurs expliqués, mais, comme dirait Spinoza, en nous seulement, mais un déterminisme concret s'exerçant sur les hommes mêmes, et du dedans, et celui-là nous échappera toujours, ne sera jamais objet de science. Nous ne pourrons en entrevoir quelque chose que par intuition, divination, en nous identifiant à la pensée de l'auteur là où elle a trouvé son expression la plus adéquate, la plus évidemment personnelle, là où elle est moins idée que sentiment. Cette connaissance, ce contact une fois pris, alors seulement nous pourrons traiter l'histoire de la génération intime; encore faut-il aller de la genèse en hauteur à la genèse historique en longueur, car c'est celle-là qui a fait celle-ci, sans nécessairement lui correspondre. Ainsi dans Spinoza, c'est en comprenant le système, ou plutôt l'âme de l'auteur, que l'on peut arriver à comprendre l'importance du 1er dialogue et à en conclure la part de cartésianisme, presque nulle, celle du judaïsme, et celle prépondérante du christianisme, dans la formation

de la personnalité : judaïsme, race traquée, besoin de trouver quelque part un asile sûr, éternel, terre promise; christianisme, l'amour, saint Paul. Mais il est probable que ceci même aurait pu manquer sans supprimer Spinoza. On l'aurait retrouvé dans une autre forme. — *Fata vias.*

Cette étude sur Spinoza est donc un exemple de la méthode d'histoire de la philosophie, et c'est elle qui l'engendre, pour ainsi dire, car une méthode vraie n'est que l'explication que nous nous faisons après coup de la genèse d'une vérité. Distinguer la genèse idéale et la méthode parfaite qui y correspond (Spinoza) de la genèse historique dont Spinoza n'a cure; expliquer le vrai sens de sa méthode, partant d'une réalité, de *la* réalité, non conçue au sens abstrait, mais sentie par contact. Comment cette méthode réelle est d'accord avec l'explication donnée du spinozisme et avec ma propre doctrine. Pourquoi Spinoza n'a pas terminé son *De Emend* : parce qu'il n'avait pas appliqué, expérimenté la méthode expérimentale. C'est pour cela qu'il ne la tenait pas, tandis qu'il tenait l'autre.

On peut voir par là ce que peut être l'histoire de la philosophie, et combien en sont loin les abstractions à la Hegel, et les monographies à la Sainte-Beuve. (Aucun de ces hiatus dans la nécessité qu'admettent Renouvier et Boutroux, mais toute nécessité vient du dedans, et par là est inexplicable à la science : irréductibilité des modes finis, sinon à l'ensemble du mode infini.) Les hégéliens étudient les idées ou l'Idée à part des hommes, quand elle n'en est que le reflet docile, et, seule, le corps sans l'âme, le cadavre. Il y a une anatomie du cadavre, mais il n'y en a pas de physiologie. Cette anatomie est la logique : la dialectique vraie est tout autre chose, elle est vraiment génétique, mais ne va pas de l'idée à l'idée, elle va de l'idée ou signe partiel, à la chose intime, signifiée, au tout. Fausse dialectique de Hegel. — Quant au sainte-beuvisme et au tainisme, on ne nie pas l'influence des milieux, mais les milieux n'expliquent que la forme extérieure, les *modes* de la pensée philosophique et non sa substance. Ou, pour renverser les termes, les penseurs empruntent aux milieux leur matière, mais leur forme, le lien *intérieur*, vient d'eux, et comme les idées (cette matière) ne sont rien sans le lien, du moins chez eux, tout vient d'eux. On peut dire en somme que ce qui, dans l'histoire de la philosophie, vient du milieu, ne vaut pas la peine d'être expliqué. L'histoire de la philosophie, au contraire de l'histoire, se réduit à celle des hommes ou des esprits : histoire

faisable, mais dont les derniers éléments supposent à leur tour l'histoire proprement dite, universelle, l'histoire des sentiments moraux, religieux, et des événements qui les ont déterminés. C'est par là qu'elle plonge dans le grand Tout.

I

Ce que Spinoza ne fut pas.

Spinoza et Descartes.

Sur les origines de Spinoza, l'important n'est pas la question personnelle. Spinoza ne peut rien perdre à la découverte des suggestions qu'il a pu rencontrer. Un esprit comme le sien n'emprunte pas, il s'approprie et rend méconnaissable, sauf pour les esprits superficiels qui confondent tout. La seule question personnelle qui nous intéresse est celle de savoir si Spinoza, formé autrement, avec Descartes seul par exemple, eût été ce qu'il a été. Non; et cette question amène la question historique, à laquelle se rattache une question morale et pratique, celle de la valeur de la tradition et de la nécessité de l'érudition.

***

Contraste entre Spinoza et Descartes pour le point de départ. Descartes part du doute; on n'en voit pas trace chez Spinoza. Il est, dès le principe, dans la foi. C'est qu'en lui tout vient du sentiment, de l'expérience interne. « Jésus, dit Renan, ne disputa jamais sur Dieu, car il le sentait directement en lui. » Il commence à l'épreuve de la paix du Christ, et alors il ne s'élève pas à Dieu comme Descartes, dialectiquement; il le pose; et c'est ce qu'on a appelé la méthode abstraite de Spinoza! Dans ses définitions prétendues abstraites de la substance, il y a tout le contenu de son sentiment religieux. Aussi ne la démontre-t-il pas : il la pose et en redescend sans la quitter. On ne peut pas dire qu'il en déduit le monde, il les sent l'un dans l'autre. Au contraire pour Descartes, Dieu n'est qu'un *Deus ex machina*, jamais senti. Aussi Spinoza dès le principe vécut sa pensée. Le système de Descartes ne fut vécu que pendant six semaines.

∴

Les plus résolus réalistes moraux ne peuvent se plaindre de Spinoza, dont le principe est précisément que tout idéal, toute fin, doit reposer sur une réalité et que toute la réalité se tient. Conception nouvelle du monde qui éclate au XVIIe siècle, ce qu'on peut appeler le réalisme scientifique, qui est en même temps un nominalisme. C'est dans Spinoza que cette idée se réalise le mieux : le Dieu scientifique, non transcendant. Aussi l'accusation d'athéisme éclate-t-elle de toutes parts, et cependant rien de moins athée que cette conception.... C'est seulement la généralisation de la loi et son introduction au sein de Dieu, à la place du caprice. Dans Galilée et les savants antécartésiens, la révolution se prépare. Dans Descartes, elle entre dans la philosophie, en partie, dans sa forme. Chez lui l'esprit scientifique ne se rencontre que dans l'analyse, dans le choix du point de départ (côté théâtral et grand seigneur du doute méthodique). Pas de synthèse encore, pas de métaphysique proprement dite. C'est dans Spinoza seulement que se manifeste la métaphysique de la science.

Spinoza plus scientifique que Descartes lui-même. Il ne finit pas son discours de la méthode, *faute d'expériences*, et il meurt en cherchant à émender son système sur un point essentiel.

∴

Le spinozisme est la métaphysique du cartésianisme (Hegel dit l'achèvement) ; mais laquelle entre les possibles? La plus réaliste, la plus scientifique, la plus nue et la plus pleine à la fois, enfin la plus *redacta* et *reducta*. Cela ne lui venait pas du judaïsme, mais de lui-même, de la puissance inouïe de son esprit essentiellement scientifique et par là non pas cartésien, mais d'accord avec Descartes. Il a donc fait de toutes les métaphysiques possibles de cette doctrine de la science, au sens français du mot, qu'on appelle le cartésianisme, la plus cartésienne. C'est la métaphysique d'une doctrine *objective* de la science, métaphysique péripatéticienne et positive (voir mon article sur Barthélemy Saint-Hilaire), métaphysique de diamant, où la pensée même qui semblerait devoir la déraidir, est figée en éternelle et immobile cristallisation. Nulle place au subjectif, au dedans : il ne vit que par son objet (développement de l'idée = de l'être) auquel il est éternellement appliqué. L'absorption de la partie dans

tout n'a dans Spinoza rien de mystique, comme dans le néoplatonisme, rien d'ineffable qui relève du sentiment. Son Dieu est le ment du monde, perceptible à la Raison, à la faculté suprême de onnaître la loi, c'est-à-dire l'unité. Son système est le plus héroïque effort pour *remplacer* le dedans par le dehors, pour tirer du dehors, de l'objet, de l'intelligence, de quoi nous passer du dedans, du sujet, du sentiment. Il ne supprime pas notre vie intérieure, mais il la fait sortir de l'autre, il tire une religion de la science absolue, la religion positive par excellence, et cette religion est une pratique, pour lui toute la pratique. Il introduit ainsi le sentiment dans la vie par en haut, et par en haut seulement, rationel, pour combattre et supprimer le sentiment d'en bas, imaginatif. Contraste absolu avec Platon et les subjectivistes qui l'admettent à tous les degrés, comme auxiliaire et initiateur. Pour ceux-ci, la pénétration des deux mondes, l'immanence est parfaite; elle ne peut pas l'être pour Spinoza; il y a un abîme entre le subjectif condamné, et l'objectif vrai. Pour eux, *tout*, Dieu, est déjà dans le point de départ, dans le mode, dans l'individu, mais au fond, dans son sentiment. Pour Spinoza *non :* c'est un *acosmisme*, quoiqu'il fasse le monde nécessaire. Son système est la démonstration vivante de l'impossibilité d'une métaphysique et religion fondées sur l'objectif pur (positivisme).

***

La pensée spinozienne préexistait peut-être à l'influence cartésienne : il serait intéressant de se demander ce qu'aurait été Spinoza sans Descartes. La théorie de l'amour aurait subsisté, car il n'y en a pas trace chez le *pur spéculatif* Descartes ; le système aurait été quand même une éthique et une théorie de l'union religieuse de l'âme avec le tout (voir le fameux chap. XVIII de la 2e p. du *Tract. brev.*). Nous aurions eu aussi Dieu *substance infinie donnée*, la nécessité absolue, la suprématie inconditionnelle de l'intelligence, comme dans Aristote et Platon, la *matière religieuse* comme quelque chose d'inférieur, mise au rang de mode peut-être, de phénomène peut-être même, comme dans Leibniz, dans tous les cas de mode nécessaire. (La confusion des premières rédactions de Spinoza n'empêche pas qu'il n'eût en lui-même et sans Descartes ce besoin de clarté absolue qui gisait dans on besoin pratique de certitude absolue et morale. Son manque de etteté tient à la profondeur même de sa pensée, jamais satisfaite la partie qu'elle tient, et y sentant toujours le rapport du reste,

tandis que les esprits nets sont ceux qui ont la vue courte et la faculté d'être dupes de ce qu'ils voient.) Probablement il eût enjambé le dualisme (petit malheur!) et au lieu de cette insoutenable doctrine du parallélisme de deux substances ou attributs, car, au fond, cela ne change rien, nous aurions eu d'emblée un monisme idéaliste, à la Leibniz, ou mieux à la Schelling.

Valeur de cette méthode de différence (Uchronie). Pourquoi elle est infiniment plus sûre quand il s'agit d'un esprit que quand il s'agit d'un monde, théâtre du hasard; au contraire, dans un esprit comme Spinoza, tenant l'œuf, on tient tout.

Question de savoir s'il savait le latin et avait pu lire Descartes avant l'excommunication. S'il ne le savait pas, présomption bien forte en faveur de la thèse : qu'il a été expulsé de la synagogue plutôt comme chrétien (voir chap. XVIII, part. 2 du *Tract. brev.*) que comme athée. L'expulsion comme athée serait peu vraisemblable, étant donnée la quantité de doctrines hétérodoxes qui se trouvent dans les écrivains juifs. L'expulsion comme chrétien le serait au contraire à un haut degré.

Dans tous les cas, il faut renoncer à l'idée de ne voir dans Spinoza que, soit un rationaliste pur, le héros, le type du rationaliste abstrait, comme le veut De Gérando, et tant d'autres, surtout un pur géomètre engendré par la méthode géométrique, pure bêtise ceci, ou un naturaliste comme le veut Van Vloten. Sans trace de mysticité, c'est le sentiment, le sentiment de l'unité, qui est le moteur de Spinoza lui-même, et c'est encore le sentiment (?) qui est le ciment de son monde. Voir l'admirable chap. XXIV de la partie 2 du *Tr. brev.* sur l'amour de Dieu pour l'homme, ou plutôt l'union de Dieu et de l'homme (expressions finalistes) et la révélation intérieure immédiate seule possible.

Il est vrai que cet amour est, pour Spinoza, absolument associé à l'entendement. Voir ce qui est dit plus bas de l'insuffisance du système dans le rattachement du sentiment à la connaissance, de la pratique à la théorie.

Qu'aurait pensé Spinoza de Kant? Voir l'admirable chap. XVIII du *Tract. brev.*

*
* *

Spinoza et le Naturalisme.

I. 20 coroll. 2. Dieu n'est pas la nature, mais l'unité de *tous ses attributs immuables*, dont l'existence est d'être nécessairement vraie (= l'essence). Il n'est donc pas naturaliste, mais idéaliste.

∴

Spinoza et le Judaisme.

Aussi peu d'imagination métaphysique que possible dans la métaphysique de Spinoza : c'est par là qu'il est cartésien.

Avec cet esprit, il ne dut pas plus entrer dans la Kabbale juive que dans la Loi, être dupe de l'imagination que de l'autorité. Il ne dut même pas comprendre leur métaphysique : peu de cas qu'il fait d'Aristote et de Platon, même de Socrate, auquel il préfère de beaucoup Démocrite et Épicure, Lucrèce (la lettre LX sur les spectres, fin).

∴

Ce qu'il paraît y avoir de bien juif dans Spinoza, mais qui ne lui vient pas de telle doctrine, mais de l'esprit même de ce peuple, c'est la préoccupation pratique, la fin pratique où tend tout le système d'un homme qui nie la finalité dans le monde et ne connaît que l'être nécessaire et la spéculation à outrance. Encore redevient-il purement chrétien et grec dans la façon de traiter cette pratique. Il attend tout de la *grâce rationnelle*, de la vertu spéculative.

Le progrès spinozien consiste en ce qu'il a compris l'impossibilité d'une nature supra-sensible indépendante. Dieu n'est pour lui que l'envers du monde, une autre façon de le considérer. Le monde lui est nécessaire, sans le monde il ne serait pas. Dieu n'est rien en soi; pour Descartes il est encore l'être pur, la réalité infinie, distincte du monde et se suffisant. Spinoza jette le pont, il n'y a pas plus en Dieu que dans le monde, que dans ce qu'il réalise; plus d'autre monde de même nature que celui-ci, plus de monde des idées, plus non plus de Dieu incompréhensible, Dieu est adéquatement connaissable.

Absurdité de l'idée de Renan d'un Spinoza amant de l'idéal : Spinoza est un amant de ce monde, c'est un Juif attaché à cette terre, citoyen du monde.

La substance n'est rien sans l'attribut, l'attribut n'est rien sans les modes.

Il n'y a pas de métaphysique dans Spinoza; son système est un minimum de métaphysique comme le judaïsme est un minimum de théologie. Des deux parts point de constructions imaginaires. Dieu est l'acteur unique et direct.

Importance de la négation du parfait comme être dans Spinoza. Dieu est tout connaissable; la perfection est de le connaître, c'est-à-dire : 1° de comprendre la nécessité *qui gouverne le monde*; 2° de l'aimer. Tout est là, il n'y a rien autre chose. Réalismo-puritanisme de Spinoza, L'idée de Mathew Arnold est dans l'*Ethique*.

II

Ce que fut Spinoza.

La grande erreur des chercheurs d'origine dans Spinoza est d'avoir toujours considéré en lui seulement le côté métaphysique pur, spéculatif, qui n'y est en réalité qu'accessoire : la vraie unité du cartésianisme, qui est à chercher, n'est pas celle de la spéculation, bien qu'elle manquât, mais celle de la spéculation et de la pratique (celle qui manque aussi au système de Kant), et aussi de la spéculation et de la morale ensemble, et de la religion. Voilà la direction vers laquelle le cartésianisme seul, dans son contenu positif, ne pouvait pas engager : il fallait autre chose, une *âme* non-française, nourrie d'ailleurs.

Spinoza réformateur remonte aux origines. Iconoclaste, briseur d'imaginations aussi bien en philosophie qu'en religion.

Il est un homme de foi, aussi contraire à Descartes que Pascal, mais de foi tranquille, sûre d'elle-même.

Pour prouver que Spinoza n'a pas construit sa pensée géométriquement, qu'elle n'est pas un système d'abstractions, mais que son système est un produit de la raison inductive, voir le premier dialogue dans la première partie du *Tractatus brevis* entre la Raison, l'Entendement, l'Amour et le Désir, où l'on voit que la Raison s'élève, par une dialectique continue, des modes à leurs substances-attributs, puis de celles-ci à la seule unité ou substance qui les embrasse toutes. Les mots ne font rien pour Spinoza. Il est faux de dire avec Sigwart qu'il part de l'idée de la nature qui est un point de départ pour lui indépendant de Dieu et de la substance. Il ne part, il est vrai, ni de Dieu ni de la substance considérés comme idées admises, mais pas non plus de la nature au sens vulgaire, comme perçue, sensible. Ce n'est pas la nature au sens vulgaire, c'est la réalité, l'être. Nous sommes bien là au fond de la pensée mère de Spinoza. Ce dialogue

est probablement avec l'appendice ce que nous avons de plus ancien de lui.

$$\frac{\text{Forme dialogique}}{\text{Forme polémique du } \textit{Tract. br.}} = \frac{\text{Forme polémique du } \textit{Tr. brev.}}{\text{Forme dogmatique de l'}\textit{Ethique}}$$

L'appendice présente la même chose. Cela n'est pas cartésien, ni, sous aucune forme, juif-philosophique. Cependant cette chasse à l'unité absolue est bien juive. On peut admettre une prédisposition due à l'éducation religieuse (c'est aussi platonicien), mais l'unité spinoziste n'est pas l'unité abstraite, c'est l'unité immanente, et il fallait la puissance de pensée de Spinoza pour la concevoir, ou pour mieux dire la sentir dans sa plénitude, où tout le reste est condensé. On voit par là que si haut que l'on remonte dans la pensée de Spinoza, on la trouve formée. Il n'a fait ensuite que l'expliquer, dans une forme et une terminologie qui ont varié pour devenir elles-mêmes de plus en plus unes, mais sans que rien s'ajoutât à la pensée même. Même la théorie de l'amour est dans le dialogue; elle n'est donc pas une superfétation artificielle dans le système.

Ce que Spinoza paraît bien tenir aussi de sa race, c'est l'inaptitude à *imaginer* une autre vie, la disposition à tout borner à l'organisation de celle-ci, ou à concevoir l'autre sous la forme la plus simple, mais il est vrai la plus vide.

La pensée et l'étendue pour Spinoza c'est (pour l'homme) le sujet et l'objet inséparables, et de même dans les autres attributs (voir lettres XXXI à L. M., p. 442, Saisset). L'essence de l'âme est l'idée même ou la connaissance de l'essence de son corps. De même dans la vie éternelle.

La connaissance est-elle réellement comprise par Spinoza comme une activité de l'esprit? N'est-ce pas seulement la connaissance *spontanée* ou d'imagination, laquelle résulte du corps tel qu'il est affecté par les autres, est une connaissance confuse d'affections (P. XXIX, 2e p.)? L'âme humaine ne connaît pas le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections qu'il éprouve. Car Dieu ne connaît le corps humain qu'en tant qu'il est *affecté* des idées des corps dont le corps humain a besoin pour se régénérer, et non en tant que Dieu constitue l'essence de l'âme humaine. C'est-à-dire que l'âme humaine, qui est la connaissance du corps humain, ne connaît pas le corps humain, sinon en tant qu'elle perçoit les idées de ses affections, lesquelles expriment sa nature

avec celle d'autres corps, et elle les perçoit comme existant en acte (non comme nécessaires).

Les âmes s'entre-déterminent et sont causes les unes des autres comme les corps (P. IX, P. 2, etc.).

L'idée de l'âme est unie à l'âme de la même façon que l'âme est unie au corps, c'est-à-dire comme à son objet. L'idée du corps (ou l'âme) ne fait avec le corps qu'un seul individu considéré sous deux attributs; de même l'idée de l'âme (c'est-à-dire d'une idée) n'est autre chose que la forme de cette idée (l'âme), en tant qu'on la considère sans avoir égard à son objet, et ainsi des idées d'idées à l'infini (cf. *De Emend. intell.*, p. 366).

Ainsi l'étendue est l'objet nécessaire de la pensée et ne fait qu'un avec elle; mais Spinoza ne va pas jusqu'à la considérer comme une simple représentation, un phénomène, ainsi que fera Leibniz. Pour Spinoza la pensée tourne autour de son objet, et son idéal est de s'y adapter parfaitement. Là seulement est l'éternité : c'est celle d'une huître collée au rocher, minimum de pensée. C'est l'objectivisme absolu, avec l'infinitisme et l'éternisme.

Si vous ôtez la substance (attributs) et les modes, il n'y a plus rien, rien de conçu ni d'existant.

L'idée n'est que la connaissance même, et cette connaissance est définie par son objet; elle n'est en dehors de lui que sa forme même, elle n'est pas un acte au sens métaphysique, pas plus que l'effort (sur l'effort, voir *Cogit. met.*, chap. VI, p. 1).

49, 2, scol. du coroll. L'idée ne consiste ni dans l'image, ni dans le mot, qui ne sont que des mouvements corporels. Mais elle enveloppe l'*affirmation* et la *négation* (volonté) et n'enveloppe pas, en tant que mode de la pensée, le concept de l'étendue. Elle n'est donc pas formée arbitrairement comme le pensent ceux qui croient que les idées se forment par la rencontre des images des corps extérieurs, et que par conséquent celles qui ne correspondent pas à des corps sont des fictions arbitraires. La volonté distinguée du désir m. sc. La volonté n'est pas une faculté, mais une *idée universelle* commune à toutes les volitions : l'*universum*.

Le spinozisme est donc un idéalisme objectif, excluant absolument l'idée de puissance, d'action, de chose en soi (le *bonum metaphysicum* de Cogit., I, chap. VI). Rien au delà de ce qui est conçu ou plutôt perçu. C'est l'empirisme *a priori*, idéaliste. Il admet tout l'empirisme, le matérialisme, etc., et concilie.

Pour lui l'objet de la pensée, c'est l'attribut non immédiatement ésent, mais dégagé des affections perçues par l'imagination. Tout *reste est rapport, idées générales, sans objet à part*, aide de l'*imagi-tion*, être *de raison* et doit disparaître. La pensée est donc sus-ndue à son objet. C'est par lui qu'elle tient aux autres pensées, on fond n'est rien, sa surface est tout. Son éternité n'est que la loi, 'est-à-dire, comme il dit dans la suite du passage, la nature néces-aire de son objet. C'est l'inverse chez Leibniz. Pour lui le fond est tout, la surface, l'étendue n'est rien qu'un rapport, qu'une repré-sentation. Le fond, c'est ce que Spinoza appelle aides de l'imagina-tion, êtres de raison.

Spinoza n'a pas de psychologie ou en a une purement physiolo-gique; il néglige complètement la théorie des opérations, qui ne sont pour lui que des aides.

Son système, c'est l'idéalisme (platonicien) renversé, cherchant la réalité non dans l'idée subjective, mais dans l'objet perçu, encore nécessaire et éternel; c'est la raison directement appliquée à la per-ception, c'est l'Eléatisme.

Pas de psychologie analytique : toutes les erreurs du nominalisme psycho-physique, le supérieur ramené à l'inférieur (P. XVIII, P. 2). La mémoire confondue avec l'imagination et l'association (il est vrai qu'il distingue bien l'idée de l'image).

Lettre 27 à S. de Vries sur le rapport de la substance et des attri-buts. S. de Vries se plaint que Spinoza n'ait pas démontré que la substance puisse avoir plusieurs attributs. Spinoza répond :

1° Que rien n'est plus évident que cette vérité que la substance doit être conçue sous un attribut;

2° Que plus elle a de réalité, plus elle a d'attributs.

Il répète ensuite les définitions de la substance et de l'attribut, comme il les a communiquées, dit-il, à S. de Vries. Cependant elles ne sont pas dans les termes de l'*Éthique*, au moins celle de l'attribut.

« Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose.

« Par attribut j'entends exactement la même chose avec cette dif-férence que l'attribut se rapporte à l'entendement, *nisi quod attri-butum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam naturam tri-buentis* (telle notion déterminée). »

Ce passage établit nettement l'intellectualisme de Spinoza. Pour lui, c'est la pensée qui soutient tout le reste par sa constitution.

∴

Par sa distinction des modes et de la substance. Spinoza a supprimé la question de la génération des modes. Ils ne sont qu'une projection imaginative sur le fond immuable de la substance. Ainsi est écarté le platonisme qui expliquait toute réalité sensible par une idée éternelle (pour ce système pas de science, puisqu'il cherche l'explication directement en dehors du temps). De même l'aristotélisme qui met l'idéalisme de Platon en devenir et compose la réalité d'infusions successives d'éléments idéaux. Pas de science non plus. Pour Spinoza au contraire les modes ne sont rien : l'objet de la science est la découverte de la substance dans le mode, c'est-à-dire de l'abstrait dans l'imaginaire; la loi de la substance.

Rapport entre le cartésianisme (concret = imaginaire; abstraction seul réel) et le judaïsme : mépris des formes.

∴

Dans la deuxième partie de l'appendice de *De Deo*, remarquer le curieux passage où il explique l'union de l'âme et du corps. Il commence par dire que le corps est cause de toutes les modifications de l'âme, puis à la page suivante, il explique que les idées de l'âme sont des modifications très immédiates. Il y a donc simple correspondance, harmonie à la Leibniz, non cause et transformation à la façon du matérialisme moderne. Spinoza n'est pas moniste (admettant un inconnaissable), sa substance n'est qu'une expression; phénoménisme. Il voit tout en dehors, objectif, dans la réalité. Selon lui (voir pourtant certains passages des *Cogitata*) tout est intelligible. Le monde des idées et celui des choses, de la pensée et des autres attributs sont absolument séparés. Ils ne sont pas celui-là l'œuvre de celui-ci, comme pour les matérialistes, ni celui-ci le prolongement de celui-là (sauf l'υλη) comme pour Platon (chimie intelligible).

Mais si la pensée est indépendante, elle n'est pas pour cela spontanée, active, inventive. Elle accompagne, elle ne précède ni ne provoque. Elle est aveugle ou n'a de vue que sur le présent.

*
* *

Son originalité est d'avoir vu l'irréductibilité des attributs élémentaires (simplicité des idées, platoniciens), mais il n'a pas poussé cet idéalisme jusqu'à la pleine conscience, c'est-à-dire jusqu'à se demander si ces attributs n'auraient pas leur racine dans la pensée même, sorte de prisme à réfracter la substance, qui serait ainsi non plus comme pour lui une expression, mais une réalité, ou plutôt une puissance.

*
* *

Le système de Spinoza est la rentrée en scène dans la philosophie purement négative, positive de Descartes, de l'idée métaphysique d'Aristote. C'est une revanche de la philosophie universelle, grecque, orientale, chrétienne contre la positivité française. Le doute provisoire de Descartes est en réalité un rejet définitif, une rupture avec la tradition humaine. Spinoza y rentre et fait voir que l'idée scientifique a plus à gagner qu'à perdre à cette rentrée. En réalité, Descartes, comme le positivisme, comme Kant, laisse derrière le domaine du connaissable un autre domaine inconnaissable, mais contenant pourtant ou pouvant contenir du réel encore : place libre pour la croyance, pour la religion. Spinoza nie cela, incorpore tout à l'intelligible, forme une infinie synthèse à la fois métaphysique et positive. Il est à la fois le plus *traditionnel* et le plus original. Comment l'hébraïsme aristotélique de Maïmonide (les attributs, simples noms, n'ayant rapport qu'à la raison) conduisait au kantisme.

Spinoza montra l'intotalité et en partie, par cela même, l'invérité comme science même, de la science pure de Descartes.

*
* *

Le transcendantalisme de Kant est en même temps un transcendantisme. A l'invincible relativité de la forme il oppose l'insaisissable absolu d'un « en soi » qui échappe à nos prises et que nous devons subir sans le comprendre dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre pratique. Nous sommes donc condamnés à une position subalterne et à une attitude asservie. Au contraire de l'analyse de Kant, celle de Spinoza est une émancipation. Elle a l'air d'établir la fatalité ; en fait, c'est la liberté qu'elle établit en nous faisant atteindre au fond de nous-mêmes le fond même de l'être et suppri-

mant ainsi par l'intellection parfaite la dépendance intellectuelle
la dépendance morale : suppression de la loi par identification av
la loi. De même elle a l'air d'un idéalisme, d'un transcendantisme
elle est au contraire un pur réalisme expérimental. En morale comm
en théorie, elle ne connaît que ce qui est perçu : Dieu n'est pas po
elle un X non connu, mais affirmé, comme dit Kant, ou simpleme
conçu et démontré vrai par déduction de cette conception; il
une réalité perçue, sentie, intérieure; l'argument ontologique pe
ici sa forme abstraite cartésienne et antérieure.

Tandis que dans Kant les formes de la pensée sont des murailles
qui l'enferment et qui ne lui laissent de prise au delà que pour con-
cevoir l'existence d'un impénétrable maître qui peut-être les a faites
et les maintient, dans Spinoza elles sont les formes mêmes de l'être. Et
ce n'est pas idéalisme : car ce système consiste à concevoir que l'être,
tout l'être est dans les idées ou dans l'esprit, ce qui est faux pour Spi-
noza; car la même nécessité domine, maintient à ses yeux ces deux
faces équivalentes, sous toutes leurs formes, de l'être, la pensée et
son objet qui sont bien deux. Ou bien l'idéalisme consiste à conce-
voir au delà du monde pensé, un monde en soi absolu (Kant). Encore
moins Spinoza est-il cela. Il n'est pas certain qu'il n'y ait d'être que
celui que nous connaissons, mais il est certain que quel que soit cet
être il est déterminé, c'est-à-dire il doit exister pour la pensée, sans
que ce soit pourtant cette pensée qui le détermine. Notre être à nous
(attribut de l'étendue) se trouve être cela : nous ne connaissons pas
la nécessité qui fait qu'il est tel et non autre et non plus; nous ne le
tenons qu'empiriquement, en vertu d'une nécessité absolue, mais
qui ne contient pas d'explication. Nécessité absolue empirique. C'est
comme cela, nécessairement (on le sent); il n'y a pas d'explication :
tel est le mot du spinozisme. Il n'imagine rien, il est aussi peu méta-
physicien que possible ; il nous met en face d'une affirmation absolue
de notre pensée comme en face d'exigences inéluctables, et pour lui
ces exigences sont l'être même.

En même temps, il n'est pas purement intellectuel abstrait, comme
Descartes ou Kant. C'est avec tout son être qu'il perçoit la réalité, et
sa vie, son essence tout entière, en tressaille religieusement.

Le Dieu de Spinoza.

Le Dieu de Spinoza, c'est l'être, la substance, le lien nécessaire des attributs, c'est-à-dire des formes irréductibles de l'être. Ce Dieu domine et comprend même celui de l'idéalisme moral, puisque si nous concevons un tel Dieu, c'est encore parce que c'est là une loi des choses. Le véritable Dieu n'est donc pas dès lors ce qui devient, mais le rapport de ce qui devient sous une forme à ce qui devient sous une autre, la nécessité qui nous entraine à les penser solidairement. Pour lui, cette nécessité est la substance. Mais qu'est-ce que la substance, si, comme nous le dit Spinoza, elle n'est rien en dehors des attributs et n'est que leur unité? Évidemment la nature même de la pensée qui se retrouve la même partout, quel que soit le compartiment de la réalité dans lequel elle se place. Le spinozisme est un réalisme idéaliste pour lequel la pensée atteint réellement le fond de l'être ou plutôt le constitue; elle est à la fois un attribut et la substance, un attribut en tant que sujet pensant, une substance en tant qu'elle subit elle-même, comme objet, sa propre loi qui est de penser l'être comme nécessaire, infini et un. Donc quoique pour Spinoza il n'y ait rien que de la pensée, il n'est pourtant pas idéaliste, parce qu'il admet l'éternelle et irréductible opposition des deux termes, et qu'il fait pivoter le sujet autour de l'objet et n'entend pas que celui-ci vienne de celui-là. Il n'est pas idéaliste parce qu'il est déterministe, c'est-à-dire entendementiste, formaliste, c'est-à-dire exactement en métaphysique ce que Kant est en morale. Pour l'un comme pour l'autre le tout, c'est la forme (pour Kant l'obligation, la bonne volonté); le fond n'est rien; tandis qu'en réalité c'est le fond, la matière, œuvre de la liberté, qui est tout. C'est la nécessité (obligation de Kant, substance-être de Spinoza) qui n'est que l'apparence.

Voir sur Dieu *immédiatement connu*, sans intermédiaire de modes ou de pseudo-attributs, connu comme il peut l'être quand tout cela manque, *c'est-à-dire senti*, le vrai Dieu *vivant* :

Le chap. VIII (De la nature naturante) du *Tract. brev.*, 1re partie;
Le chap. XXII, 2e partie : De la régénération.

*
* *

Pour Spinoza il n'y a pas d'absolu sujet, il n'y a que de l'infini. Il

ne voit pas que l'infini aussi est relatif (l'infini objet, substance comme il dit (sc. P. 15) ou plutôt attribut (L. LXIX; *Cog. met.* chap. I et VI). Il ne le reconnaît que pour l'infini d'imagination (quantité infinie, substance corporelle infinie), *quantitas abstracte sive superficialiter concepta, prout nempe ipsam imaginamur.* Leibniz montre que l'étendue ne peut pas être substance, mais pour Spinoza cela n'est vrai que de l'étendue imaginative. L'étendue conçue, c'est l'étendue idée éternelle, fondement éternel de toutes les idées. Maintenant pourquoi les parties, les modes existent-ils nécessairement? C'est que sans eux, sans les affections, les rapports, il serait impossible d'arriver à la conception de l'attribut substance. Ainsi ce n'est que par les idées des affections du corps que l'âme arrive à connaître son essence; ainsi encore l'âme conserve dans la vie éternelle son rapport à la vie sensible, elle reste l'idée du corps, mode de l'étendue; la nécessité qui lie les deux faces de l'être, infini et fini, et qui est réciproque, qui explique la déduction des modes (création) inintelligible à L. M. (Ep. 69 et 71) auquel Spinoza fait des réponses inintelligibles et provisoires, est au fond cette nécessité psychologique. C'est une nécessité de fait. Spinoza n'en connaît pas d'autre; on ne pourrait atteindre le concept de l'étendue sans les affections, sans les sensations, mais elle n'en est pas moins quelque chose à part, et l'être vrai, substance-attribut, c'est qu'elle seule apparaît à l'esprit comme nécessaire par elle-même; cette nécessité en fait l'éternité, qui n'est pas dans le temps (*Cogit.*, I, 4; II, I).

Lettre XXIX à L. M. — Ni l'étendue substance (infini) ni l'étendue *modes conçus suivant l'existence*, c'est-à-dire dans l'enchaînement causal, ne sont divisibles. L'étendue (id. la durée) n'est divisible que dans le mode conçu suivant l'essence seulement; il peut ainsi, sans perdre son essence, être conçu plus grand ou plus petit ou divisé en parties, tant selon l'étendue que selon la durée; mais alors on a l'étendue abstraite et superficielle telle que nous l'imaginons, non l'étendue substance, telle que l'entendement seul peut la concevoir.

Lettre a M. Gentili.

22 janvier 1884.

Vous ne me demandez pas, je pense, si la doctrine de Spinoza sur les points qui vous arrêtent, est intelligible jusqu'au fond, c'est-à-dire est la vérité (je suis loin de le croire), mais seulement si, dans les

limites où Spinoza l'a conçue, on peut l'accorder avec elle-même. Je crois qu'on le peut. La difficulté que vous y trouvez tient, ce me semble, à ce que vous ne dépouillez pas les termes de Spinoza de tout sens qui ne résulte pas de ses définitions.

Vous dites que dans sa doctrine tout est éternel. Non pas, mais tout est nécessaire, et il y a deux nécessités, celle de l'essence et celle de l'existence. La première seule est éternité ; l'autre n'y a aucun rapport, c'est la nécessité fortuite, contingente des modes, des déterminations singulières et changeantes de la substance, dont l'ensemble seul (mouvement, face constante de l'univers, entendement, etc.) est éternel selon l'existence, ou, pour mieux dire, dure sans fin comme il est sans bornes. Sans doute toutes les essences, même des modes et de leurs affections, sont éternelles, mais à titre de vérités (non de choses existantes), de vérités implicitement contenues dans l'idée éternelle de Dieu, éternel objet de l'entendement et mode éternel comme lui, ou plutôt identique à lui. Les choses correspondantes et par conséquent leurs idées n'existent, n'apparaissent pour disparaître après quelque durée que selon un ordre complétement indépendant de celui des essences, c'est-à-dire de celui selon lequel elles se rapportent aux modes fixes et éternels (perpétuels aussi selon l'existence), et cet ordre du fait est pour nous absolument insaisissable.

Maintenant, quand un mode est réalisé dans cet ordre, c'est-à-dire quand une essence est amenée à l'existence à la fois parce que les autres essences réalisées la déterminent et parce que la substance la pose absolument, cette essence existera par la seule force de sa définition aussi longtemps que la même force dans la totalité des autres essences existantes de même attribut ne l'en empêchera pas, c'est-à-dire ne l'exclura pas logiquement.

Cette force de la définition est tout ce que Spinoza entend par l'effort pour persévérer dans son être ou volonté dans l'âme et appétit dans l'union de l'âme et du corps. Pour lui il n'y a pas de puissance, de dedans ; tout est dehors, étalé et abstrait, tout est objet. Cependant l'âme, dit-il, s'efforce d'imaginer des choses qui augmentent la puissance du corps dont elle est l'idée, et par suite la sienne, et elle éprouve de la joie ou de la tristesse suivant qu'elle réussit ou non. Cet effort n'est-il pas un mouvement de l'être au-dessus de lui-même, une tendance à s'augmenter, à se dépasser? Non, ce n'est que la persistance abstraite, l'inertie, comme nous dirions à présent.

L'être est rivé à lui-même, à son essence ; mais si nous considérons un être de notre double monde, un être comme nous (Spinoza ne distingue pas l'inorganique, l'organique et le pensant), un corps et son idée, qu'est-ce que cet être, cette essence? Une certaine proportion de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (corps), et la formule abstraite, la loi suivant laquelle le mouvement se distribue à l'intérieur de lui-même sans cesser de réaliser sous des formes toujours nouvelles, la même proportion, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même (l'âme). Toute essence dans notre monde d'étendue et de pensée est donc un mouvement d'un certain type (corps) ou la formule de ce type (âme). Toute essence existante est donc cause réelle d'une suite indéfinie d'effets, puisqu'elle est mouvement ou idée de mouvements, c'est-à-dire que dans tout être comme nous une variation de son mouvement essentiel suivra toujours une autre variation, et l'idée de la variation nouvelle, celle de la précédente indéfiniment en vertu de l'inertie (*conatus* ou *vis*, etc.). Mais cet être, ce mode modifié sans fin, appartient à un monde d'autres modes qui le pressent de toutes parts, et lui communiquent des mouvements qu'à son tour il transmet. Ces mouvements peuvent lui être conformes ou contraires, à toutes sortes de degrés. Ainsi si vous donnez l'impulsion au volant d'une machine, si vous en graissez les rouages, ces mouvements extérieurs seront conformes à sa nature ; si vous en heurtez un rouage dans une direction autre que celle dans laquelle il se meut, si vous augmentez le frottement par quelque moyen, ces mouvements lui seront contraires. Les premiers augmenteront sa puissance, c'est-à-dire multiplieront ses effets, les seconds les diminueront et pourront même les supprimer en brisant la machine. En d'autres termes, les premiers sortiront de la machine transformés selon sa formule propre ; et leurs effets, étant intelligibles par cette formule, seront réputés action de la machine, tandis que les autres, contraires à cette formule, auront des effets qui ne seront pas intelligibles par elle, et que la machine alors sera réputée avoir pâti dans la mesure même où son action aura diminué. Il ne faut donc pas confondre l'essence du mode, qui est abstraite et dure immuable à travers ses affections diverses et inégales jusqu'à ce qu'elle disparaisse brusquement de l'existence, vaincue par les autres, avec les actions qui en découlent, plus ou moins favorisées ou gênées par le système fortuit, contingent, des circonstances au milieu desquelles elles se développent et par lesquelles elles existent comme aussi

elles seront détruites à la fin avec l'existence même de l'essence dont elles procèdent. Ces actions constituent la puissance actuelle du monde. L'essence de ce mode, tant qu'elle existe (*conatus, vis....*), produit donc des effets en lui et hors de lui, par suite on peut dire que le *conatus* (l'inertie) suivant les circonstances développe autant qu'il peut la puissance de l'être, mais il ne faut pas dire — et Spinoza ne dit jamais — que le mode tend, *conatur*, à augmenter son être ou sa puissance; l'augmentation de son action peut résulter du *conatus*, rien de plus. Donc point de finalité, puisqu'il n'y a pas de bien poursuivi, et que ce que nous nommons le bien est simplement l'effet non pas cherché mais obtenu par le concours du *conatus* et des actions que l'être subit de la part des autres. Mais ne poursuivons-nous pas réellement des fins? non, cela est impossible : comment l'être sortirait-il de son essence? Ces fins qu'il nous semble poursuivre ne sont que nos idées actuelles en tant que d'autres idées vont en sortir si les circonstances, dans leur cours fortuit, le leur permettent; car ces idées sortent les unes des autres ou plutôt se succèdent selon la même nécessité que les affections qui en sont les objets. Cette nécessité est mécanisme dans le corps; dans l'âme elle est imagination (habitude), mais elle peut aussi être autre chose, implication, dépendance intelligible. Réaliser en elle, cette dernière nécessité, en la superposant à l'autre, c'est le véritable bien de l'âme, mais ce bien même, est-ce un bien poursuivi en dehors de l'essence, la fin purement idéale d'une tendance indéterminée? Non, c'est l'essence de l'âme se réalisant, c'est-à-dire s'entendant parfaitement elle-même dans sa dépendance de Dieu ou plutôt c'est Dieu s'entendant partiellement en elle, dans l'exercice absolu et l'union réalisée de ses deux causalités....

*
* *

Spinoza rationalise le christianisme, rationalisation lui-même du judaïsme.

Jésus, saint Paul, Spinoza.

Saint Paul rationalise la régénération : il fait la théorie de cet état de l'âme qui la soustrait au péché. Cet état est une foi, c'est-à-dire un état intellectuel qui supprime matériellement la faculté de faillir. Il y a cette théorie dans Spinoza; mais il ne reste pas à saint Paul; tout en maintenant sa conquête, il la rattache à Jésus, il revient à Jésus, à une intuition directe ou sentiment : à la foi il réunit l'amour

comme inséparable, et c'est l'amour qui fait le miracle, et c'est de lui que tout part (voir 1er dialogue : *amor quaerens intellectum*). Spinoza, quoiqu'il fasse la théorie de la théorie (de saint Paul), revient à la nature, à l'immanence et immédiatité, c'est-à-dire à la religion. Saint Paul ne connaît le salut qu'à travers Jésus. Spinoza le connaît en lui-même.

Le sentiment, c'est l'omniprésence de l'idée dans l'action, c'est cette extrême mobilité de l'âme qui fait qu'elle peut monter et descendre sans cesse, se tourner presque simultanément vers le divin et vers l'humain, ne jamais se laisser entraîner et renoncer au perpétuel contrôle du tout sur la partie. L'entraînement d'une idée, d'une foi, n'est que le substitut imparfait du sentiment, qui est la forme supérieure de l'intelligence : la vraie bonté, toujours douce et maîtresse d'elle-même, est inséparable de la plus haute forme d'intelligence servie par de belles facultés secondaires, ses instruments mécaniques, naturels. Cette harmonie, cette perfection qui fait les âmes purement religieuses et leur victorieux attrait se trouve dans Jésus et dans Spinoza, on peut dire aussi dans Socrate : ils sont surtout des âmes. Les Paul, les Augustin, les Luther sont surtout des esprits. Pascal, qui n'a pu s'élever jusqu'à cet idéal, l'a du moins senti, et son tourment est venu de ce qu'il n'a pu l'atteindre.

* * *

Spinoza est contre la volonté, contre la force de l'éducation mécanique, de la discipline (Descartes), pour l'entraînement, mais purement rationnel, abstrait, non imaginatif et sentimental : contre Descartes d'une part, contre Platon de l'autre (imagination) et contre la religion (sentiment). Différence entre l'imagination et le sentiment (Th. Gautier, Musset). Voir ch. IV du *Théologico-Politicus*, début.

Sur la conclusion de Pollock.

Si Spinoza n'a été [compris] par personne tout entier, cela tient à l'extrême condensation et puissance synthétique de sa pensée, puissance que ne peuvent égaler la plupart des esprits qui l'abordent. Cette puissance consiste dans le pouvoir de percevoir dans un seul acte le rapport d'un nombre le plus grand possible de pensées. En développant cette synthèse, perçue dans un acte supérieur d'imagination (de même en tout, en musique par exemple, la puissance de

l'esprit se mesure à l'étendue que peut prendre cette synthèse, et il se peut que la rapidité plus ou moins grande de la pensée n'ait pas d'autre cause et se ramène ainsi à la force d'étendue de l'imagination), un Spinoza conserve à travers son exposition analytique le sentiment de la synthèse totale, le lecteur ordinaire non. Il ne voit dans Spinoza que des idées, c'est-à-dire des vues, des hypothèses, non le système, c'est-à-dire ce qui fait aux yeux du maître la vérité de l'idée; ou il croit l'apercevoir, mais ce qu'il voit n'est qu'une amplification, sans mesure ou plutôt un isolement d'une partie du système. C'est là ce qu'il rejette comme absolu. Les systèmes ne sont tels, absolus, que vus dans une de leurs parties que l'on prend pour le tout; en un mot, c'est dans les *idées* dont parle Pollock, telles qu'elles envahissent *tout entier* un esprit inférieur, que loge l'esprit de système, non dans les grands esprits systématiques qui les mettent à leur place dans l'ensemble où elles se concilient, en se limitant et s'enfermant dans leurs vraies proportions. C'est faute de puissance systématique qu'un esprit est absolu : l'[esprit de] système, c'est-à-dire la puissance en étendue profonde (l'étendue) de l'esprit est le meilleur préservatif de l'esprit d'absolu. Les absolus, ce sont les sectateurs des *idées* non des idées, ce sont ceux qui cherchent dans Spinoza le matérialisme ou l'athéisme ou le panthéisme, comme si aucune de ces choses pouvait s'y trouver. M. Pollock a raison de dire qu'il n'y a pas de système en ce sens dans Spinoza. Ces prétendus systèmes ne sont que les abstractions par lesquelles les disciples ont perçu et nommé les êtres vivants, concrets, compliqués, insaisissables à eux dans leur ensemble, qu'étaient les philosophies des maîtres. Chez ceux-ci, il n'y a pas de système (*ens rationis, universum*) au sens vulgaire, et répondant à la nomenclature vulgaire, désignation artificielle. Il n'y a que des philosophies ou plutôt des philosophes (voir *Logique de Kant*).

Ce sont les Cousin qui parlent de systèmes et nomment leur système (?) et la foule des gens qui ne connaissent des systèmes que les noms, par les journaux.

III

Critique du spinozisme.

Suivant Saisset, c'est l'idée de la personnalité qui seule peut sauver le monde moderne, qui seule est une force morale. Cette idée

est au contraire le dissolvant par excellence; et c'est l'idée spinoziste [qui est une force morale], l'idée de la science intégrale, poussée jusqu'à l'absolu et permettant à l'âme entière de se faire un point d'appui et un levier dans l'idée et dans le sentiment de l'unité intégrale, c'est-à-dire d'une religion scientifique.

Dualisme de Spinoza.

Trop peu moniste encore. Il n'y a pas parallélisme, mais dépendance; unité (idéalisme faisant physique représentation du moral).

Spinoza a tort d'isoler l'*imagination* de l'entendement.

On doit reprocher à Spinoza d'avoir trop séparé Dieu de la nature, de n'avoir pas assez divinisé les modes, œuvres de l'*imagination*. La vie n'est pas dans les pures idées, éléments abstraits conçus comme éternels des sentiments, mais dans ces sentiments mêmes. La vraie théorie n'est pas celle de la vie de l'élite, que fait Spinoza, mais celle de la vie de tout le monde, celle non plus de l'idée éternelle venue d'en haut, dont la connaissance est identique avec la grâce, c'est celle des avatars successifs de l'idée venue d'en bas, des sentiments, idées provisoires, auxquels la foi-obéissance que Spinoza déclare ne pas comprendre, s'attache, et qui fait que l'humanité, sans se sauver dans les individus, se sauve dans l'ensemble.

La connaissance n'en peut être qu'empirique.

C'est là la vraie cause immanente.

Il y a une théorie de l'imagination qui manque dans Spinoza.

*
* *

Les deux prises qu'offre Spinoza lui-même sur son système sont : 1° l'aveu formel (chap. xv du *Theolog.-Polit.*, note 27 et chap. iv) que la raison ne peut pas démontrer la *suffisance* de la religion pour faire son salut, c'est-à-dire qu'*on peut* faire son salut, atteindre la béatitude sans être arrivé à rectifier son entendement. Il s'ensuit qu'entendre n'est pas l'acte principal de l'esprit, ou qu'il y a quelque autre manière d'entendre encore supérieure à celle qu'il comprend comme la vraie, et dont la forme est la nécessité (= éternité).

Pourquoi la religion (foi) ou la perpétuelle vertu sans entendement rendent-elles l'homme heureux, comme la droite raison? C'est peut-être que la droite raison (scientifique) n'est qu'un moyen pour quelque chose de plus élevé, qu'elle donne, mais qui peut être obtenu

autrement, directement, tout comme la connaissance rationnelle peut être atteinte sans passer par l'expérience, quoique l'expérience en soit la voie naturelle. Le dédain que Spinoza professe pour la connaissance sensible, il est certain que l'homme de morale et de religion le professe pour la connaissance pure. Il est certain aussi qu'il y a deux manières d'obtenir la vertu, directement, naturellement, ou intellectuellement, comme terme et fleur d'une vie vouée à la connaissance (vertu du penseur).

Laquelle est naturelle? N'est-ce pas celle qui n'est pas rationnelle, la vertu d'imagination, d'entraînement? Spinoza la déclare nécessaire, mais dans l'intérieur de l'individu. Pourquoi pas d'individu, de mode à mode, c'est-à-dire imaginatif?

Alors l'imagination aurait un rôle rationnel; ses conceptions, dont Spinoza ne fait pas la théorie comme étant sans valeur par elles-mêmes, en auraient une, auraient un principe présidant à leur construction dans chaque individu, le principe moral de l'accord désirable de tous les modes (beauté). Dans l'imagination se trouverait donc cet intérêt qui nous fait sortir de nous-même, qui nous émancipe de l'objet extérieur, de l'être, c'est-à-dire de l'égoïsme. Αγαθος ην. De là la création (passage des attributs aux modes).

Manque absolu d'une théorie de la perception et de la sensation dans Spinoza.

Spinoza supprime ou plutôt néglige la vraie existence, imaginative. C'est le mysticisme *sémitique*, *abstrait*. Là est son point de jonction avec Descartes, le rapport du judaïsme avec la science (voir la brochure de Darmesteter, race iconoclaste, anti-esthétique, *moderne*, anti-grecque et anti-aryenne).

2° La deuxième prise que Spinoza nous donne est sur cette question de la lettre LXXI à L.M.

*
* *

Immoralité de Spinoza. Il contient bien toute la matière de la vie morale, mais il y manque l'idée morale même, l'obligation. Spinoza propose un modèle de la nature humaine (voir fin de la préface de la IV° partie), mais entièrement facultatif. La vie morale et définitive dans son système n'est qu'une dépendance toute relative à nous.

*
* *

Pour Spinoza le sage seul *jouit* de l'éternité, c'est-à-dire du

sentiment de la nécessité de son être, de sa dépendance avec Dieu et le monde. La question est de savoir : 1° s'il n'y a pas de degrés dans ce sentiment : ainsi l'homme de science a bien aussi le sentiment de son union nécessaire avec le monde dans son ensemble et surtout dans quelques-unes de ses parties, ce par quoi Spinoza mesure la connaissance de Dieu. De même le méditatif, le poète a quelque connaissance et surtout le sentiment (*sentit experiturque*, Sc. de 23, V) de sa société avec le monde et la loi nécessaire. Spinoza ne reconnaît pas que tout le monde soit *conscius sui, Dei, mundi*, mais seulement que tout le monde *sentit experiturque*. La question est précisément de savoir si 2° ce sentiment ne vaut pas la connaissance et si la connaissance n'en est pas un simple mode et une traduction. En ce cas l'âme religieuse et morale par obéissance serait, comme le cœur nous le dit, aussi bien que l'âme philosophe, admise à l'immortalité, puisqu'elle a aussi bien qu'elle le sentiment de sa dépendance. Spinoza n'a connu qu'une des formes possibles de la vraie vie, mais celle-là il l'a connue dans sa vérité, car il a compris qu'en elle, c'est-à-dire dans la vie intellectuelle même, c'est le sentiment qui est la force motrice; il a fait de la raison une religion, il a même admis sans le comprendre, qu'il y en avait d'autres possibles que celle-là, et il n'est pas douteux que s'il avait été dans l'une de ces autres, il eût pensé aussi être conscient de son salut quoique peut-être par le secours de moyens artificiels, mais ces moyens il les eût acceptés. Il est vrai qu'il n'eût plus été Spinoza alors, mais il n'en eût pas moins cru être en relation avec la vérité absolue. Contre Cousin qui dit (cours de 1829) que dans Descartes on rencontre Dieu partout et qu'il supprime l'homme (confusion de la volonté et du désir) et réduit le monde à peu de chose, — par un paralogisme et un anachronisme, certitude seulement indirecte de l'existence extérieure, et venant après l'autre, à la suite d'un raisonnement [ce qui est faux, Cousin prend un artifice de méthode pour une description de fait], — et ajoute dans sa deuxième édition (His. de la philosophie ou dans les Fragments?) que cette absorption de l'homme en Dieu était le fait du XVIIe siècle tout entier. Descartes et la science nouvelle dans ce siècle de mathématiciens n'avaient bien qu'une foi, qu'une religion tout abstraite, le culte du *démontré*, du *clair*, et Spinoza est bien en ce sens fils de Descartes ou plutôt de son siècle, et si nous rencontrons l'idée de Dieu partout chez Descartes, comme le dit Cousin, c'est uniquement parce qu'elle

est pour lui l'idée claire par-dessus toutes et qui peut seule donner aux autres la plus grande clarté où elles puissent atteindre. On peut dire que rien n'est moins religieux que Descartes (voir sa Théorie des passions, pur mécanisme, et celle de la Volonté *libre*, quoi qu'en dise Cousin) et ce qu'il y a de non religieux dans Spinoza, on pourrait dire qu'il vient de lui.

Intelligence et moralité.

Nulle proportion entre l'une et l'autre (si on prend l'intelligence au sens quantitatif). Heureux les simples! Le sentiment moral peut exister à un bien plus haut degré chez tel ignorant que chez tel grand de l'esprit. On peut dire qu'il est de l'intelligence encore, de l'intelligence qualitative, qui évalue et ne mesure plus. Cette traduction est même la plus large, celle qui permet d'embrasser les formes inférieures, les approximations intellectuelles et esthétiques de la vie morale. Spinoza ne l'entend pas ainsi : il pense au sens étroit que la moralité, ou comme il l'appelle, la liberté et la béatitude, consistent dans l'intellection suprême, celle par laquelle nous comprenons une fois pour toutes et absolument le rapport d'union étroit et nécessaire où nous sommes avec le tout considéré dans son lien intérieur. Cet état ne comporte pas de degrés, on est ou on n'est pas dans la vie morale, dans la vie divine, et il est impossible de l'atteindre par un progrès continu, en partant d'en bas, en prenant sa vie et le monde par le détail. Ni les passions ne peuvent être vaincues successivement et les unes par les autres, ni le progrès de la connaissance du monde, le progrès de la science et aussi de l'expérience sociale ne peuvent augmenter directement la moralité humaine. Cette moralité, il ne faut pas la confondre avec l'idéal moral, c'est-à-dire avec la conscience morale empirique, qui n'est rien aux yeux de Spinoza, puisque ce n'est pas d'elle que vient le salut, c'est-à-dire la force de lui obéir. C'est là le point délicat sur lequel doit porter la critique de sa doctrine. Est-il vrai que la culture non pas intellectuelle pure, mais imaginative et esthétique, soit sans action sur la moralité? Platon représente l'opinion contraire.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS SPINOZ

(1). La substance est antérieure en nature à ses affections.

(2). Deux substances à attributs différents n'ont rien de commun

(3). Des choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être cause l'une de l'autre.

(4). Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent soit par la diversité des attributs de leurs substances, soit par la diversité de leurs affections.

(5). Dans la nature (réalité) il ne peut pas y avoir deux ou plusieurs substances de même attribut.

(6). Une substance ne peut être produite par une autre substance (corollaire : ni par quoi que ce soit).

(7). Il appartient à la nature de la substance d'exister.

(8). Toute substance est nécessairement infinie [sans quoi il y aurait deux substances de même attribut]. Scolie 1: en effet l'infini est l'affirmation absolue. Scolie 2 : il devrait être un axiome; car les modes peuvent, sans exister, être conçus, non la substance, qui est en elle-même et conçue par elle-même (Malebranche pur). De ce que son existence est aussi bien une vérité éternelle que son essence suit la démonstration directe de l'unité de la substance de même attribut. En effet, une définition ne pose pas un nombre déterminé d'individus, et l'existence de la substance résulte de sa définition ; donc elle ne comprend pas un nombre déterminé d'individus ; c'est-à-dire qu'elle est unique avec un seul attribut [proposition très péniblement et longuement démontrée, car qu'il n'y ait absolument qu'une subtance, Spinoza ne le démontre qu'en passant par la substance infinie, Dieu].

(9). Plus une substance a de réalité ou d'être, plus elle a d'attributs. [Évident, dit-il, par la définition 4.]

(10). Chaque attribut d'une même substance doit être conçu par soi. — Scolie qui conclut de là qu'il ne faut pas conclure de la diversité des attributs à la pluralité des substances, et rejeter la possibi-

lité des substances à plusieurs attributs ; en un mot qui justifie la définition 6 de Dieu.

Cf. Scolie 1 de P. 8 : quum infinitum sit absoluta affirmatio existentiæ alicujus naturæ.... Cf. la définition 8 : Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur. Cf. définition 7 : Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.

Ainsi Spinoza objective simplement ses affirmations absolues de même qu'il réalise les formes (substance, étendue) et les considère comme le véritable réel d'où le divers vient. Il y a deux manières de percevoir l'unité : la concevoir (abstraction vide au fond, schématique, subjective, égoïste), ou la sentir avant toute représentation. C'est ce sentiment de la co-existence du divers non mathématique qui est vraiment inventeur, et aussi objectivement désintéressé.

(II). Par la définition 6, Spinoza définit Dieu : per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit.

Son existence.

1re preuve. — S'il n'existe pas, par ax. 7 son essence ne comprend pas l'existence, ce qui est absurde par P. 7 [parce que Dieu est une substance].

Ainsi Spinoza ne prouve pas ici l'existence de Dieu, mais l'existence de la substance. Ce n'est qu'une répétition de la P. 7, ou plutôt il passe ici du genre à l'espèce, de la substance en général à la substance absolument infinie, laquelle il a établi par P. 9 et 10 et surtout dans le scolie de P. 10 être équivalente à l'idée de substance constans infinitis attributis et n'impliquer pas contradiction, en quoi il ne fait que justifier sa définition 6 de Dieu.

2me preuve. — Dieu existe nécessairement s'il n'y a aucune cause qui l'empêche d'exister. [Quand une chose existe ou n'existe pas, il faut qu'il y ait, dit Spinoza, une cause qui la fasse exister ou l'en empêche. Cette cause peut être en elle ou en dehors : en elle c'est la contradiction (cercle triangulaire), en dehors c'est l'ordre de la nature (pour les modes seulement). Cause intérieure ou extérieure dans le cas de l'existence de Dieu. Extérieure, non, car elle devrait être de même nature (sans quoi nulle action possible) et alors Dieu

existerait ; ni intérieure, car l'être absolument infini et souverainement parfait ne peut évidemment impliquer contradiction.

C'est la même preuve que la première, sauf que dans celle-là Spinoza dit : Dieu existe nécessairement, car il est substance, et dans celle-ci : Dieu existe nécessairement, car il n'y a rien qui puisse l'ôter, vu qu'étant infini il ne peut être contradictoire. Dans la première preuve Spinoza sous-entend l'infinité et se fonde sur la substance ; ici il fait l'inverse, mais dans les deux cas le principe de l'argument est le même : *j'ai l'idée claire et distincte, non contradictoire, d'une substance absolument infinie* (donc elle existe nécessairement, car il est de l'essence de ce qui est conçu par soi (substance), d'exister). Plus simplement : *je conçois clairement et par soi un absolu infini ;* donc il existe nécessairement, car cela seul peut ne pas exister étant conçu, qui n'est pas conçu par soi.

— En un mot : nous concevons un en soi infini : rien ne peut le poser ni l'ôter, donc il se pose lui-même nécessairement.

— Ce qui revient à :

Le fini n'est concevable que par l'infini et l'en autre chose que par l'en soi ; donc l'en soi infini existe par soi, est cause de soi, car la cause n'est rien que ce qui explique, et l'en soi infini s'explique par soi et rien d'autre ne peut ni l'expliquer ni l'empêcher de s'expliquer.

Tout l'argument est dans cette phrase du sc. 2 de P. 8 : « Mais la vérité des substances en dehors de l'entendement n'est pas ailleurs qu'en elles-mêmes, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes. Si donc quelqu'un disait qu'il a une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie d'une substance, et que cependant il doute si une telle substance existe, ce serait vraiment comme s'il disait qu'il a une idée vraie, mais que néanmoins il doute si elle est vraie : un peu d'attention rend la chose évidente. »

3me *preuve.* — Il existe des choses finies (nous par exemple). Or elles sont substances ou dans une substance, c'est-à-dire qu'elles existent soit par elles-mêmes nécessairement, soit par autre chose qui existe par soi-même nécessairement ; de toute manière, il y a donc du nécessaire, qui sera le fini ou l'infini. Si c'est le fini il aura plus de puissance, c'est-à-dire dans la langue de Spinoza, plus de réalité, que l'être absolument infini dont nous avons l'idée claire et distincte, et cela est absurde. [Autrement dit nous avons l'idée claire et distincte de l'être absolument infini : il s'agit de

savoir si cette idée est celle d'un mode, *pouvant ne pas exister*, ou celle d'une substance, qui ne le peut pas, c'est-à-dire qui existe nécessairement ; mais (voir le sc. de P. 8, tout le 1er tiers) si elle est celle d'un mode, nous concevons ce mode par une substance, soit finie, soit absolument infinie. Dans le dernier cas la démonstration est faite ; dans le premier l'absolument infini est conçu par le fini, le plus par le moins, ce qui est absurde, car alors le moins deviendrait le plus.]

[En un mot l'absolument infini est conçu et aussi le fini ; ils ne peuvent l'être que comme reposant sur une substance ou étant cette substance ; si c'est l'absolument infini qui est la substance, il existe nécessairement ; dans l'autre cas il pourrait ne pas exister, mais alors même il n'en serait pas moins conçu et par le fini, ce qui est absurde.]

[Plus brièvement encore : le fini et l'infini sont conçus : lequel, contingent, par l'autre, nécessaire ? il serait absurde que ce fût l'infini : il est donc substance.]

Résumé des trois preuves — : les deux premières établissent que nous concevons un en soi infini et que comme tel rien ne peut le poser (1re) ni l'ôter (2me). La troisième s'en tient à la première proposition et au lieu de l'avancer en la formant librement par le rapprochement de l'idée d'infini et de celle de substaece, elle la prouve en partant de l'idée d'infini, et en montrant qu'il faut un en soi et qu'il est absurde de supposer que cet en soi existant par soi ne soit pas cet infini, mais le fini (lequel a posteriori est admis exister).

Les principes communs de toutes ces preuves sont donc : 1° que nous concevons l'absolument infini clairement et distinctement ; 2° que tout ce qui est conçu, existant ou non, l'est par une substance qui existe, et nécessairement, par elle-même.

Ainsi Spinoza n'a pas à démontrer que le réalisme est le vrai, il le présuppose. Qu'il y ait de la substance, c'est ce qui est certain, par le fait seul qu'il y a de la pensée ; il s'agit seulement de savoir ce qu'est cette substance, de prouver qu'elle est absolument infinie, que ce n'est pas le fini qui est en soi et par soi.

Dans le scolie de P. 11, Spinoza déclare que s'il a démontré en dernier lieu l'existence de Dieu a posteriori ce n'est pas qu'on ne pût donner cette même preuve par la puissance d'exister également a priori comme les premières, mais seulement pour en faciliter l'intelligence.

En effet les êtres tiennent d'eux-mêmes d'autant plus de forces qu'ils ont plus de réalité, par conséquent d'autant plus de puissance d'exister : donc l'être absolument infini existe absolument. On fera peut-être difficulté de l'admettre en remarquant que les choses ont d'autant plus de peine à exister et à se maintenir qu'elles sont plus compliquées, ce qui paraît établir que les choses ont d'autant moins de puissance d'exister qu'elles ont plus d'essence ; mais ceci n'est vrai que des choses dont l'existence dépend de causes extérieures, tandis que dans notre preuve il n'est question que des substances, qui sont causes d'elles-mêmes, existant par leur essence. La perfection ici ne supprime pas l'existence, mais la pose : c'est l'imperfection seule qu'une essence substantielle contient qui peut faire douter de son existence.

Cette quatrième preuve, ou forme *a priori* de la troisième (par suppression de la comparaison avec le fini admis *a posteriori* exister), n'est que le principe de la troisième, et par suite des deux premières, mis en relief. Ce principe c'est l'équation de l'essence substantielle (non modale) à l'existence par soi ou à la puissance infinie, c'est-à-dire absolue, pure et simple, d'exister. Par suite l'infinité absolue de l'essence est identifiée à celle de la puissance d'exister, et celle-ci à l'existence absolue. « C'est pourquoi l'être absolument infini, ou Dieu, tient de lui-même une puissance d'exister absolument infinie, et par suite existe absolument. »

Ainsi substance ou essence en soi = (par 7) essence par soi, ou puissance d'exister, ou existence substantielle, par soi.

Et d'autre part essence en soi absolument infinie = puissance d'exister absolument infinie = existence absolue.

Ainsi essence en soi = existence par soi, et infini = absolu, infini se disant de l'essence (en soi) et absolu de l'existence ; l'absolue existence n'est que l'existence sans condition, c'est-à-dire par soi, n'y ayant rien en dehors d'elle.

Le défaut de la troisième preuve consiste en ce qu'elle établit une comparaison entre le fini et l'infini, et laisserait supposer que pour les êtres finis aussi la puissance d'exister est adéquate à l'essence, à la perfection que contient leur essence, ce que Spinoza nie formellement dans le scolie, où il ne reconnaît aux choses qui dépendent des causes extérieures *aucune* puissance d'exister.

Ce défaut se retrouve même dans la quatrième où Spinoza établit la comparaison non pas explicitement, extérieurement, avec le fini

existant, modal, mais intérieurement, implicitement, avec un fini qui serait essence en soi, substance : « contra quidquid substantia perfectionis habet, etc. »

En réalité Spinoza identifie l'idée de fini à celle de mode, et celle d'absolument infini à celle de substance : voilà ce qu'il aurait dû mettre en vue dès le principe. L'être par soi ou par essence, la substance, c'est l'être absolument infini, et cette infinité ne fait pas qu'elle existe par soi infiniment, mais absolument, sans degré, car il n'y a pas là de degré possible : l'infinité, c'est l'absence de détermination modale, l'existence substantielle et par soi, toute pure.

A tous ses degrés l'infinité a, pour Spinoza, ce sens, non selon la quantité, mais selon la relation : l'infinité dans un genre, c'est-à-dire dans un attribut, c'est pour lui l'indétermination dans l'intérieur de cet attribut, c'est-à-dire l'attribut même excepté.

Ainsi les propositions 9 et 10 : (plus chaque chose a de réalité ou d'être et plus elle possède d'attributs; et : chaque attribut d'une même substance doit être conçu par soi) et le scolie de la dernière par lequel est conclue la légitimité de la définition de Dieu sont propres à entretenir la confusion entre le sens ordinaire du mot *infini* et le sens spinozien : car Spinoza a l'air d'y considérer l'infinité comme une grandeur numérique (quo plura attributa...), et cependant en d'autres endroits il écarte nettement cette idée que l'infini est un nombre. Cette tentative vers l'infini quantitatif paraît contredire l'explication qui précède, celle de ramener l'infini à l'indéterminé. La contradiction n'est qu'apparente ou plutôt ici comme dans le scolie de P. 11, les expressions de Spinoza peuvent être rectifiées, et dans le même sens. Ces attributs infinis (il ne dit pas en nombre) qui constituent l'infinité de la substance, c'est l'indétermination dans la prédicabilité, ou la prédicabilité indéterminée, c'est-à-dire le fait que cette capacité de s'exprimer en attributs est absolue dans la substance, qu'elle n'est déterminée par rien, qu'aucune pensée particulière, aucune expérience, ne saurait la définir, la circonscrire.

La substance est donc pour Spinoza infinie à deux titres qu'il n'a pas distingués, l'un négatif, l'autre positif. Elle est infinie : cela veut dire d'abord qu'en elle-même elle échappe, comme placée au delà, à toute détermination modale, c'est-à-dire à toute limitation. C'est ce qu'exprime la prop. 1 : Substantia prior est natura suis affectionibus : ce ne sont pas ses modifications qui la font être.

Cependant la substance a une puissance absolue, c'est-à-dire non

modale, de s'exprimer en attributs, c'est-à-dire que son indétermination n'est pas négative, abstraite, mais positive, qu'elle est une réalité absolue, inépuisable, qu'elle est la prédicabilité absolue.

C'est le second sens auquel la substance est infinie. Nous verrons tout à l'heure qu'elle l'est encore à un troisième : au sens de l'absolue modificabilité.

Ainsi chacun des degrés de son abstraction, modificabilité absolue, prédicabilité absolue, substantialité pure ou absolue, Spinoza le caractérise, en le descendant, par le terme d'infini auquel il fait toujours signifier la même chose, savoir qu'il est absolu, qu'il ne relève de rien que de lui-même, exprimant une propriété de l'être qui ne saurait être expliquée par autre chose, par le dehors.

Autrement dit, chacun des degrés de son abstraction a évidemment pour nous sa base empirique dans le précédent ou inférieur; celui-ci est pour nous la condition, au moins subjective, de celui-là. Spinoza se plaçant au point de vue opposé, dans l'être en soi, par soi, et pur, selon lui condition première de la pensée et de tout objet de la pensée ou de toute réalité, *ce qui est équivalent à ses yeux*, partant de la liaison absolue de l'être en soi et par soi avec la pensée, est obligé d'expliquer chacun des degrés inférieurs comme une manifestation ou réalisation absolue du supérieur, absolument indépendante du plus inférieur. C'est ce que signifie le terme d'infini. *Il* traduit simplement le caractère déductif du système, sa répudiation de tout empirisme en dépit de l'admission de toute l'expérience. Il démarque pour ainsi dire cette origine et exprime la pensée de Spinoza supprimant les limites empiriques, accidentelles du fait, lui retirant en un mot son caractère empirique et y voyant une nécessité ou réalité absolue. C'est la déclaration du caractère absolu du fait en dépit de son origine au point de vue subjectif. Cela est vrai même du fait proprement dit ou mode, dont la nature est d'être déterminé, conditionné par un autre mode; car il faut distinguer entre sa nature absolue comme manifestation de la modificabilité absolue (= infinie) et sa nature relative ou particulière, autrement dit quantitative, par laquelle il est partie circonscrite du tout modal de l'attribut. Le tout modal est donc infini en deux sens, au sens établi plus haut, d'absolu, et au sens quantitatif, numérique. L'attribut possède la modificabilité absolue : tout mode l'exprime, et comme tel a une essence *infinie*, est inhérent à la substance. En outre cette modificabilité s'exprime en un nombre indéfini, inassignable, de modes solidaires,

dépendant les uns des autres et tout mode à ce point de vue est fini.

Ce quatrième sens du terme infini paraît correspondre pour le mode à ce qu'est le deuxième pour l'attribut; mais il y a un abîme et c'est vraiment ici que l'infinité numérique, c'est-à-dire l'indéfini, commence. En effet les *infinita attributa* sont inempiriques et insolidaires; on ne saurait les compter et ils ne composent pas un tout. Chacun d'eux est un monde à part qui n'est uni aux autres que par le lien de son inadéquation à la nature pure de la substance, lien qui n'a rien de quantitatif, de numérique.

Pour parler strictement, le quatrième sens du terme infini n'appartient pas au même genre que les trois premiers. Ceux-ci n'étaient que des modes du sens d'absolu, tandis qu'il signifie la détermination, la circonscription indéfiniment continuée. Les premiers s'appliquent à la substance ; il ne s'applique qu'au *tout modal* de l'attribut.

Comme il a été dit au début Spinoza ne sépare pas le premier sens du second, l'infinité de la pure substance, en tant que telle, de la prédicabilité absolue. Dans la preuve par la puissance d'exister, sous sa double forme, l'identification est frappante : c'est l'infinité au premier sens, de puissance absolue d'exister, ou d'existence absolue, qui en est le vrai fondement; mais l'autre infinité, la prédicabilité absolue, est considérée au fond par Spinoza comme l'équivalent, la simple et stricte traduction de l'existence par soi ou absolue, quoiqu'il pense progresser en passant de la première (établie dans P. 7) à la deuxième (établie dans P. 11). Par suite dans la troisième preuve sous ses deux formes, il est naturel qu'il prétende retrouver l'infinité 1 dans l'infinité 2 qu'il considère comme en étant l'élément. L'apparence paralogique vient de ce qu'il semble y avoir dans l'infinité 2 à la fois plus et moins que dans 1, plus, savoir l'infinité quantitative, moins, savoir l'existence absolue. En réalité il n'y a ni plus ni moins, mais la même chose; il n'y a de part et d'autre que l'absolue existence, mais sous deux points de vue différents, que Spinoza considère comme inséparables et également légitimes, l'absoluité pure et l'absolue prédicabilité : c'est-à-dire qu'il est également certain pour lui qu'il y a un en soi et par soi indépendant de toute détermination modale, et qu'étant réel ce par soi n'est pas un indéterminé, mais au contraire un qualifié absolu; ces deux notions : absolu ou absolument existant, et absolument qualifié, sont pour lui au fond adéquates l'une à l'autre; mais il a dans la forme, dans l'expression, le tort de laisser croire et même de se laisser croire

que les deux notions ne se recouvrent pas et que de l'une à l'autre la progression existe. Comme toujours l'intuition chez lui est infaillible; mais il se donne, dans la déduction, l'apparence de se tromper, et cela parce qu'il ne se fait pas, malgré la justice qu'il rend à l'intuition, une idée suffisamment critique de ce que peut en réalité la déduction, et de sa nature (ce qu'établissent les lettres à Tschirnaus). L'analyse critique n'est pas encore chez lui poussée assez loin, bien qu'il ait une intuition critique singulièrement puissante.

Par cette explication on se rend compte non seulement de l'apparence paralogique de la troisième preuve, mais encore de la lacune que l'on remarque entre P. 7 et P. 11 dans le passage de la substance à la substance infinie. Ici comme souvent Spinoza a raison dans le fond, tort dans la forme, ou plutôt si sa pensée est exacte, l'expression qu'il en donne n'est pas irréprochable.

Un critique de Spinoza dit : Troisième preuve : « Si Dieu n'existe pas, les êtres finis qui existent auront plus de puissance que l'être infini ». Oui, si jamais l'existence d'un être, quel qu'il soit, pouvait être rapportée à la puissance de cet être. Mais comment une puissance non encore existante, c'est-à-dire un simple possible, pourrait-elle être la cause du réel?

C'est là un véritable contresens sur la langue et la pensée de Spinoza. Le principe de sa philosophie est principalement la négation d'une puissance placée au delà de l'être et dont il sortirait. Il n'y a pour lui que l'être, et l'être nécessaire ou en soi est le fond de l'autre. Point de puissance au sens ordinaire, une seule puissance d'exister, absolue, sans degré, comme il l'explique dans le Sc. de P. 11, celle de l'être absolument infini, ou substance, et elle est identique à l'existence absolue, loin d'être antérieure à l'existence. Spinoza nie la puissance dans les modes et ne l'admet dans la substance qu'au sens d'existence nécessaire. La critique ne vaut donc que contre les mots, non contre l'idée, qu'elle méconnaît. Ce qui l'occasionne c'est que Spinoza conserve et emploie certains mots qui n'ont plus pour lui en permanence leur sens ordinaire. Ils l'ont seulement dans ses énoncés, c'est-à-dire avant l'analyse. C'est que les notions correspondantes ne sont pas pour lui résolues à l'état fixe. En les démontrant il croit de bonne foi les maintenir et par suite acquérir quelque chose, tandis qu'il les résout simplement dans son intuition fondamentale, à laquelle elles n'ajoutent rien; il croit construire et il défait

Ses énoncés redisent en d'autres termes, moins exacts, la même chose que ses propositions antérieures et ses axiomes. Il est dupe, en les formulant, des termes nouveaux qu'elles introduisent et croit qu'ils recouvrent des notions nouvelles; si cela était, ses raisonnements seraient des paralogismes puisque la démonstration, pour être légitime, doit aboutir à des intuitions au sens de Kant, ou à des expériences, et qu'en dehors de ces deux cas dont l'un se présente dans les sciences abstraites, l'autre dans les sciences concrètes, ou bien la démonstration est illusoire ou elle aboutit, comme ici, à une identification de définitions. Spinoza se borne à ramener ces termes nouveaux à la signification des premiers et les propositions qu'il paraît déduire, il ne fait que montrer en elles des formes synonymes des propositions fondamentales, ou plutôt les faire rentrer dans l'intuition première qui comprenait tout et qu'il analyse; car il n'en avait pas donné de prime abord une définition adéquate, mais l'avait définie seulement par un de ses éléments ou une de ses formes : il amène ensuite l'esprit à se représenter les autres comme de simples équivalents. Idée de puissance et idée d'infini, simples équivalents de l'idée de substance, quoique Spinoza paraisse les prendre au sens ordinaire, admettre l'infini comme quantitatif, simple extension du fini, et la puissance comme un possible qui soutiendrait, coextensif, le fini même : ce qu'il n'admet pas; il démontre les trois fois par la substance, dont il rattache inconsciemment l'idée aux deux autres, simples traductions.

Il y a donc dans Spinoza toute une critique latente, ou plutôt préparée, prête à sortir. Sa déduction n'est que le développement d'une intuition, dont le noyau, la substance, est l'idée même de l'être en soi et conçu pas soi, ce qu'il considère déjà comme identique. Si on la rapproche (def. 3) des axiomes 1 et 2 : (tout ce qui est est en soi ou en autre chose, et ce qui n'est pas conçu par autre chose doit être conçu par soi) et des autres, il est évident que l'intuition primitive de Spinoza consiste dans cette idée aperçue comme subsistant en elle-même et constituant le fond de tout ce qui est. Dès lors sa démonstration ou plutôt ses démonstrations ne sont plus que des commentaires, des traductions dans le langage courant de la philosophie tant de l'idée que du principe. Chaque traduction de l'idée en est une détermination et à chacune se rattache une forme spéciale du principe. Substance devient cause de soi, identique à existence absolue, et les premiers axiomes sur la substance prennent

la forme de celui-ci : la substance est cause de soi, existe par soi, absolument. Puis vient l'idée d'infini : elle est encore pour Spinoza sous ses deux formes un équivalent de celle d'être en soi conçu par soi. Aussi rattache-t-il directement dans P. 8 l'idée d'infini, au sens négatif d'indéterminé, à celle de substance; il fait la même chose dans la première démonstration de l'existence de Dieu de la proposition 11 pour l'idée d'infini positif ou d'être absolument infini. Les propositions 9 et 10 servent à justifier cette idée : P. 9 (quo plus realitatis, eo plura attributa) introduit la quantité ou plutôt la détermination dans la notion négative d'infini substantiel, et P. 10 (unumcumque attributum per se concipi debet) y maintient l'unité, c'est-à-dire que ce qui se trouve introduit, ce n'est pas le nombre, mais l'absolue détermination. La proposition 11, dans la première preuve, établit que cet être existe parce qu'il est substance, et que la substance d'après P. 7 existe par soi. Elle ne fait donc que résumer 7, 8, 9, 10. Ainsi la première preuve de l'existence de Dieu procède par développement de l'intuition de la substance. Elle y implique celle de l'infini.

La deuxième, au contraire, est fondée sur celle de l'infini (souverainement parfait) que rien ne peut empêcher d'exister : c'est-à-dire qu'elle procède par développement de l'intuition d'infini, identifié à non-contradictoire, par l'intermédiaire inconscient de indéterminé ou de en soi; dans cette intuition Spinoza fait apercevoir celle de substance. En effet, le principe dont il déclare partir, savoir qu'il doit y avoir pour toute chose une cause donnée soit de l'existence, soit de la non-existence, n'est pas le vrai principe générateur de la preuve. Il laisse en effet supposer celui-ci : toute chose existe à l'existence de laquelle nous ne connaissons pas d'empêchement; ce qui est faux; et cet autre, également faux : toute chose existe que rien n'empêche d'exister. Ces deux principes sont vrais de l'infini, non du fini, et Spinoza a le tort d'établir ici, comme dans la troisième preuve, entre l'infini et le fini un rapprochement qui n'est pas, au fond, dans sa pensée. Il est clair que de ce que nous ne connaissons pas de cause qui empêche une chose finie d'exister, il ne s'ensuit pas qu'elle existe; au contraire cela s'ensuit dans le cas de l'infini : la cause en est que lorsque nous le savons, c'est que nous savons qu'il ne peut rien y avoir qui l'empêche d'exister. De sorte que la vraie forme du principe, c'est qu'une chose existe nécessairement, ou, plus strictement, par soi (car, selon cette démonstration même,

tout ce qui existe, existe nécessairement) quand elle est telle, non qu'il n'y *a pas en fait*, mais qu'il *ne peut pas y avoir*, de cause qui l'empêche d'exister. Or il n'y a qu'un seul être, l'infini, auquel ce principe puisse s'appliquer, de même que dans la troisième preuve il n'y a qu'un seul être, la substance (sc. : *contra quidquid substantiæ perfectionis habet nulli causæ externæ debetur*) qui ait de soi quelque force d'exister et le seul qui en ait en a infiniment. Or, quand un principe que l'on pose n'a ni ne peut avoir qu'une application, il est clair qu'il ne peut avoir été tiré que de cette application même, qu'il n'est que l'équivalent strict de l'intuition qu'elle contient. Autrement dit par la preuve 2 Spinoza ne fait qu'exprimer *la liaison qu'il aperçoit entre l'idée d'infini et celle de l'impossibilité d'être exclu de l'existence*. La question est de savoir si cette impossibilité est une cause d'existence ou un effet de l'existence, et la solution de cette question n'est pas impliquée dans le fait de cette liaison; pour mieux dire, la question est de savoir si l'infini existe parce que rien ne l'empêche ni ne peut l'empêcher d'exister, c'est-à-dire s'il possède cette propriété antérieurement à l'existence, ou si au contraire rien ne peut l'empêcher d'exister parce qu'il existe nécessairement et qu'il est l'existence même, autrement si c'est son existence qui rend tout obstacle à elle-même impossible. C'est le dernier qui est le vrai pour Spinoza lui-même. L'infini à ses yeux n'est autre chose que l'existence par soi considérée à la fois comme indéterminée en elle-même et comme principe immédiat de toute détermination. Il existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister, mais si ceci même est vrai, c'est parce que ce qui n'est pas lui vient de lui, n'est que par lui et ne saurait lui faire obstacle. La véritable intuition qui est au fond de cette seconde preuve est donc encore celle de substance, impliquée comme élément dans celle d'absolument infini, ou pour mieux dire identique. L'absolument infini ou parfait pour Spinoza, c'est l'absolument existant, c'est-à-dire ce qui existe sans condition, sans détermination, en soi, par soi. Pensant l'infini, Spinoza ne le pense pas moins existant, et par soi, que quand il pense la substance; à dire vrai, c'est elle qu'il pense, sous un autre nom : cette seconde preuve, comme la première, ne fait qu'exposer les déterminations qu'il implique dans cette intuition primordiale; car une intuition n'est pas une contemplation passive, mais un jugement à plusieurs termes, intuitif en ce seul sens qu'il est ultime, fondé sur lui-même. Cette preuve est une première forme

spinozienne de l'argument ontologique : la suivante en est une autre. Celle-ci est directe; celle-là indirecte, mais seulement dans la forme.

La troisième preuve contenue dans la proposition 11 sous sa forme a posteriori, et dans son scolie sous la forme a priori donne lieu aux mêmes conclusions. L'idée nouvelle qu'elle introduit est celle de la puissance d'exister. Sur cette idée Spinoza raisonne comme sur celle d'impossibilité d'être exclu de l'existence, dans la preuve précédente. Il semble d'abord qu'il en admette des degrés, tandis qu'au fond il le nie, et d'une manière expresse. Plus une chose, dit-il, a de réalité, plus elle tient de soi de forces et par conséquent de puissance d'exister; donc l'être absolument infini existe absolument. Mais plus loin il déclare que la substance seule possède la puissance d'exister; les autres choses, celles qui dépendent des causes extérieures, n'en ont aucune. Ici donc la notion et le principe sur lesquels la preuve s'annonce comme fondée, celle de puissance d'exister, et le principe qu'une chose en a d'autant plus qu'elle a plus de réalité, sont, non pas premiers, mais dérivés d'une notion et d'une intuition dont ils sont l'équivalent strict, qui est leur unique application possible : la puissance d'exister, c'est l'infinité substantielle ou la substance considérée en elle-même, dans son indépendance par rapport à ses déterminations et en même temps dans le fait qu'elle les produit nécessairement, deux traits essentiels de la substance, c'est-à-dire du Dieu de Spinoza; cette puissance d'exister ne se trouve que dans un seul être, l'être parfait ou absolument infini, dont l'infinité ou la perfection ne consiste pas dans autre chose que dans cette puissance même; autrement dit le principe de la preuve, c'est que l'être dont l'essence est infinie, parfaite, a une puissance infinie, c'est-à-dire absolue, d'exister, c'est-à-dire qu'il a purement et simplement la puissance d'exister.

Mais cette fois encore la même question se pose que pour la liaison sur laquelle repose la deuxième preuve entre l'idée d'absolument infini et celle de l'impossibilité d'être exclu de l'existence. L'idée de la puissance infinie d'exister est-elle en soi et dans la pensée de Spinoza, immédiatement liée à celle d'absolument infini, ou n'est-ce pas plutôt celle d'existence nécessaire, dont l'autre ne serait qu'une conséquence ou, pour mieux dire, une pure traduction? C'est le dernier qui est le vrai. L'absolument infini est pour Spinoza l'*être* parfait, absolument infini. Cette infinité, cette perfection, c'est

l'existence même, l'existence en soi et nécessaire qui en fait un être, et la puissance infinie d'exister n'en est que la traduction en langage métaphysique commun, l'équivalent scolastique. « Et ainsi l'être absolument infini, dit Spinoza dans le scolie de P. 11, c'est-à-dire Dieu, tient de soi une puissance d'exister absolument, et, en conséquence de cela, existe absolument. » Au lieu de *qui propterea*, c'est *qui scilicet* qu'il devrait dire. D'ailleurs il emploie propterea en ce sens à l'avant-dernière phrase de la deuxième preuve : quæ propterea contradictionem involvunt. Il ne veut pas dire que la contradiction dans la nature divine serait l'*effet* de la présence en elle d'un empêchement à l'existence : car les deux choses, selon ses principes, n'en feraient qu'une. En réalité dans les deux cas, ce que Spinoza veut rendre, c'est un simple rapport de nécessité, une liaison. Le rapport causal n'est rien pour lui en dehors de la liaison des notions.

En résumé la véritable intuition fondamentale de la preuve 3 comme de la preuve 2, c'est celle d'absolument infini lié à absolument existant. Spinoza paraît dans celle-ci s'appuyer sur l'idée d'impossibilité plus ou moins parfaite d'être exclu de l'existence, dans celle-là sur celle de puissance plus ou moins grande d'exister, et les deux preuves se laissent reconnaître l'une comme le dehors, l'autre comme le dedans d'un même argument : Dieu existe, parce qu'il a une puissance infinie d'exister, ce qui est la preuve 3, dont la preuve 2 : Dieu existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister, est comme la contre-épreuve ou l'*épreuve négative*. Cette solidarité des deux preuves apparaît dans ce fait que toutes deux aboutissent à la même idée et se concluent de la même idée : « Ainsi donc, dit la preuve 2, puisqu'il ne peut y avoir en dehors de la nature divine de raison ou de cause qui l'empêche d'exister, elle devra exister nécessairement, pourvu qu'il n'y en ait pas dans sa nature même, c'est-à-dire qu'elle n'implique pas contradiction. Or soutenir cela de l'être absolument infini et souverainement parfait serait absurde. Donc il n'y a ni en Dieu ni en dehors de Dieu aucune cause qui supprime son existence, et par suite il existe nécessairement. » Et la preuve 3 (fin du scolie) : « Donc la perfection d'une chose n'en supprime pas l'existence, mais au contraire la pose, et par suite nous ne pouvons être plus certain de l'existence d'aucune chose que de l'être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. Car puisque son essence exclut l'imperfection et renferme la perfection absolue, par cela même elle supprime toute raison de douter de son existence, et

donne à son sujet la plus grande certitude possible, ce qu'un peu d'attention suffira, je crois, à rendre sensible. »

Ainsi des deux parts l'argument est le même. L'infini existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister, et ceci est vrai parce qu'il exclut de soi toute imperfection, entendons toute détermination, quoiqu'il produise toute détermination au dehors et comme autour de soi, c'est-à-dire parce qu'il est l'être en soi, et par soi, la substance. Il n'y a donc véritablement dans les preuves spinoziennes de l'existence de Dieu que deux notions en présence, celle de substance et celle d'absolument infini ou parfait, et l'intuition qui en perçoit la solidarité. Allant, dans le raisonnement qui développe cette intuition, de la substance à l'absolument infini, on a la première preuve: faisant l'inverse, on a la 2e ou la 3e suivant qu'on présente l'argumentation sous sa forme indirecte, extérieure, ou sous sa forme intérieure et directe.

LA MÉTHODE EN HISTOIRE

ESSAI D'APPLICATION A LA LITTÉRATURE

L'histoire proprement dite, science qui décrit la chaîne des événements, telle qu'elle s'est accidentellement réalisée, la sociologie, science des similitudes constantes qui apparaissent dans la chaîne des événements, sont en train de chercher leurs méthodes. En sociologie particulièrement rien n'est plus à l'ordre du jour que cette question de la méthode. J'ai moi-même fait, comme d'autres, ma tentative sur ce difficile et capital sujet [1]. J'y reviens aujourd'hui. Mais comme précédemment je n'ai pas réussi à mon gré, et que dans mon opinion j'ai péché par un excès de dogmatisme vague et général, j'ai résolu de m'y prendre autrement. Je suis pour le moment occupé à étudier l'histoire littéraire. Il m'est venu à l'idée de m'arrêter à chaque instant dans cette étude, pour considérer comment je m'y comporte.

Il m'a semblé que j'expliquerai mieux ma conception propre de la méthode, en l'appliquant devant le lecteur à des questions précises, qu'en recourant de nouveau à une exposition purement dogmatique. Obscure peut-être dans cet énoncé, mon idée s'éclaircira, je l'espère, par l'exécution même. A quoi bon dire plus longuement comment je compte marcher? mieux vaut que je marche devant le lecteur.

Je conçois qu'il faut d'abord savoir circonscrire le sujet dont on s'occupe. Qu'est-ce donc que la littérature, en quoi consiste-t-elle et surtout où s'arrête-t-elle? Si j'en croyais nombre d'historiens littéraires, la littérature d'un pays se composerait de tout ce qui a été écrit dans ce pays. Je ne puis me résoudre à mettre dans un même

1. Voir l'*Histoire considérée comme science* (Paris, Hachette).

cadre d'étude des produits intellectuels aussi disparates que le sont un traité de géométrie et une ode. Il est clair que ces effets si différents doivent provenir de causes mentales distinctes; ou si l'on veut, d'exercices mentaux distincts. Quand on fait de l'histoire purement descriptive, on peut à la rigueur accepter un pareil amalgame. On ne le peut pas quand on se propose de dégager les similitudes, et même, si c'est possible, de découvrir des causes.

Mais comment délimiter la littérature? De quels principes se servir pour tracer le contour de ce sujet? Comme il s'agit d'œuvres humaines je me sers de l'intention que l'homme manifeste, je me sers de son but, de sa visée. Qu'il parle ou écrive (c'est tout un ici) je vois que l'homme ou *énonce une vérité*, ou *édicte une règle de conduite*, ou essaye d'intéresser, d'*émouvoir*, par la représentation plus ou moins exacte des choses. J'aperçois distinctement ces trois visées, mais d'autre part, j'ai beau chercher (et j'ai cherché beaucoup) je n'en aperçois pas une quatrième. Évidemment ce qu'on nomme science répond à l'énonciation des vérités; les arts pratiques répondent à l'édiction des règles de conduite, et il me semble bien que ce qui constitue la littérature c'est le projet d'émouvoir au moyen de la représentation vraie ou vraisemblable.

J'entrevois donc ce que j'éliminerais d'une histoire littéraire, si j'entreprenais d'en faire une. C'est peut-être déjà un résultat ayant sa valeur que cette limitation.

Cependant ne nous faisons pas la tâche plus facile qu'elle ne l'est. Dans le discours humain (tout ouvrage est au fond un discours, comme l'a remarqué Buffon), dans un même discours ces trois visées peuvent se présenter et même s'entremêler, se succéder rapidement; comment classer un pareil discours? — par la visée principale. Mais s'il est difficile de juger quelle est la visée principale? Alors il en résulte une œuvre ambiguë sur la limite de deux ou même des trois classes. Il en faut prendre son parti : La classification, dans les sciences naturelles, rencontre elle aussi des sujets réfractaires.

Ainsi donc l'homme littéraire (qu'on me passe l'expression) veut communiquer des émotions. Remarquons au passage que c'est là son *sujet*. Les peintures qu'il fait des choses constituent au fond, à l'égard de la visée émouvante, de simples moyens. Peut-être cette observation nous sera-t-elle utile plus tard. Mais pourquoi l'homme littéraire veut-il émouvoir ses semblables? Qu'est-ce qui l'y porte? 1° Le plaisir de voir en autrui l'émotion qu'il a sentie lui-même; et

ressentir à nouveau et autrement l'émotion, en la voyant répercutée. 2° Le plaisir d'occuper de soi ses semblables; de les agiter, de les étonner, de devenir pour eux un être d'exception. 3° Le plaisir de s'estimer intimement à un haut prix. Ces derniers motifs sont à coup sûr très forts ; et jamais ils ne sont tout à fait absents.

Le but ainsi déterminé, voyons les moyens. C'est d'abord, avant tout, la parole, l'art du langage. Le langage constitue un intermédiaire forcé, sans lequel les choses du dedans ne passent pas au dehors. Ces choses du dedans n'existent même que dans la mesure où le langage leur prête vie. De plus voici un phénomène digne de toute notre attention.

Quand la foule applaudit un orateur, c'est sans doute qu'elle accepte les idées et partage les émotions de l'orateur. Mais toute la cause n'est pas là : il est une émotion cachée, continue, que le public ressent. La parole en elle-même, la faculté de dire, lui inspire un intérêt qui va parfois jusqu'à l'admiration. Sans bien comprendre un avocat, le paysan l'écoute bouche bée, interdit, charmé du flux facile des mots. Affinez le même homme, il admirera pour des raisons meilleures, mais en vertu du même goût.

L'écrivain n'est qu'un orateur qui a écrit sa parole. La faculté du langage qui est en lui, émeut l'intérêt du lecteur, en sus ou en dehors des idées et des émotions exprimées dans un ouvrage. On peut, sans admettre aucune des idées de Bossuet, sans partager aucun de ses sentiments, lire Bossuet avec charme. Je dis souvent au poète : « Tu n'es qu'un menteur, mais tes mensonges ont une forme qui m'enchante ».

L'émotion due au langage, au style, étant désintéressée, rentre dans la littérature, telle que nous l'avons définie. Le domaine de la littérature se trouve par là singulièrement agrandi. Tel auteur dont l'objet est en soi extérieur à la littérature relève d'elle par la diction, comme Buffon dans son « Histoire naturelle », Bacon dans sa « Philosophie », Michelet, Taine, Renan, dans leurs ouvrages d'histoire. Impossible de dire d'avance d'un sujet, fût-ce le plus scientifique ou le plus pratique du monde, qu'aucun homme ne le rendra jamais littéraire par la façon de le traiter.

On voit la conséquence : La littérature se compose d'ouvrages qui lui appartiennent par leur visée fondamentale, c'est son domaine propre, et elle a, de plus, sur quantité d'autres ouvrages, des droits éventuels provenant de l'art de parler ou, autrement dit, du style.

Ce public que l'artiste littéraire cherche à émouvoir, qui applaudit [illegible]t l'artiste ou le réprouve, c'est à y bien regarder ce qu'on appelle un [illegible]n milieu. Cela réagit, cela excite ou réprime. La psychologie géné- — [illegible]. rale de ce milieu humain nous importe. Sans doute l'homme de tous [illegible]s temps aima les contes; mais il aime d'un amour autrement vif [illegible]if bien d'autres choses. Ce n'est qu'aux heures où il est désintéressé de [illegible]de ces passions plus vives, que l'homme écoute conter. Le goût littéraire, proprement dit, est originairement un mobile faible, et il ne [illegible]né devient un peu fort que lorsque fréquemment satisfait il s'est tourné [illegible]né en une sorte d'habitude. C'est ici que le phénomène du besoin, qui [illegible]ui croît, ou au moins contracte plus de solidité par sa satisfaction, [illegible]on même, est d'une importante considération. Voici cependant une [illegible]ne question qui se pose. Le public est-il fait comme l'auteur? Comme [illegible]me lui, au goût littéraire proprement dit joint-il quelque mobile plus [illegible]lus fort, tel que la vanité et l'orgueil? Je prends toujours ces termes dans [illegible]ns une acception bienveillante. La question, peu examinée, je crois, [illegible]s, mérite cependant de l'être, puisque le public excitant et contra[illegible]i-gnant tout ensemble, a sûrement la plus grande influence sur le cou[illegible]rs des choses littéraires,

Il peut sembler déjà à plus d'un lecteur que j'ai mis en oubli m[illegible]n premier projet, la question de la méthode. Il est bon que je m'arrê[illegible]te et me retourne pour examiner la route que j'ai suivie. Je vois que j'[illegible]ai d'abord cherché la psychologie générale, universelle, de l'auteur et [illegible]du public, je l'ai cherchée en observant beaucoup ce que j'ai sous [illegible]es yeux et qui est le plus sûr, en observant aussi des objets éloigné[illegible]és dans le temps ou l'espace. Et en somme c'est l'observation qui m'a donné plusieurs inductions : 1° qu'il y a trois visées et rien que trois dans l'esprit; 2° que l'artiste littéraire unit toujours au mobile lit[illegible]té-raire proprement dit les mobiles de l'amour-propre et du conten[illegible]te-ment de soi; 3° que le public présente la même combinaison p[illegible]sy-chique; 4° qu'il y a une émotion résultant du style indépendamme[illegible]nt fond des œuvres.

On peut dire, si l'on veut, que ces propositions n'ont pas toute [illegible]la vérité, toute l'étendue que je leur prête; on ne peut contester que [illegible]ce ne soient des opérations inductives. Leur caractère d'induction n'est pas douteux. Je le fais remarquer pour les personnes qui ont une foi exclusive au procédé inductif. J'ai donc commencé par établir des inductions; et si plus tard je fais autre chose, il faudra se sou-venir que des inductions sont à la base.

Autre remarque importante; nous sommes encore ici sur le terrain de la psychologie proprement dite, nous ne sommes pas encore dans l'histoire. L'histoire nous fournira-t-elle des inductions? Nous n'en savons encore rien. Ce que nous savons c'est que la psychologie en a, elle; et qu'elle en peut prêter à l'histoire.

Cette proposition étonnera certaines personnes. Tels érudits iront peut-être jusqu'à en sourire et diront : « Quel profit peut-il revenir à l'histoire de ce bavardage psychologique? » Je vais tâcher de leur répondre. L'érudit, en établissant comme vrais les faits qui constituent le tissu de l'histoire, fait de la science descriptive. Supposons un érudit qui se borne strictement à cet ouvrage, très méritoire, très difficile, et d'une nécessité absolument préliminaire. La fin que se propose cet érudit est sans aucun doute de décrire exactement. Mais pour décrire exactement, il faut parler d'abord avec propriété; il faut que les termes dont on se sert soient nettement définis : c'est là une première condition indéniable. Je ne conçois pas d'autre part — et le lecteur n'admet pas, je l'espère, plus que moi — qu'un véritable érudit se borne à décrire l'histoire littéraire par ses dehors, que cet érudit se contente de nous dire, par exemple, la date à laquelle ont paru telles ou telles œuvres; et où, et en quel format. L'érudit que nous imaginons, le lecteur et moi, essaye de décrire ou de *caractériser* (cela revient au même) le style de telle œuvre donnée. Or je le défie bien de réussir si peu que ce soit, dans cette besogne, sans l'assistance d'opinions préconçues sur la psychologie générale. Tant vaudront ses connaissances à cet égard, tant vaudront ses définitions. Que notre érudit qualifie un style particulier, ses qualifications impliqueront ou l'impression que le style fait sur le lecteur, et relèveront en ce cas de la psychologie générale du lecteur; ou bien les propriétés de ce style en soi, et ceci relèvera à la fois des facultés générales de l'esprit et du degré des facultés particulier à l'auteur. Prenons pour exemple une fort vague classification des styles qui a été jadis d'un grand usage. Du temps où les Bossu et les Batteux faisaient de la critique, on distinguait le style sublime, le style fleuri, et le style tempéré. Si défectueuse que fût cette manière de définir, elle reposait en somme à la fois sur la psychologie générale du lecteur (impressions reçues) et sur celle des auteurs (facultés mises en œuvre). Et si elle était très insuffisante c'est que la psychologie des critiques elle-même l'était. Convenons que trop souvent les érudits actuels pèchent encore par une définition vague et

obscure des défauts et qualités du style. C'est qu'ils croient se passer de toute psychologie. Ils ne s'en passent pas, parce que ce n'est pas possible, mais comme ils n'ont pas conscience de cette nécessité, ils emploient une psychologie incertaine comme le faisaient les Batteux. Je pose en règle que tout érudit qui veut savoir à fond son métier d'historien littéraire doit d'abord étudier du mieux possible la *rhétorique*, laquelle n'est au vrai, dans ses parties valables, que la psychologie générale de l'homme, en fonction d'écrivain, et celle de l'homme, en fonction de lecteur. Et j'ajoute que par suite les progrès de l'histoire littéraire, même purement descriptive, sont liés aux progrès de la rhétorique, conçue, ainsi que je viens de le dire, comme une partie spéciale de la psychologie.

Si par delà la science descriptive, l'on se propose de faire l'histoire scientifique ou sociologique, c'est-à-dire contenant, avec les phénomènes, leurs ressemblances et leurs causes ou au moins des hypothèses sur ces causes, la nécessité de posséder autant d'inductions premières que la psychologie peut en fournir, apparaît encore bien plus fortement.

Il s'agit à présent de montrer comment les inductions de la psychologie se relient aux problèmes historiques les plus complexes, comment on va de celles-là à ceux-ci, ou inversement. Nous devons montrer surtout que cette double marche ou méthode qui va tantôt de l'abstrait au concret, tantôt de celui-ci à celui-là, donne des résultats importants. Je reviens donc à l'histoire littéraire que j'ai entreprise.

L'histoire littéraire, comme toute histoire, se propose pour fin de découvrir et de prouver des similitudes et en particulier des similitudes dans la succession des phénomènes, lesquelles sont ce qu'on appelle *les lois de l'histoire*. Bref l'histoire scientifiquement traitée cherche des lois. D'autres sciences, moins complexes il est vrai, nous montrent des lois trouvées et prouvées. Comment dans ces sciences, moins difficiles et plus heureuses jusqu'ici, l'esprit humain s'y est-il pris pour obtenir ces lois?

Les causes ne se révèlent à notre esprit que par le changement qui se présente dans les effets. Si rien ne bougeait dans ce monde, on ne saurait la cause de rien. En style d'Auguste Comte, c'est la dynamique des choses qui éclaire leur statique. Dans les sciences physiques, le chercheur modifie à son gré (au moins d'une manière suffisante) les circonstances du phénomène qu'il étudie. Par exemple,

quand on veut savoir quel est l'élément respirable, on isole de l'air sous une cloche et l'on en retire tantôt l'un, tantôt l'autre des éléments. C'est une expérience, au sens propre du mot. Dans l'expérience, la variation est faite par nous; nous la déterminons, la limitons, comme il nous convient, pour le but visé. En histoire, il ne nous est pas loisible de faire une expérience, puisque les faits ne sont pas modifiables par nous. Toutefois l'élément essentiel de l'expérience, la modification, existe en histoire, bien qu'elle ne soit plus de notre fait à nous chercheurs. Et même cet élément est en histoire assez abondant. On peut, on doit en profiter. Et de même qu'en science physique, c'est une question primordiale de savoir quelle expérience doit être faite dans un cas donné, en histoire il s'agit d'abord de savoir quelle modification, quel changement on observera. Le choix du changement historique à étudier, pour l'éclaircissement d'un problème donné, équivaut à l'invention de l'expérience dans la science physique.

Mais dans ce choix, d'importance capitale, quels principes nous dirigeront? — Je remarque d'abord dans *l'expérience* cette condition que la modification y est limitée; ou autrement dit, une circonstance est changée, tandis que le reste est au contraire maintenu égal avec le plus grand soin (et je vois bien la raison de ce soin, elle est de sens commun et de logique générale). Je dois donc en histoire tâcher d'obtenir cette condition absolument nécessaire : un changement partiel, au milieu d'une parité de tout le reste. Cela me fournit une indication, me suggère une précaution. Un changement se compose de deux termes, de deux états : l'un antérieur, l'autre postérieur. Si je prends l'un de mes termes dans un milieu, en France par exemple, et que j'aille chercher l'autre dans un milieu différent en Angleterre, je manque tout de suite à la règle. Il est clair que je dois au contraire prendre mes deux termes dans le même milieu, c'est-à-dire dans une région aussi homogène et dans une période historique aussi resserrée que possible. Ce qui manque le plus à l'histoire, ou si vous voulez ce qu'il est le plus difficile d'y obtenir, c'est cette parité du reste dont je parlais tout à l'heure. Même en choisissant pour le mieux le changement, qui doit tenir lieu d'expérience, nous aurons assez de peine à nous défendre *contre le grand nombre des variations simultanées*.

D'autre part il faut que le changement dont nous voulons tirer parti soit aussi tranché que possible. Plus il sera net, plus évidem-

ment les causes secrètes auront agi avec énergie, et c'est là une bonne condition pour qu'elles se manifestent à nous. Un changement tranché dans un milieu aussi identique que possible, je puis trouver cela, certes, dans la littérature de bien des pays. Cependant le lecteur français comprendra aisément que j'ai dû chercher le changement désiré d'abord au plus proche, c'est-à-dire dans la littérature française; j'ai été amené ainsi à examiner, à scruter le changement marqué par les deux termes convenus, classicisme, romantisme, ou littérature de l'ancien régime, littérature du XIXe siècle.

La première opération à faire relève de l'observation; il s'agit d'abord de décrire exactement les phénomènes, de voir et de noter tous les traits par où le classicisme et le romantisme se distinguent l'un de l'autre. Je ne suis pas le premier qui aborde ce sujet. Des observations ont déjà été faites dont je puis profiter; je citerais nommément celles de Taine, de Sainte-Beuve, de M. Brunetière. Peut-être n'a-t-on pas mis dans ces observations toute la méthode désirable; c'est ce que nous verrons.

Puisque l'art du langage, le style, est le *moyen général* obligatoire, je vois que si je veux marquer en traits précis la différence qu'il y a à cet égard entre les deux termes comparés, je dois recourir à la psychologie du style. Il faut que j'aille chercher dans cette psychologie spéciale des inductions dont je puisse faire l'application au sujet historique. J'avertis ici le lecteur que je vais abréger; mes études préliminaires sur le style ne forment pas moins d'un petit volume. J'en tire seulement quelques pages, de quoi montrer la méthode adoptée.

La mémoire ce sont nos souvenirs, comme le spectacle de la réalité nous les a jetés dans l'esprit. Mais dès qu'on réarrange ces souvenirs pour un dessein quelconque, c'est de l'imagination. L'imagination cependant tient forcément ses qualités de celles mêmes de la mémoire. La réalité offre à la mémoire deux grands objets : la nature, l'homme. Dans l'homme comme dans la nature il y a deux aspects, l'un extérieur (fait de son corps, de ses manières, de ses actes), et un intérieur qu'on devine par le moyen des signes extérieurs. Selon que la curiosité, l'intérêt et l'observation se portent sur le monde naturel et son extérieur (c'est le seul aspect qui relève de la littérature), et sur l'homme extérieur, ou que tout cela se porte sur l'homme intérieur, on a l'imagination pittoresque ou l'imagination du psychologue. Ce sont là deux classes d'esprits primordiales. Cette différence se

arque immédiatement dans le style. Une impression générale très férente nous est donnée par le style, selon qu'il émane d'une ima-nation pittoresque ou d'une imagination psychologique. Nous mmes en présence d'une sorte d'ascendant, exercé d'abord par le nd sur la forme. Mais l'art du langage a de tous temps eu ses pro-dés propres. Il y a une imagination propre au style. Celle-ci con-te dans l'expression de similitudes tout à fait partielles et superfi-elles, procédé qui en termes de logique s'appelle l'analogie. Hugo dit r exemple, « le navire errante charrue ». En quoi un navire res-mble-t-il à une charrue? il avance dans les flots, il les fend, et les ts ont parfois une vague ressemblance avec des sillons. On voit mbien — au point de vue d'un savant — la similitude est pauvre. ais ce qui est piètre pour notre esprit scientifique, a sa valeur ur la partie sentimentale de notre nature. Remarquons que cette agination analogique ou métaphorique, que je qualifierai volon-ers d'imagination verbale, est bien distincte de l'imagination dont parlais tout à l'heure et qui tend à reproduire vivement les objets, els qu'ils sont, imagination que volontiers aussi j'appellerai réelle. a preuve, je vais la donner en montrant les produits de l'une et de autre en quelques vers d'une même pièce. Quand Hugo dit « la écheuse aux pieds nus qui chante », « l'eau bleue où fuit la nef enchante », il a de l'imagination réelle; et il montre de l'imagination alogique aussitôt après, quand il dit le marin *rude laboureur*; les ntes vagues en *démence*.

L'imagination psychologique, qui compose des états d'âme et des ractères humains, est à coup sûr plus précieuse et plus profonde e la pittoresque, mais elle est bien moins appréciable au commun s lecteurs parce qu'elle ne se manifeste pas à lui par l'agrément du le. La richesse, la finesse de l'imagination psychologique tendent utôt à rendre le style un peu fatigant. Toutefois ici se présente core une nouvelle forme d'imagination propre au style. Au lieu énoncer en termes précis mais abstraits un état psychique, on ut en donner l'idée en énonçant les signes extérieurs, pittoresques, ui accompagnent et décèlent d'ordinaire cet état. C'est ce que fait ugo, par exemple, quand au lieu de dire : « nos enfants sont trop ccupés des leurs pour songer à nous, leurs pères », il dit : nos nfants *déjà tournés* vers les leurs. Cette très belle forme d'imagina-ion, je la signale comme existant au plus haut degré dans Mon-aigne; c'est chez lui qu'on peut en prendre l'idée la plus vive.

A présent à quoi m'ont servi ces inductions (entre d'autres que je supprime) sur le style? A voir nettement que le style des romantiques se différencie tout d'abord du style des classiques par son caractère pittoresque. Les aspects de la nature, les dehors de l'homme y sont marqués avec bien plus d'abondance. Les romantiques l'emportent du côté de l'imagination que j'ai appelée réelle. Ils se distinguent encore plus par l'imagination analogique, là où celle-ci trouve ordinairement sa place, c'est-à-dire dans le langage versifié; à cet égard entre le poète de l'ancien régime et le poète du nouveau la différence est saisissante.

Les romantiques sont-ils supérieurs aussi par l'imagination psychologique? Tout d'abord la question est au moins douteuse. Il est vrai qu'elle est bien plus difficile à décider. Molière, Racine, La Fontaine, La Bruyère, Mme de la Fayette, Lesage, Marivaux, Voltaire, Diderot, ont-ils décrit l'intérieur de l'homme avec moins de justesse et d'abondance que Lamartine, Hugo, Balzac, Mme Sand? Je dis l'intérieur, qu'on y prenne bien garde, et non les dehors (traits physiques, habitudes extérieures, milieu naturel ou social). Posée en ces termes précis, je ne crois pas que la question puisse se résoudre en faveur des romantiques. Un exemple individuel fournit ici une forte présomption, sinon une preuve. Prenez Hugo, le premier sans conteste des romantiques pour l'imagination réelle et analogique, Hugo est visiblement inférieur du côté de la psychologie. Disons plus, sa psychologie est généralement fausse. Si je suis entré dans cette voie, c'est pour arriver à ceci : on s'est mépris, à mon sens, sur les différences qui séparent classiques et romantiques, on a frappé à côté. Taine, par exemple, a dit des classiques qu'ils avaient eu une vue partielle de l'homme, qu'ils avaient conçu l'homme d'une façon abstraite et générale, et jamais l'homme complet, concret, individuel. Selon Taine, cette erreur portait si bien sur le fond qu'elle aurait profondément influencé le cours de notre Révolution en suscitant des spéculations politiques qu'une vue complète de l'homme aurait supprimées, prévenues. Pour moi Taine se trompe du tout au tout. Il ne voit pas qu'il n'a manqué aux classiques que le pittoresque et l'analogique ; que les classiques au contraire ont vu l'homme aussi bien que les romantiques, pour le moins. Des esprits qui auraient été élevés, dressés, par nos romantiques, Chateaubriand, Hugo, Lamartine, Balzac, au lieu de l'être par Molière, Racine, Voltaire, etc., auraient-ils été moins chimériques? Si Taine était dans le vrai, il fau-

drait adopter résolument l'affirmative. J'avoue que je pencherai plutôt pour la conclusion contraire. Ce n'est pas le lieu de montrer combien l'indécision des idées de Taine se montre jusque dans les termes, dans le langage qu'il emploie. Taine avec cela était un esprit dont je révère la puissance. Qu'est-ce qui lui a manqué? d'avoir pris les choses d'aussi loin qu'il les faut prendre. Il a négligé d'établir préalablement les inductions psychologiques sur lesquelles il voulait s'appuyer; ou au moins a-t-il fait ce travail à la hâte. Le lecteur voit que je suis toujours dans la question de la méthode.

Précisons encore cette méthode qui m'a conduit à des conclusions différentes de celle de Taine. Qu'ai-je fait? D'abord des inductions larges, qui, je l'ai déjà dit, appartiennent à la psychologie. Puis, me retournant, j'ai abordé l'histoire; j'ai noté, par exemple, les caractères de style communs aux gens qu'on nomme classiques, les caractères de style communs à ceux qu'on nomme romantiques. Qu'est-ce que cela? des inductions étroites, appartenant cette fois à l'histoire. Et puis? et puis une assimilation s'est produite dans mon esprit. J'ai vu que les caractères du style romantique étaient une manifestation particulière, un cas d'un procédé intellectuel général, l'imagination pittoresque et analogique; et que le classique était un cas particulier d'un autre procédé. Le rattachement des dernières inductions plus étroites aux premières plus larges, qu'est-ce? une déduction.

Nous n'avons vu encore que l'un des aspects de cette question qui en a beaucoup. Je ne puis m'étendre sur tous. Je dois indiquer sommairement les résultats et la voie qui m'a conduit à ces résultats.

M. Brunetière, dans un livre récent, a donné une définition du poète lyrique de l'époque romantique et cette définition, qui laisse un peu à désirer comme netteté, semble dire que le romantisme est une manière d'égoïsme qui se donne carrière. M. Brunetière emploie de préférence le mot personnalité, mais regardez-y bien, vous verrez que ce mot chez lui a à peu près le même sens qu'égoïsme. Il ne me paraît pas du tout évident que les poètes romantiques aient eu plus d'égoïsme que les classiques; que J.-B. Rousseau, par exemple, ait été moins égoïste que Vigny ou même Hugo. Et cependant quelque chose vous avertit que M. Brunetière erre autour d'une vérité. Une comparaison attentive des classiques et des romantiques fait voir que les romantiques parlent d'eux-mêmes, de leurs sentiments, de leurs passions, avec un abandon inconnu aux classiques; ils font des confidences au public, et les classiques ne se confient pas. Cela est-il

la même chose que l'égoïsme? Je ne le crois pas, à moins de forcer le sens des mots. Restons dans le ton juste : les uns sont expansifs, les autres ne le sont pas. Je remarque qu'en même temps les classiques observent un certain nombre de règles dont les romantiques se sont libérés : l'époque classique est une époque de discipline, par comparaison avec l'époque romantique. Pour n'appuyer que sur un point relatif au style, je vois qu'autrefois on chicanait beaucoup les auteurs sur la langue, sur les acceptions qu'ils donnaient aux mots; on enfermait étroitement les auteurs dans les anciennes acceptions; on ne leur permettait pas des *extensions* que personne aujourd'hui ne relève chez les romantiques. Hugo, Lamartine, Vigny, tous font des mariages d'adjectifs et de substantifs qu'on n'aurait pas tolérés autrefois. Donc il y a eu liberté (mettez licence, si vous voulez) quant au fond même, quant aux sujets, et liberté acquise quant à la forme. Cette dernière n'est pas plus que l'autre, de l'égoïsme. La vraie qualification des choses est faussée par ce terme. Il y a eu jadis des bienséances de fond et de forme qui ont cessé, voilà tout ce qu'il est permis de dire. Le lecteur voit qu'ici je pars de l'observation directe de l'histoire; mais je ne m'y borne pas. Pour avoir la vraie couleur des phénomènes, je parcours, si je puis ainsi parler, la psychologie et cherche, parmi les inductions qu'elle me livre, les inductions auxquelles je pourrai rattacher les phénomènes. Je vois que l'homme, en fonction d'auteur, comme en toute autre fonction, oscille entre la soumission de ses *mœurs extérieures* à l'approbation, à l'estime d'autrui qui est la vanité, et entre l'indépendance, la libre expansion de ses goûts, l'expression libre de son estime de lui-même qui est l'orgueil. (Je prends toujours les deux termes vanité, orgueil, dans un sens favorable.) Chaque auteur penche plutôt d'un côté que de l'autre, selon son caractère natif ou acquis; ainsi Voltaire me paraît plutôt vaniteux, Rousseau plutôt orgueilleux. Cependant la psychologie m'indique encore que la vanité est finalement une contrainte sur soi, au moins une contrainte de forme, une concession à autrui, et que l'orgueil est plus naturel, qu'il est la pente commune et originelle. Si l'orgueil cède à la vanité, il faut qu'il y ait une force extérieure, sociale, qui produise cela. Cette force doit varier d'intensité, comme toute force, et en particulier comme les forces d'espèce psychique. Cela me conduit à supposer, à soupçonner, si vous voulez, qu'à certain temps on penche plus généralement vers l'orgueil, en d'autres temps vers la vanité, et j

fois dans les périodes classiques et romantiques comme une application, un cas de cette loi d'oscillation. Reste à résoudre la question importante : quelle est la cause spéciale qui fait varier ainsi dans les deux époques la force sociale de contrainte? Pour le moment j'ajourne la question. Je continue encore un peu la description, mais sentant que je deviens long, je me hâte, j'abrège de plus en plus. Deux caractères très importants me frappent dans le classicisme et je les relève : 1° Les auteurs rendent mieux, et plus fréquemment tout à la fois, les émotions antipathiques que les sympathiques. J'entends le mot antipathique dans un sens large et point du tout défavorable à l'auteur; j'emploie ce mot dans le sens de critique plaisante, agréable, utile des vices et travers de l'humanité. Le comique et le spirituel sont les deux formes, l'une élevée, l'autre plus basse, de l'émotion antipathique, artistiquement rendue. Je dis donc que l'ancienne France triompha surtout dans le comique et dans le spirituel. Ce qu'il y a de bon comique ou de spirituel dans les pièces de théâtre et les romans de l'ancien régime est très considérable, mais il y faudrait ajouter, ce qu'on n'a jamais fait, les satires, les épigrammes, les chansons, les bons mots, les anecdotes forgées, qui partent de tous côtés, qui sont souvent restées anonymes. Telle histoire rimée sans nom d'auteur qu'on trouve dans Bachaumont ou ailleurs est un petit chef-d'œuvre. A rassembler tout cela, on aurait l'idée d'une littérature admirable (sous un rapport) dominée d'ailleurs par deux véritables géants, Molière et La Fontaine. 2° En revanche j'aperçois que la sympathie d'imagination est comparativement courte dans le classicisme, étendue dans le romantisme. Que de sentiments intimes exprimés, que de situations décrites, que de types sociaux dépeints si l'on parcourt le romantisme, et dont après cela on sent l'absence dans le classicisme! En ce dernier, je ne vois nulle part l'enfant, nulle part la vie des ménages, la tendresse des époux, nulle part la souffrance des pauvres gens, encore moins celle de la bête. Par l'étendue, la vivacité des émotions sympathiques, le romantisme se distingue avec éclat du classicisme. Je suis on ne sent plus étonné qu'on n'ait peu ou point marqué cette différence d'une importance énorme.

Si saillante qu'elle soit, cette différence pourtant m'est apparue à moi-même, après examen des faits, sans doute, mais grâce à ce que j'avais l'esprit averti par une induction de la psychologie — que je formulerai brièvement ici, sans en donner une démonstration trop

longue : l'ensemble des sympathies que l'auteur éprouve, l'ensemble des estimes qu'il professe pour les gens et les choses déterminent le choix des sujets chez cet auteur. Tout un chapitre de la rhétorique générale, absolument neuf, pourrait sortir du développement de cette induction; mais ce n'est pas ici le lieu.

Notons au passage, pour la méthode, ceci : tantôt je vais de l'induction large ou psychologique à l'induction étroite ou historique, tantôt c'est l'inverse, mais toujours il y a des inductions — et un trait qui les joint et qui est une déduction, bien qu'opérée tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut, puisque c'est la reconnaissance que quelque chose de moins général est *un cas* de quelque chose de plus général.

Ai-je terminé la description comparative du classicisme et du romantisme? Il s'en manque bien. Que de caractères différentiels je vois encore; et certes je n'ai pas la prétention de les avoir tous découverts. Ces choses sont infiniment moins simples qu'on ne les a représentées. Il y aurait notamment à relever la différence qui existe entre les deux phases au point de vue de la tradition acceptée, des modèles imités : classiques et romantiques comprennent et acceptent l'antiquité, par exemple, dans un esprit fort différent. Il y aurait là à faire un chapitre qui pourrait être agréable à M. Tarde.

Avec cela nous n'en sommes encore qu'à la description. Il nous reste à chercher les causes; c'est dire qu'il nous reste à faire le plus dur de la besogne.

Dans le grand changement que nous nommons par ces deux termes : classicisme, romantisme, nous avons distingué des changements partiels; c'est autant de problèmes particuliers; c'est autant de causes séparées à chercher : au moins devons-nous admettre *a priori* que chacun de ces changements distincts a quelque cause distincte. Puisque j'ai signalé tout à l'heure comme capital ce trait que les classiques ont la sympathie plus étroite, c'est de ce trait que je chercherai d'abord la cause.

La cause, c'est l'antécédent nécessaire. Quand on peut appliquer la méthode inductive, cet antécédent se dégage par une ou plusieurs expériences qui éliminent un à un des antécédents non nécessaires et font voir que l'effet peut subsister sans eux. Puis vient l'expérience décisive, on supprime l'antécédent nécessaire, et on montre que l'effet s'en va; on rétablit l'antécédent et on montre que l'effet revient. Rien de tout cela n'est possible dans notre genre de recherche. L'observation n'est-elle pas capable ici de suppléer à l'expérience?

Si je réponds non, je dois évidemment renoncer à toute recherche, puisque je n'ai que l'observation pour moyen. Si je réponds oui sans explication, je confirme une grosse erreur, commise sans cesse par des gens qui, ayant toujours à la bouche le mot d'induction, ne savent pas bien ce que c'est. Je défie que par l'observation pure et simple, abandonnée à elle-même, l'esprit le plus attentif, le plus laborieux, trouve et surtout prouve l'antécédent demandé. Considérez la société au sein de laquelle se montre l'effet, plus vous y regarderez, plus vous trouverez d'antécédents possibles. Parmi ce très grand nombre d'antécédents possibles, à quelle marque reconnaîtrez-vous celui ou ceux qui sont les nécessaires, qui sont les causes? Hé bien, j'affirme qu'on n'a pas *d'abord* d'autre marque, d'autre fil dirigeant qu'une idée délicate que je vais dire : La cause, ce doit être l'antécédent qui produit ordinairement des effets plus ou moins *similaires* à notre effet. Et puisque ici nous avons par exemple une sorte d'abrègement relatif, d'étrécissement de la sympathie, l'antécédent que nous choisirons d'abord, ce sera celui ou ceux qui ont cet effet, pour ainsi dire naturel, de rendre les hommes moins aptes à sympathiser. Cela me conduit droit à l'antécédent que présente, parmi tant d'autres, l'ancien régime, de posséder une noblesse, une caste aristocratique. Je m'arrête un instant pour faire quelques remarques : 1° mon idée n'est encore jusqu'ici qu'un choix de cause probable, plus probable que les restes des antécédents; bref une idée hypothétique, rien de plus pour le moment, et je ne dois pas m'y tromper; 2° j'ai d'un côté une induction historique que voici : toutes les castes aristocratiques ont pour elles-mêmes une estime et pour ce qui leur est étranger une mésestime, qui les rend tout au moins indifférentes, inattentives aux mœurs et conditions des classes réputées inférieures : cet effet, indifférence, manque d'intérêt, de sympathie, je m'attends qu'il sera produit, qu'il aura sa récurrence dans l'histoire, partout où une caste aristocratique subsistera. J'ai à cet égard l'esprit *averti*. D'autre part je rencontre, dans la littérature en question, un effet dont la similarité avec les effets de l'aristocratie me frappe. Cela détermine un choix, qui, je le répète, n'est jusqu'ici qu'une manière d'essai. J'affirme de nouveau que ceux-là mêmes, qui croient ne faire qu'observer et puis induire, font, qu'ils le sachent ou non, des raisonnements de ce genre. Le mal est non de les faire, car ils sont inévitables, indispensables, mais de les faire sans le savoir.

Je suis encore cependant bien loin d'une certitude acquise. Il ne

suffit pas qu'une classe aristocratique existe, dans les environs d'une littérature, pour que celle-ci en porte la marque. Il y avait une aristocratie en Angleterre au temps de Shakespeare ; et ce qui est plus décisif ici, il y avait une aristocratie chez nous au XVIe siècle, alors que la littérature contemporaine offrait des caractères assez différents des caractères du classicisme. Je n'en suis pas d'ailleurs très étonné ; il faut non seulement que l'aristocratie existe, mais qu'elle influe sur les lettrés, qu'elle les régisse plus ou moins. Qu'importe que l'aristocratie existe, si ce n'est pas pour elle particulièrement qu'on écrit et *avec connaissance de ses goûts, de ses exigences.* Or pour faire bref, je vois — et ceci est maintenant de l'observation historique pure, — je vois que le contact nécessaire des nobles et des lettrés ne s'opère qu'en France, et dans ce pays même seulement au XVIIe siècle et de plus en plus à mesure que ce siècle s'avance. Ici je me rencontre avec Taine. Taine a dit : le classicisme est dû à la domination des salons. Je n'oserais pas dire, dès à présent, comme lui, *tout le classicisme.* Taine n'a pas assez distingué ce qu'il y a d'éléments divers dans le classicisme. Et puis en parlant du salon, il fallait spécifier et dire : le salon régi par l'esprit aristocratique ; ou plutôt il aurait fallu noter d'abord l'esprit aristocratique, puis le salon. Ici, si je n'étais pas contraint d'abréger, j'observerais exactement le salon, ses conditions, ses mœurs. Je verrais que forcément, peut-être en vertu de sa constitution, peut-être aussi en vertu du passé français (chevalerie, galanterie), la femme y domine ; que ses goûts y sont plus consultés que les goûts du sexe fort ; et que peut-être un certain purisme étroit, qui était déjà en tendance, a été encore plus fortement déterminé par le fait de la domination féminine : mais je ne puis m'étendre.

Notre hypothèse, avec tout cela, se forme, se constitue, se circonstancie ; mais avançons-nous vers la preuve proprement dite. Oui certes, jusqu'à un certain point. Si les circonstances, que nous découvrons et que nous lions ensemble, tendent à produire précisément des effets similaires à ceux que nous rencontrons, n'est-il pas clair que nous serons par là autorisés (à moitié seulement) à penser que nous tenons les causes? Pour être autorisés tout à fait, que nous manque-t-il? n'ayons pas d'illusion, il nous manque encore beaucoup de conditions. Il faut que nous acquérions l'idée que les causes présumées non seulement sont de nature à produire l'effet ; mais qu'elles suffisent à produire tout l'effet, et c'est ici le point difficile.

parce que ce serait le point ultime, celui passé lequel notre conviction serait entière. Pour concevoir si les causes présumées ont ou non la suffisance voulue, l'examen à fond de tous les éléments, de toutes leurs circonstances, et le raisonnement déductif sur la puissance de chacune de ses circonstances, sont d'une grande utilité. Ils peuvent conduire assez avant vers la conviction. Toutefois à mon avis d'autres opérations viennent s'imposer. Il faut résolument, systématiquement, procéder à l'instance contradictoire. Ce n'est rien moins qu'une revue de toutes les forces environnantes qui agissent dans la société. Pour chacune d'elles on se posera la question : qu'a-t-elle donné cette force? n'a-t-elle pas pu produire une partie de notre effet? Le travail serait infini, il serait impossible, si on ne recourait pas au principe dont j'ai déjà parlé, la considération du genre d'effets qui sont en tendance dans chaque force. Nombre de ces forces se trouvent par là mises tout de suite hors du débat. On voit promptement qu'elles n'ont pas dû influer. Cependant même à l'égard de celle-ci l'enquête reste toujours ouverte. Quelqu'un pourra un jour faire ressortir des rapports inattendus, jugés improbables. Il en est de même dans toutes les sciences sans doute, mais ici l'attente du démenti toujours possible doit être plus fort que dans les sciences de la nature.

La revue attentive de toutes les forces ou causes possibles au sein de la société donnée, n'est qu'un moment de l'épreuve. Terminée de ce côté, elle doit être continuée par ailleurs. On ira rechercher dans les autres pays, d'abord voisins, puis de plus en plus distants, ce qu'ils ont pu avoir d'analogue à notre classicisme. Par exemple je trouve quelque chose d'analogue en Angleterre, dans la littérature de la reine Anne. Je recommencerai donc à faire pour cette littérature ce que j'ai fait pour la nôtre. On passera après en Italie, en Allemagne, et on arrivera aussi de proche en proche aux littératures les plus éloignées. C'est dire que ces sortes d'enquêtes ne peuvent être l'ouvrage d'un seul homme. Plus qu'aucune autre science, l'histoire scientifiquement traitée réclame des légions de travailleurs.

Le succès dans ce genre de démonstration demande une grande finesse. Il faut savoir abstraire les parties similaires dans des phénomènes qui présentent d'autre part une quantité de différences. Il faut savoir résoudre des sujets, extrêmement complexes, en autant d'éléments qu'il y en a de réellement distincts. Mais après tout je crois que, sans aller jusqu'au bout du monde, on arriverait, non pas

certes à une certitude absolue, mais à une conviction satisfaisante.

Je dois me demander quel rapport il y a entre la marche que je viens d'indiquer et la méthode inductive, au sens rigoureux du mot. Hé bien! ce qui y ressemble le plus, c'est la première étape de cette marche; c'est-à-dire la constatation que dans un milieu donné, de nouvelles conditions se présentent en même temps que des phénomènes, qui eux aussi n'avaient pas apparu auparavant. Mais la similitude de cette observation avec l'*expérience inductive* est loin d'être complète; il y manque la certitude d'avoir exclu toute action autre que celle de ces conditions nouvelles. On ne peut pas faire que ce défaut n'existe pas, quand même on répéterait des millions de fois : « pratiquons la méthode inductive », car ce défaut, il est inhérent à la nature même de ces phénomènes.

La revue des causes possibles, autres que les causes suggérées par cette première observation, rappelle à son tour, jusqu'à un certain point, la méthode dite des *résidus*, qui revient à éliminer d'un débat certaines causes, en montrant qu'elles donnent des effets tout autres que les effets qu'on examine.

Enfin dans la revue des phénomènes *analogues*, qui se rencontrent en d'autres milieux, on peut trouver encore l'occasion de pratiquer une méthode inductive fort imparfaite. Je n'hésite donc pas à le dire, les deux dernières opérations complètent, achèvent, mais la première des trois opérations entame seule profondément le problème; elle est encore la plus probante, et cela par les raisons mêmes qui font de la véritable induction le procédé par excellence, raisons qui reviennent toutes à ceci : un changement bien déterminé dans un milieu qu'on a maintenu d'ailleurs aussi constant que possible. Arrivé au bout de mon exposé, je ne me dissimule pas ce qui lui manque, et je sens que s'il a quelque partie claire c'est dans les essais passagers d'applications que j'ai faits. Si j'avais pu donner ici tout entier le livre que je prépare, l'application entière, mon idée de la méthode aurait donc eu chance d'avoir quelque degré de clarté en plus. Ce n'est qu'à force de pratiquer, d'appliquer la méthode, chacun à notre manière, que nous arriverons à constituer d'après la pratique une théorie valable. Pendant longtemps tout ce qui sera dit sur ce terrible sujet sera nécessairement imparfait.

PAUL LACOMBE.

NOUVELLES ESQUISSES DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

(*Suite* [1]).

DEUXIÈME ARTICLE

LE SENS COMMUN ET LA PHILOSOPHIE

Il serait temps de régler le débat du sens commun et de la philosophie. Le sens commun prend les choses comme elles se présentent, il prend donc l'apparence pour la réalité, tandis que la philosophie dévoile l'apparence et constate les faits tels qu'ils sont réellement. Or l'énoncé des faits tels qu'ils sont en réalité présente lui-même une apparence de contradictions logiques, et le sens commun ne se fait pas faute, en conséquence, de taxer d'absurdité la philosophie. Pour mettre les choses au net, il faut établir ces trois points :

1° Montrer que les faits et les objets de ce monde ne peuvent pas renfermer de contradictions logiques, alors même qu'ils en présentent l'apparence ;

2° Montrer d'où vient, dans les objets de l'expérience, cette apparence de contradictions logiques, et ce qu'elle signifie ;

3° Montrer que le sens commun se meut réellement, sans s'en douter, dans des contradictions logiques.

Une contradiction logique est l'incompatibilité absolue de deux termes que l'on réunit cependant, comme l'affirmation et la négation de la même chose. Or le monde physique ne contient rien d'absolu en dehors de notre pensée ; notre pensée est seule capable de conceptions absolues ; c'est donc dans notre pensée seulement, et non

1. Voir le n° de la *Revue de métaphysique* de mars 1895.

dans les objets de la pensée, que peuvent se rencontrer les contradictions absolues. La réalité, par cela même qu'elle est soumise à des conditions, est en dehors du domaine propre de la loi logique fondamentale, et ne peut, par conséquent, lui être opposée directement, même quand elle a l'air de lui être opposée : elle est *illogique*, mais non *antilogique*.

Mais les choses de ce monde, si elles ne sont pas conformes à la règle de notre pensée, sont organisées cependant de manière à paraître conformes à cette règle. Aussi y a-t-il un désaccord logique entre la nature vraie des choses et leur rôle dans l'apparence; et comme notre esprit est habitué à percevoir les choses non telles qu'elles sont réellement, mais telles qu'elles se présentent dans l'apparence naturelle, l'énoncé de leur nature réelle semble, pour une vue superficielle, impliquer des contradictions logiques. Mais, en fait, on tombe au contraire dans de telles contradictions quand on prend l'apparence pour la réalité et qu'on prête aux objets de l'expérience un caractère absolu. Nous allons le montrer tant par rapport à notre moi que par rapport au monde extérieur.

Voici d'abord quelques remarques générales.

Il faut distinguer un objet réel, ayant une nature qui lui est propre, et par conséquent absolu (une substance), d'un phénomène qui est lui-même un produit de causes : l'unité de l'un est absolue; l'unité de l'autre ne peut être que relative, conditionnelle. Il faut de même distinguer la permanence absolue d'un être réel, qui est en soi soustrait au changement, qui existe en dehors du temps (l'invariabilité d'une substance), de la permanence d'un phénomène qui est elle-même produite par des causes et consiste en une renaissance perpétuelle dans le temps. Tout ce qui a un commencement dans le temps, et, par conséquent, tout ce qui est produit par des causes, est non pas une substance, mais un phénomène ou un événement et ne persiste qu'en se reproduisant sans cesse de nouveau.

Reprenons maintenant notre sujet.

Il semble, à première vue, parfaitement absurde de dire que nous ne sommes pas nous-mêmes des objets réels mais de simples phénomènes, de simples effets de certaines causes, que notre personnalité ou notre moi n'est pas une substance, une unité indivisible et parfaitement la même dans des temps différents, c'est-à-dire existant, par son essence, en dehors du temps. Se nier soi-même, n'est-ce pas le comble de l'absurdité? Comment croire, dira-t-on, qu'il y ait

des pensées sans un sujet indivisible et permanent qui pense? Que nous puissions sentir la joie et la douleur sans qu'il y ait en nous une substance, ni quelque chose d'irréductible et de réel qui souffre et se réjouisse? Ce sont pourtant là des faits. Ils sont, en vérité, incompréhensibles et inexplicables, mais ils ne renferment pas de contradiction logique, par la simple raison qu'ils ne renferment rien d'absolu. Notre moi possède bien une espèce d'unité, mais ce n'est pas l'unité absolue, l'unité d'une substance; l'unité absolue ne paraît lui appartenir que dans la conscience qu'il a de soi et n'existe pas indépendamment de cette conscience. De même, notre moi est permanent d'une certaine manière, mais ce n'est pas la permanence absolue d'une substance, l'existence en dehors du temps; l'identité absolue du moi dans des temps différents n'est autre chose non plus qu'une apparence qu'il revêt nécessairement dans la conscience de soi-même, mais qui n'existe pas indépendamment de la conscience. Mais comme notre moi est organisé de manière à correspondre à cette apparence d'une unité absolue, indivisible et invariable, il semble qu'on tombe, en lui déniant ce caractère, dans une contradiction logique. Et c'est en réalité le contraire qui a lieu : on tombe dans des contradictions logiques quand on prête à notre moi un caractère absolu, quand on le tient tout de bon pour une substance. Cette manière de voir est absolument inconciliable avec les faits. L'unité absolue exclut tout d'abord la possibilité même d'une vie consciente; car la conscience implique le dédoublement en un sujet et un objet de la pensée. Elle ne peut, pour la même raison, coexister avec la multiplicité des déterminations, des fonctions intérieures qui font la vie de notre moi. De même, l'existence absolue, l'invariabilité d'une substance, est incompatible avec la variabilité si manifeste de notre être conscient, avec le fait que nous prenons naissance dans le temps et passons par les phases si différentes de l'enfance, de l'âge mûr et de la vieillesse. Enfin, il ne peut être question d'aucun caractère absolu de notre moi dès que l'on songe à ce fait que notre vie psychique dépend essentiellement des conditions et des fonctions cérébrales. Il n'y a en nous rien d'absolu, excepté notre conscience de l'absolu. La véritable absurdité, la contradiction logique est donc, non dans la négation, mais dans l'affirmation d'une substance du moi.

Il en est de même à l'égard du monde extérieur.

Il semble, à première vue, parfaitement absurde de dire que les champs et les montagnes, les fleuves et les océans, la terre elle-

même et les astres existent uniquement dans la perception des sujets vivants, et l'on a déjà souvent *réfuté* Berkeley par des plaisanteries. Mais à quoi se réduit en réalité cette absurdité apparente? Simplement à nier que les faits de la perception ou de l'expérience immédiate — les seuls faits vraiment réels et indubitables, — puissent être expliqués par la supposition d'objets extérieurs correspondant à nos perceptions. Bien loin d'être une affirmation absurde et contradictoire, l'idéalisme n'est pas du tout une affirmation, mais une négation, la négation d'un élément ou d'un caractère absolu dans notre perception extérieure. Mais les faits sont organisés de manière à produire l'apparence d'un monde extérieur : tout, dans notre expérience, se passe comme si les objets que nous percevons étaient, non des sensations en nous, mais des corps dans l'espace. Il y a donc une disparate ou un désaccord logique entre la nature vraie des faits et leur apparence, et cette disparate présente, pour une vue superficielle, le semblant d'une contradiction logique. Mais quoique les faits de l'expérience extérieure soient incompréhensibles et inexplicables, ils ne contiennent point de contradiction logique, parce qu'ils ne contiennent rien d'absolu. C'est, au contraire, quand on croit tout de bon à l'existence des corps, à un caractère absolu du monde extérieur, qu'on tombe dans des contradictions logiques. Et il faut, en effet, être bien naïf pour croire que les faits s'expliquent par cela seul que l'on prend l'apparence pour la réalité, les corps que nous percevons pour des substances véritables; car c'est croire que les faits de la perception extérieure peuvent se servir à eux-mêmes d'explication.

Nous allons essayer de rendre cela plus clair.

Il semble, à première vue, que tout s'explique de la manière la plus simple et la plus naturelle quand on admet la réalité des corps, et cette illusion est encore fortifiée par les progrès de la science dans l'explication des choses. On peut parfaitement admettre que l'explication donnée par la science a unegrande valeur, qu'elle a une grande utilité dans son domaine; mais il ne faut pas oublier que c'est une explication physique des choses, et non une explication métaphysique. C'est dire qu'elle vaut dans le domaine de l'apparence, mais n'a pas de validité absolue, pas de validité au point de vue de la réalité vraie.

Et d'abord, il faut se rappeler que le concept même d'un corps, c'est-à-dire d'un objet remplissant un espace, est contradictoire logi-

quement. Un objet qui remplit un espace est un objet composé de relations, par conséquent quelque chose que l'analyse réduit à zéro. Car des relations supposent des objets réels en relation les uns avec les autres, et ne peuvent pas constituer ces objets eux-mêmes; c'est une vérité élémentaire. Du reste la contradiction logique impliquée dans l'idée de corps a été déjà exposée tant de fois et par des philosophes si différents d'opinions sur d'autres questions, qu'il serait superflu d'y insister davantage. Dans l'affirmation de la nature contradictoire des corps, Leibniz et Kant se rencontrent avec MM. du Bois-Reymond et Herbert Spencer.

Mais toute action des corps à distance ou par contact implique aussi une contradiction logique.

Les penseurs du XVIIe siècle, Newton entre autres, ont fort bien compris que la supposition d'une action à distance est inadmissible. Un corps ne peut pas agir là où il n'est pas, parce que l'espace qui sépare les corps les uns des autres exclut toute liaison intime entre eux. Pour unir ou pour mettre en communication deux objets dans l'espace, il faut que l'espace qui les sépare soit ou rempli ou franchi. Or ce qui remplit un espace est un corps et ce qui franchit un espace est un mouvement; il ne peut donc y avoir dans l'espace que des corps et des mouvements des corps, mais point de forces unissant les corps entre eux, et par conséquent point d'actions à distance. De notre temps, on semble avoir perdu, dans la plupart des cas, le sens de cette difficulté et c'est là un recul manifeste de la pensée philosophique depuis le XVIIe siècle. Cependant la science moderne cherche à éliminer autant que possible, dans son explication des choses, l'action à distance et à tout ramener à des mouvements et à la transmission des mouvements par le contact.

Mais admettre l'action par contact — choc ou pression, — c'est admettre que l'inertie même des corps est un principe d'action, que la répugnance à changer d'état peut elle-même produire des changements d'état, ce qui est logiquement contradictoire. Comme les atomes matériels sont séparés par l'espace et par suite indépendants les uns des autres, s'ils étaient des substances réelles, c'est-à-dire s'ils existaient réellement, ils ne pourraient pas être liés ensemble par une loi commune, fût-ce même la loi mécanique de la communication des mouvements. Les concepts mêmes de substance et de loi s'excluent réciproquement, l'un impliquant l'indépendance, et l'autre la dépendance mutuelle des choses.

On voit donc que les données dont les sciences physiques se servent pour l'explication physique des choses sont elles-mêmes non seulement inexplicables, mais aussi logiquement contradictoires, et ne peuvent par conséquent répondre à rien de réel. Aussi l'explication physique ne résiste-t-elle pas à l'épreuve des faits. Elle semble tout à fait satisfaisante tant qu'on reste absorbé dans la contemplation du monde extérieur et sans approfondir les choses. Mais bientôt surgit la question : comment arrivons-nous à la connaissance du monde extérieur et de tout ce qui s'y passe? Et alors le néant de l'explication physique se montre et ne laisse aucun doute.

En premier lieu, il est même impossible de comprendre que des mouvements hors de nous puissent produire des sensations en nous. Nous constatons ce rapport de cause à effet comme un fait de l'expérience, mais ce fait reste inexplicable. Et ce n'est encore là que la plus faible partie de la difficulté. Alors même que l'on pourrait parfaitement comprendre que des objets ou des événements extérieurs produisent en nous des sensations, cela ne servirait en rien à expliquer notre perception du monde extérieur lui-même. Car la vérité est que nous percevons le monde extérieur, les corps eux-mêmes immédiatement tels qu'ils sont dans l'espace. Si nous ne pouvions pas percevoir les corps eux-mêmes, d'une manière immédiate, et en particulier les voir et les toucher, nous n'aurions aucune idée du monde extérieur. Or, l'on peut produire des preuves expérimentales du fait que les sens de la vue et du toucher ne nous fournissent, comme tous nos sens en général, que de simples sensations, et qu'une perception immédiate du monde extérieur n'est pas possible et ne se produit jamais. On parvient, de cette manière, à constater avec une certitude parfaite que ce sont nos sensations elles-mêmes qui nous apparaissent comme des corps dans l'espace, et ce résultat est confirmé par l'analyse précédente qui a bien établi la nature contradictoire et partant illusoire des corps et de toute action des corps.

Toute notre expérience repose donc sur une illusion ou une apparence, et si cette apparence a sur l'esprit une grande puissance, c'est que notre expérience tout entière est organisée de manière à y paraître conforme : tous les effets perçus par nous se présentent comme si les objets que nous percevons étaient des corps dans l'espace; tous les effets perçus semblent procéder des corps. Mais on voit d'un coup d'œil que cette organisation universelle de l'exp—

rience ne peut pas être expliquée par l'hypothèse d'une multitude de causes ou de substances extérieures, qu'elle présuppose, au contraire, un principe agissant unique qui embrasse tout le système de l'expérience. Plus donc l'explication physique des choses paraît légitime et naturelle, moins elle a de vérité et de validité au point de vue de la réalité vraie.

En résumé, voici ce que démontrent la constatation et l'analyse des faits et des idées, et ce qu'il importe beaucoup de bien comprendre : ce ne sont pas des objets extérieurs qui nous apparaissent dans nos sensations, mais ce sont, au contraire, nos sensations — de la vue, du toucher, etc., — qui nous apparaissent comme des objets extérieurs, comme des corps dans l'espace. Et cette apparence ne parvient à nous tromper, à représenter pour nous la réalité, et à posséder, en effet, une vérité relative, que parce qu'elle est systématiquement organisée de manière à produire la même illusion d'un monde matériel chez tous les sujets connaissants et dans tous les temps, sans aucune exception et sans aucune défaillance. Si les hallucinations et les rêves, quoique constitués des mêmes éléments que les perceptions normales, n'ont pas la même vérité relative que celles-ci, c'est parce qu'ils n'en ont pas l'organisation systématique, parce qu'ils ne sont pas communs à tous les sujets connaissants, et ne sont pas des parties intégrantes du système universel de l'expérience d'un monde matériel.

TROISIÈME ARTICLE

DU RÔLE DE L'IDÉALISME EN PHILOSOPHIE

Pour l'astronomie, il est indifférent que les corps gravitent les uns vers les autres en vertu d'une attraction qui leur appartienne en propre, ou que, par suite d'une autre cause quelconque, les mouvements des astres s'accomplissent comme si les corps s'attiraient réciproquement en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances. Car les faits visibles et calculables sont

les mêmes dans les deux cas. Aussi les spéculations sur la nature et la cause de la gravitation ne sont-elles pas du ressort de l'astronomie.

De même, pour l'expérience et la pratique ordinaire de la vie, il est indifférent que les corps existent en réalité ou que, par suite d'une autre cause quelconque, tous les effets perçus se produisent comme s'ils provenaient des corps, comme si les objets de l'expérience étaient des corps dans l'espace. Car tout ce que nous sentons et percevons est pareil dans les deux cas ou dans les deux hypothèses. Mais, pour la philosophie, il y a là une différence fondamentale.

La philosophie est la tentative par la pensée de se rendre compte d'elle-même et du monde qui est son objet. Si ce monde est trouble et plein de confusion, tout en présentant une apparence d'harmonie, la tâche de la philosophie est d'empêcher que cette confusion n'envahisse la pensée et ne la domine, comme elle l'a fait jusqu'à présent. La question est de savoir si l'on parviendra enfin à la clarté, à la certitude, à l'harmonie de la pensée avec elle-même, ou si l'on continuera à se mouvoir dans la contradiction avec soi-même, la confusion et les ténèbres. L'issue dépend essentiellement de la position que l'on prend vis-à-vis du problème de la réalité des corps. Et comme de la clarté et de l'harmonie dans la pensée dépend l'harmonie dans la vie même, il vaut bien la peine d'examiner encore ce problème à ce point de vue.

Que nie-t-on en niant la réalité du monde matériel?

Comme je l'ai déjà dit dans l'article précédent, on nie que l'explication physique des choses ait une valeur absolue, que l'ordre physique des choses soit un ordre absolu. Or l'expérience nous présente en apparence des objets absolus, des substances de deux sortes, spirituelles et matérielles. C'est ce qu'il faut d'abord bien comprendre.

Il est indubitable que chacun de nous se reconnaît, dans la conscience immédiate qu'il a de lui-même, comme un objet absolu, indépendant de tous les autres. En effet, se reconnaître soi-même comme dépendant d'autre chose, comme fonction d'un autre objet, c'est reconnaître son vrai moi dans cet autre objet, ce qui est logiquement contradictoire et impossible. On objectera peut-être que nous nous reconnaissons pourtant comme dépendants de plusieurs conditions extérieures. C'est vrai. Mais cette connaissance est

dérivée; elle repose sur l'expérience que nos états intérieurs suivent d'une manière invariable certaines conditions extérieures, et elle ne peut rien changer à la connaissance immédiate que nous avons de nous-mêmes ni à son caractère en apparence absolu. Car aucune condition extérieure ne peut s'interposer entre moi comme sujet et moi comme objet de ma conscience ou de ma connaissance immédiate de moi-même. Bref, un moi n'existe qu'en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, qu'en se reconnaissant comme un objet distinct par son essence même et partant indépendant de tous les autres objets, en d'autres termes, comme un objet absolu ; mais il se reconnaît comme tel, et, sans cette apparence, il n'existerait pas.

De nos jours, la plupart des hommes capables de réflexion ne croient plus à la substantialité du moi, ne lui attribuent plus aucun caractère absolu. Par là, toute la question qui nous occupe est déjà au fond résolue. Si le témoignage en effet de notre propre conscience sur la substantialité du moi a cessé de passer pour absolument vrai, combien, à plus forte raison, le témoignage de notre perception extérieure sur la substantialité des objets perçus sera-t-il plus facile à dépouiller de toute vérité absolue? Il faut pourtant examiner aussi ce point en particulier.

La matière est l'absolu dans l'espace. Si la matière est une réalité et non une pure apparence, l'ordre physique des choses est absolu. Veut-on le soutenir?

Un ordre absolu est parfait, se suffit à lui-même à tous les points de vue et ne peut nulle part se montrer en défaut. L'ordre physique au contraire se montre en défaut partout.

Et d'abord, dans le domaine subjectif, par l'existence de l'erreur.

Si les objets de notre expérience étaient de véritables substances, des objets absolus, la connaissance que nous en avons posséderait une vérité absolue et l'erreur serait absolument impossible. Il faut, en effet, renoncer à toute pensée logique ou reconnaître la validité du principe de contradiction. Or, suivant ce principe, il y a entre l'affirmation et la négation, c'est-à-dire entre le vrai et le faux, une opposition absolue, et toute réunion de choses opposées d'une manière absolue implique ou constitue une contradiction logique. Le premier fondement de toute erreur est donc le fait que notre perception d'objets extérieurs n'est pas vraie d'une manière absolue, qu'elle renferme une illusion systématiquement organisée, et que la vérité dans notre expérience ne se distingue par conséquent pas de

l'erreur par son essence même, mais seulement, comme je l'ai montré dans des articles précédents, par des caractères secondaires. Le vrai qui est mêlé avec le faux dans le monde de l'expérience n'a qu'une vérité relative. Si nous parvenons néanmoins à une vérité absolue dans la connaissance des choses, c'est uniquement en vertu du concept de la nature absolue des choses, concept qui est la loi fondamentale de notre pensée et dont l'expression est le principe de contradiction et la conscience de l'opposition absolue entre le vrai et le faux.

L'ordre physique ne se montre pas moins en défaut dans le domaine objectif, et cela en bien des points différents.

Les lois fondamentales du monde matériel sont les lois mécaniques, suivant lesquelles il ne peut se produire dans ce monde que des mouvements, alors que tous ces mouvements, avec leurs directions et leurs vitesses, sont indifférents aux corps eux-mêmes qui ne font que les recevoir et les transmettre sans en être affectés en soi. On peut encore supposer que, dans la nature inorganique, tout pourra s'expliquer mécaniquement, mais assurément non dans la nature organique. Car il y a une disparité essentielle entre le mécanisme et la vie organique, attendu que les mouvements des corps organisés ne leur sont point indifférents et s'accomplissent au contraire comme si toutes les parties de l'organisme s'étaient entendues pour atteindre un but et réaliser un résultat commun.

L'ordre physique se montre encore plus en défaut quand il s'agit de comprendre l'action du sujet connaissant sur les objets extérieurs et sa connaissance de ces objets, ainsi que l'action de ceux-ci sur le sujet connaissant.

Il est incompatible avec la loi de la conservation de la force, telle qu'elle se manifeste dans le monde matériel, qu'un acte de la volonté ou tout autre état ou événement psychique puisse produire un mouvement des corps. Et d'autre part, le mouvement ne peut absolument ni produire ni expliquer un événement psychique. Si les mouvements, en effet, ou les déplacements des corps leur sont indifférents à eux-mêmes, à plus forte raison sont-ils indifférents et étrangers, par essence, à tout ce qui n'est pas matériel. Quand on en vient enfin à examiner la perception des corps par le sujet connaissant, on constate que la supposition de leur réalité extérieure est absolument inconciliable avec les faits de la perception, comme je l'ai fait voir dans l'article précédent. Les objets réels de notre per-

ception sont nos propres sensations : ce sont nos sensations mêmes qui nous apparaissent comme des objets extérieurs. Aussi trouve-t-on, en analysant le concept de ces objets extérieurs apparents, que, abstraction faite de nos sensations, ils ne sont rien ; le concept d'un corps remplissant un espace est : 1° vide ; 2° logiquement contradictoire.

Il faut, en dernier lieu, considérer le rapport de notre question avec la morale.

Si l'ordre physique était absolu, il ne laisserait aucune place, aucune possibilité à l'action de causes non physiques, ou, pour rendre les choses d'une manière plus précise, l'opposition entre l'élément physique et les éléments non physiques — logique et moral — n'existerait pas. Toute opposition contenue dans un ordre absolu serait elle-même absolue, et impliquerait par conséquent une contradiction logique. Or, il y a une opposition absolue entre le bien et le mal, le vrai et le faux, et de là suit que l'ordre des choses qui contient le mal et l'erreur, ne peut pas être absolu ni rien contenir qui soit vrai et bon d'une manière absolue.

Un empiriste obstiné dira peut-être qu'il n'y a pas d'opposition absolue entre le bien et le mal, et que nous n'avons pas le droit de condamner absolument le mal, de dire qu'il n'a pas le droit d'exister, puisqu'il existe en réalité et prouve par cela même son droit à l'existence. Mais dans cette supposition le mal n'aurait pas besoin d'explication et c'est notre conscience morale qui serait inexplicable ! N'est-il pas humiliant d'en être encore réduit à disputer sur ce point? Quand donc parviendra-t-on à la possession des notions les plus élémentaires, comme celle de l'opposition absolue entre le bien et le mal, le vrai et le faux, sans laquelle ni aucun jugement moral, ni aucun jugement logique n'est possible?

Renoncer au droit de juger n'est-ce pas frapper soi-même de nullité tous ses jugements? Il en est, en fait, du mal comme du faux : on ne peut pas ne pas le condamner parce qu'il se condamne lui-même, parce qu'il tend de lui-même à son propre anéantissement, et ne peut se maintenir qu'au moyen de l'illusion ou de l'apparence. Le faux ne peut exister qu'en prenant l'apparence du vrai ; le mal ne peut durer qu'en prenant l'apparence du bien. Aussi les biens de ce monde ne sont-ils que des biens relatifs, c'est-à-dire qu'ils renferment un élément illusoire. Cette vérité est bien prouvée par la considération que voici : l'attrait des biens de

ce monde conduit souvent à faire le mal, tandis que la tendance au vrai bien ne peut jamais porter à faire le mal avec intention, parce qu'il y a une opposition absolue entre le vrai bien et le mal. La conscience de cette opposition est le fondement de la morale et de la moralité elle-même.

On voit donc que la morale bien entendue est incompatible avec la croyance que l'ordre physique est absolu ou, en d'autres termes, que le monde matériel est une réalité, et l'on voit que cette croyance, d'une manière générale, nous entraîne dans un dédale de contradictions logiques. Quelle raison aurions-nous donc, contrairement à toute évidence et à toute certitude rationnelles, de croire à la réalité du monde matériel? L'expérience et la pratique ordinaire de la vie ne l'exigent pas. A leur point de vue, il est indifférent que le monde des corps soit réel, ou qu'il ne soit qu'une apparence systématiquement organisée suivant des lois immuables; car tout ce qui leur importe, c'est l'immutabilité de ces lois. Pour la philosophie, au contraire, la croyance à la réalité de la matière, c'est la mort, c'est l'impossibilité absolue de parvenir jamais à la clarté et à l'harmonie de la pensée. La négation de la réalité des corps, qui semble, au premier abord, ce qu'il y a de plus opposé au bon sens, est donc réellement au contraire ce que le bon sens le plus élémentaire nous prescrit d'adopter.

(*A suivre.*) A. SPIR.

ÉTUDES CRITIQUES

LES SCIENCES SOCIALES EN ALLEMAGNE

R. VON JHERING

I

De tous les ouvrages publiés dans ces dernières années par les juristes allemands, ce sont encore ceux de Rodolphe von Jhering, les anciens, récemment réédités, ou les nouveaux, publiés après sa mort[1], qui nous paraissent les mieux faits pour donner au lecteur français une idée des tendances que révèlent, en Allemagne, la philosophie du Droit en particulier, et les sciences sociales en général.

La plupart des ouvrages, d'ailleurs énormes, de Jhering restent inachevés. Cela même est un indice de sa vocation philosophique. Il ne pouvait entrer dans un sujet sans l'élargir aussitôt. Derrière les problèmes particuliers, historiques et juridiques, il apercevait vite les problèmes généraux, philosophiques, et quittait bientôt les premiers pour les seconds, ne s'arrêtant qu'au dernier pourquoi. C'était, dit-il, comme des sphinx qui lui barraient la route[2]; il ne pouvait, avant d'avoir résolu leur énigme, reconquérir la paix scientifique, trop facilement achetée par l'érudition.

C'est en écrivant l'Esprit du Droit romain qu'il rencontra cette

1. *Geist des römischen Rechts*, 5e édition, 1891. *Der Zweck im Recht*, 1er volume, 3e édition, 1893, 2e volume, 2e édition, 1886. *Vorgeschichte der Indo Europäer*, 1894. *Entwickelungsgeschichte der römischen Rechts*, 1894.

2. *Zweck im Recht* : I. *vorrede*.

idée de la Fin qui fut depuis, comme il le déclare dans son dernier ouvrage, son étoile directrice[1]. Avant d'expliquer, non plus seulement l'histoire du Droit romain, mais le système général des phénomènes juridiques à la lumière de cette notion, il voulut l'analyser. Les analyses de ses prédécesseurs ne le satisfaisaient pas. De fait, depuis Kant, les esprits métaphysiques avaient inconsidérément usé de la finalité, les esprits scientifiques, par réaction, s'en étaient inconsidérément privés. Il fallait tracer le cercle au sein duquel elle garde une valeur objective.

Ce cercle est, suivant Jhering, aussi large que celui de l'activité psychologique. « Pas d'action sans but », tel est le principe de finalité, aussi universel dans le monde psychologique que l'est dans le monde physique le principe de causalité : « Pas de fait sans cause ». Le mouvement d'une éponge qui s'imbibe d'eau est déterminé par une cause; mais le mouvement d'un animal qui boit est suscité et comme appelé par une fin. Le chien boit pour satisfaire sa soif; il s'abstient de boire pour éviter les coups de son maître. Des actions les plus simples aux plus compliquées, la vie consiste ainsi à adapter, aux besoins intérieurs, le monde extérieur. Agir, et agir en vue d'une fin, c'est tout un[2].

Mais, dira-t-on, l'expérience ne nous affirme-t-elle pas l'existence d'un grand nombre d'actions sans but? Ce n'est qu'une apparence. Qu'il s'agisse d'actions communes ou au contraire d'actions extraordinaires et déraisonnables, ou d'actions habituelles, ou même d'actions forcées, tous les *quia* peuvent être transformés en *ut*. Si, la plupart du temps, nous n'exprimons pas le but des actions communes, répétées par la vie de tous les jours, c'est qu'il est trop évident. Si, au contraire, nous déclarons qu'une action déraisonnable est sans but, c'est simplement que son but nous déroute et nous paraît incompréhensible. Pour l'action habituelle, si sa répétition a comme enfoncé dans l'inconscient l'idée de la fin, c'est du moins une fin, plus ou moins clairement conçue, qui l'a fait naître. Enfin, dans l'action forcée, c'est encore à la finalité que nous obéissons. En effet, à moins que celui qui nous donne un ordre ne nous contraigne matériellement, et, par exemple, ne nous arrache notre bourse des mains, auquel cas l'action est sienne, et non plus nôtre, nous agissons

1. *Vorgeschichte der Indo Europäer*, p. 379.
2. *Zweck im Recht*, I, p. 3-33.

toujours, même dans les cas dits de force majeure, en vue d'une fin. *Coacti tamen volunt*, disaient avec finesse les juristes romains. On donne la bourse pour sauver la vie.

On comprend dès lors la nature et la mesure de l'influence que les circonstances extérieures peuvent exercer sur les actions humaines. Jhering est prêt à accorder au milieu, à la constitution géographique du sol, par exemple, la plus grande influence sur l'histoire. Mais, ayant défini la nature de notre activité, il tient que ces causes n'agiront jamais directement, mécaniquement sur elle. Il faut, pour qu'elles provoquent un mouvement de notre part, qu'elles traversent notre âme et s'y transforment en motifs. La causalité ne peut agir sur notre volonté qu'en prenant la forme de la finalité[1]. Le monde extérieur ne sera jamais que la cause occasionnelle de nos actions. Le vrai moteur du monde social reste le désir.

Que poursuit-il donc, à travers les différentes formes que les circonstances lui imposent, véritable Protée de l'histoire? Quelles que soient nos actions, on peut dire que nous désirons toujours, non pas l'action en elle-même, mais l'effet qu'elle doit produire sur nous : sans doute, cet effet n'est pas toujours consécutif à l'action, comme dans le cas d'un voyage d'affaires, il en est souvent contemporain, comme dans le cas d'un voyage d'agrément; mais, alors même que nous aimons, comme dit Lessing, l'effort plus que la possession, ou, comme dit le vulgaire, la chasse plus que le lièvre, notre but n'est pas dans l'action, il est dans le plaisir qu'elle nous procure. Ainsi il ne faut pas dire que le but essentiel et primitif des êtres soit, à proprement parler, de persévérer dans leur être; de même que, quand il se reproduit, l'animal ne songe pas à la conservation de son espèce, de même, quand il se nourrit, il ne songe pas à sa propre conservation, mais seulement à sa propre satisfaction[2].

Sans doute, en cherchant l'une, il trouve l'autre. La conservation de l'espèce ou de l'individu est, si l'on veut, le but de la nature, et l'on peut admirer l'adresse avec laquelle elle distribue aux individus l'appât du plaisir ou la crainte de la douleur pour en arriver à ses fins, faisant coïncider, dans un même acte, la satisfaction de leurs désirs particuliers avec la réalisation de son but général. Mais ce but, atteint tantôt avec et tantôt sans la conscience des individus

1. *Zweck*, I, p. 24.
2. *Zweck*, I, 28.

qui le réalisent, ne doit pas être confondu avec le désir qui les pousse; on peut appeler le premier *fin objective* et le second *fin subjective*[1], distinction capitale pour l'intelligence de toute vie sociale. Une même fin objective peut être réalisée par des individus qui obéissent à des fins subjectives très différentes. Par exemple la construction d'un chemin de fer peut être exécutée par une société d'actionnaires dont les uns poursuivent des fins financières, les autres des fins politiques, sans qu'aucun d'eux, peut-être, désire pour elle-même la construction en question. A vrai dire, si l'on y regarde de près, il semble que Jhering réduise les fins dites objectives à être ou bien des résultats, atteints sans être poursuivis, ou bien des moyens, poursuivis en vue de la fin subjective, qui est toujours le plaisir. Dans la finalité, dit-il, le mouvement de la volonté part de l'être pour revenir à l'être[2]. Agir en vue d'une fin, c'est donc, en principe, agir pour soi. Ainsi Jhering déduit l'égoïsme, au sens large du mot, de l'idée même de finalité.

L'homme ne diffère pas de l'animal par la nature, mais par l'extension de son égoïsme. Plus prévoyant, il « s'affirmera » non pas seulement physiquement, mais économiquement et juridiquement. Il jugera que sans capital la jouissance de la vie est incertaine, que, sans droit, est incertaine la jouissance de la vie et celle du capital. Ainsi le désir juridique et le désir économique sont comme les développements naturels du désir primitif de jouir de la vie [3].

Mais, si ce désir est essentiel, toute action morale n'est-elle pas inexplicable? Le désintéressement reste un mystère. Sans doute il n'y a pas d'action purement désintéressée, au sens absolu du mot. Une action sans intérêt est une impossibilité psychologique. On ne veut pas pour vouloir, et Kant essaie vainement de tirer, des lois de la volonté, un motif d'action. Le désintéressé a pour but l'intérêt des autres, de sa famille, de sa patrie, de l'humanité même, c'est dans la recherche de leur intérêt qu'il place son plaisir. On pourra donc soutenir qu'un certain égoïsme, ici même, se glisse. Mais il faut reconnaître que, entre les avantages que l'action désintéressée rapporte à l'égoïsme et les sacrifices qu'elle lui demande, la disproportion est souvent éclatante, si bien que, entre le désintéressement et l'égoïsme proprement dit, il n'y a plus de commune mesure.

1. *Zweck*, I, 37; II, 98.
2. *Zweck*, I, 31.
3. *Zweck*, I, 62-77.

L'égoïste devra juger que, si le désintéressé fait un calcul, ce calcul est absurde : l'homme qui cherche son plaisir en se dévouant est comme celui qui, pour se chauffer quelques secondes, brûlerait tous ses billets de banque [1]. Force est donc de reconnaître, à côté de l'égoïsme, l'existence d'un autre facteur du monde social, ou du moins si, comme Jhering le laisse prévoir, le dévoûment est encore un produit de l'égoïsme, il faudra expliquer à la suite de quelles luttes et de quels accords celui-ci a pu se transformer en son contraire. Ce problème rentre dans le problème plus général : Comment, si l'égoïsme est l'essentiel, la société est-elle possible ? Comment, les buts subjectifs étant par définition égoïstes, la réalisation de buts objectifs, sociaux, s'explique-t-elle ? L'homme n'est isolé que par abstraction ; de fait il vit toujours par et pour une société. Tout l'univers est là pour chacun, et réciproquement, chacun pour tout l'univers [2]. Le développement des sciences sociales rend chaque jour plus saillants les liens qui réunissent les individus ; comment comprendre cette solidarité ?

Quatre forces concourent à la produire. La mécanique sociale a quatre leviers. Deux reposent sur l'égoïsme, la rétribution et la coercition ; deux reposent sur la moralité, le devoir et l'amour.

Le phénomène de la rétribution [3] introduit déjà un ordre social dans le monde des égoïsmes. L'individu ne se suffit pas à lui-même, ne crée pas de ses propres mains tout ce dont il a besoin ; il entrera donc en relation avec son semblable. Tantôt ils changeront l'un avec l'autre ce qui leur est inutile contre ce qui leur est utile, tantôt ils rechercheront ensemble ce qui leur est utile à tous les deux. Ainsi se constituent, d'une part le commerce, d'autre part l'association.

Par le commerce les égoïsmes s'équilibrent. Les intérêts sont différents, opposés même, mais c'est de leur opposition, pourrait-on dire, que naît leur coïncidence. C'est parce que Pierre a besoin d'un champ tandis que Paul a besoin d'un cheval que se produit l'échange. La coïncidence des intérêts manifestée par l'échange

1. *Zweck*, I, 46-60.
2. *Zweck*, I, 77-93.
3. *Zweck*, I, 93-234. Nous choisissons à dessein pour traduire le mot *Lohn*, qui d'ailleurs paraît mal choisi (cf. *Tönnies-Gemeinschaft und Gesellschaft*, p. 217), le mot vague de rétribution ; car à l'aide du mot *Lohn*, Jhering veut désigner non pas seulement le salaire proprement dit, mais le gain, les honoraires, les appointements.

peut être d'ailleurs réelle ou imaginée, et souvent l'éloquence d'un des échangeurs entraînera l'autre à imaginer une coïncidence qui n'est pas réelle. Mais le commerce idéal, par lequel les deux égoïsmes en jeu sont également satisfaits, est celui qui établit l'équivalence entre les valeurs des choses échangées. L'égoïsme se charge d'ailleurs lui-même, le plus souvent, d'amener le commerce à cet état idéal. D'une part la concurrence des égoïsmes force le marchand à vendre au plus juste prix ; d'autre part son propre calcul lui apprend que s'il exploite ses clients, il les perdra.

Ainsi le commerce repose essentiellement sur l'égoïsme ; et cela même est heureux. Un commerce fondé sur la bienveillance serait intolérable. Il détruirait notre liberté économique et même morale en nous mettant à la merci des caprices et des préférences individuelles. Devant le commerçant égoïste, au contraire, tous les hommes sont égaux. En ce sens on peut dire que l'argent est le grand apôtre de l'égalité [1]. Par le seul jeu des égoïsmes, le commerce réalise une certaine indépendance des personnes, une certaine équivalence des choses, une certaine justice.

Pour comprendre l'extension de cette première justice, il faut étendre la notion même du commerce. On peut vendre non pas seulement des choses, mais du travail. Et, de même qu'il n'est pas toujours juste de ne vouloir payer, dans un achat, que la valeur réelle de l'objet acheté, sans payer, par exemple, une part des frais généraux du marchand, de même il ne serait pas juste de ne vouloir payer que le temps précis du travail vendu, sans payer au travailleur, comme au médecin par exemple, son temps d'études, ou même, comme au commissionnaire, son temps d'attente forcée. La notion d'équivalence est donc plus large qu'elle ne paraît au premier abord, et le système de la rétribution, fondé sur l'égoïsme, nous explique non seulement l'organisation du commerce proprement dit, mais encore celle du travail.

A vrai dire, n'y a-t-il pas des cas où cette loi d'équivalence trouve difficilement son application? Quand il s'agit d'un travail intellectuel, on ne peut mesurer ni l'effort qu'il a coûté, ni le résultat qu'il a produit ; il semble impossible par suite d'en donner une rétribution équivalente. Aussi, dans les cas de ce genre, à la rétribution matérielle, précise, évaluée en argent, vient s'ajouter, quand elle ne la

1. *Zweck*, I, 229.

remplace pas tout à fait, la rétribution idéale, faite d'honneur et de considération. Même dans les temps modernes, où le travailleur intellectuel est obligé de gagner sa vie comme les autres, on a le sentiment qu'on ne peut mesurer, et, par suite, payer avec précision les services d'un avocat, d'un ingénieur; on ne dit pas qu'ils ont un gain, un « salaire », mais des « honoraires », des « appointements ». Mais si différents que soient ces phénomènes des phénomènes de rétribution commerciale proprement dite, nous y trouvons encore une coïncidence d'intérêts fondée sur une diversité d'intérêts, un échange d'un certain travail, matériel ou intellectuel, contre une certaine rétribution, matérielle ou idéale; nous pouvons par suite les faire rentrer sous la catégorie générale du commerce.

Tout autres sont les phénomènes d'association. Ici les intérêts sont par définition identiques. Cette identité des fins peut d'ailleurs s'accorder soit avec l'identité des moyens, comme dans le cas où tous les sociétaires font le même travail, soit avec la diversité des moyens, comme dans le cas où le travail est divisé entre les sociétaires et différencié. Mais, quelles que soient ses différentes organisations, l'essence de l'association, au point de vue de la fin, se distingue nettement de celle du commerce. L'association ne nous fait pas encore sortir de l'égoïsme; mais tandis que par le commerce, l'égoïsme cherchait son intérêt aux frais de l'intérêt d'autrui, il cherche, par l'association, son intérêt dans l'intérêt d'autrui. L'intérêt de mon associé et le mien ne font plus qu'un; ce qui est avantageux à l'un l'est, du même coup, à l'autre. En ce sens, l'association établit entre l'égoïsme et le désintéressement une sorte de transition. Si elle n'élève pas encore le tien aux dépens du mien, elle n'élève plus le mien aux dépens du tien; elle fond pour ainsi dire le tien et le mien dans un profit commun, contribuant ainsi, plus encore que le commerce, à la constitution d'un ordre social.

Mais il s'en faut qu'une pareille harmonie se réalise toujours, partout et d'elle-même. Souvent, pour maintenir cette coïncidence des fins subjectives nécessaire à la vie sociale, il faut, non seulement l'attrait du gain, mais la crainte du châtiment : à la rétribution s'ajoute ainsi la coercition [1].

Le mécanisme de la coercition, comme celui de la rétribution, s'explique par la finalité. Tant qu'elle n'est pas proprement physique,

1. *Zweck*, I, 234-420.

la coercition effectue l'accord des fins individuelles en substituant à une fin subjective une autre fin subjective, par exemple au désir de prendre l'argent du voisin la crainte d'aller en prison. Opérer, partout où elle est nécessaire, cette substitution de fins, tel est l'objet du Droit : le Droit devra donc organiser la contrainte, et, par suite, avoir pour lui la force. Sans elle il n'agirait pas sur les fins individuelles; pour qu'il soit respecté, il faut qu'il puisse se réaliser : un Droit sans force est un fantôme. Aussi a-t-on raison contre les théoriciens du *Naturrecht* de dire qu'il n'y a un Droit, à proprement parler, que dans un État qui le réalise. Cependant il ne faut pas aller jusqu'à déclarer, avec Hegel, que la période antérieure à l'existence de l'État est indifférente à l'histoire du Droit. Il faut, au contraire, essayer de comprendre par quelle dialectique téléologique a pu sortir, du conflit des égoïsmes, le Droit complet, formulé par des lois, garanti par un État, et obligeant non pas seulement des individus, mais l'État lui-même.

Comment se représenter cette genèse? Ce serait une faute de méthode que d'attribuer la création du système juridique à la puissance de l'idée ou du sentiment du droit. L'idée ou le sentiment du droit ne sont pas des dons innés, mais des produits historiques, à la formation desquels le droit positif, lui-même, a collaboré; ils lui sont postérieurs, et non antérieurs. Nous ne devons poser, comme antérieur à la constitution d'un ordre juridique, qu'un seul principe, l'égoïsme ou plutôt les égoïsmes. Comment les égoïsmes arrivent-ils à donner à l'ordre juridique la force nécessaire à sa vie? On peut se représenter cette « déduction » de deux façons. Le droit aura pour lui la force tantôt de tous les individus également forts qui composent la société, tantôt de l'individu ou des individus plus forts que les autres qui la dominent. Il sera garanti, pourrait-on dire, tantôt par la force de la majorité, tantôt par celle de la minorité.

Dans le premier cas, la société se réglemente pour ainsi dire elle-même. L'individu lésé trouve des alliés qui, unissant leur force à la sienne, font pencher la balance du côté du droit. Les coutumes juridiques de la Rome primitive, le rôle des témoins, de l'assemblée du peuple offrent une illustration de cette théorie [1]. On dira peut-être : celui qui lèse le droit d'un autre peut lui aussi trouver des alliés; la théorie n'explique pas, par suite, comment la force tombe

1. *Zweck*, I, 269. *Geist des römischen Rechts*, I, 118-176.

nécessairement du côté du droit. On répondra en montrant que l'intérêt du plus grand nombre est évidemment attaché au respect de certaines règles, à l'observation des contrats, par exemple, sans laquelle toute vie sociale serait impossible, que par suite il est difficile de supposer qu'un individu dont l'intérêt particulier est de violer, à un certain moment, ces règles, puisse mettre de son côté, comme on dit, la majorité des autres. Plus la société sera nombreuse, et mieux, par suite, le droit sera garanti : les égoïsmes réunis des bons citoyens triompheront plus facilement de l'égoïsme du criminel.

Mais on peut supposer des cas où une minorité, une unité même accapare la force sociale. Comment expliquer, ici, que la force vienne soutenir le droit? C'est là un phénomène historique très fréquent, et, au point de vue de la finalité, facilement explicable. Leur propre intérêt, bien entendu, conduit ceux qui détiennent la force à faire aux autres des concessions : le Droit apparaît ici comme la politique de la force[1]. Du jour où elle s'aperçoit que, au lieu de massacrer tous ses prisonniers de guerre, elle a intérêt à en faire des esclaves, au lieu d'emmener tous les habitants d'un pays en esclavage, elle a intérêt à leur demander un tribut, de ce jour la force se domine elle-même; substituant à la passion le calcul, elle remplace la lutte perpétuelle par un *modus vivendi*, par une paix tout à son avantage et ouvre ainsi, par la seule vertu de son égoïsme, le chemin du droit. On comprend dès lors comment, peu à peu, se dominant de plus en plus, elle en arrivera à constituer et à garantir des lois qui l'enchaînent elle-même[2]. En effet supposons que les normes édictées par la force restent, comme elles l'étaient à l'origine, tout individuelles, ce qui veut dire, non pas qu'elles obligent un seul individu, mais qu'elles s'appliquent à un cas particulier, qu'elles sont créées en vue de telle ou telle circonstance sociale. La circonstance disparue, et remplacée par d'autres, la force devra créer de nouvelles lois : elle sera, dans cette phase, en mouvement perpétuel. Aussi substituera-t-elle bientôt, à ces normes particulières, des normes abstraites, valables pour un certain nombre de cas. Ces lois ne seront encore qu'unilatérales. Elles lieront les sujets, non l'État. Avec de telles lois une certaine égalité est com-

1. *Zweck*, I, 249.
2. *Zweck*, I, 346-435.

patible, mais elles sont toujours dans la dépendance de la volonté des gouvernants, elles ne donnent pas à la vie sociale cette sécurité qui est l'œuvre de la justice parfaite. Pour que l'État réalise pleinement le but du Droit, il faut qu'il écarte cette perpétuelle insécurité et donne au droit une vie propre en l'installant, pour ainsi dire, au-dessus de lui-même aussi bien qu'au-dessus des citoyens. La loi devient alors bilatérale. L'État se reconnaîtra obligé par elle. Il donnera des garanties de sa dépendance vis-à-vis de la loi; telles seront l'indépendance du pouvoir judiciaire, l'inamovibilité des juges, la constitution du jury. Mais il faut remarquer que cette dépendance même a des limites. Pour l'État comme pour les individus il y a des cas de force majeure : quand la vie sociale est en jeu, la force peut briser le droit qu'elle a constitué. En vain les spéculatifs s'écrient : « *Fiat justitia, pereat mundus!* » En réalité, s'il fallait absolument choisir, tous les peuples diraient plutôt : « *Pereat justitia, vivat mundus* »[1].

Cela même nous éclaire sur le but que poursuit l'égoïsme en construisant le droit, sur la fin du droit. Nous nous rendons compte que le droit n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen en vue d'une fin, qui est la vie même de la société. Ou encore, ce n'est pas une fin particulière parmi les fins que les hommes recherchent, mais une fin générale, condition de la recherche des autres. Assurer les conditions de la vie sociale, tel est son rôle[2]. Ce rôle explique ses métamorphoses. Si le critérium de la valeur de droit était théorique et non pratique, si l'idéal du droit était la vérité, et non l'utilité, on ne pourrait justifier ces sortes de palinodies de l'histoire grâce auxquelles une prescription juridique se trouve remplacée, au cours des siècles, par une prescription contraire également valable. Il ne faut pas oublier que, dans le droit, c'est moins l'intelligence que la volonté qui est en jeu, et que la volonté se détermine par l'intérêt. L'intérêt social sera donc la mesure du droit. On comprend, dès lors, à la fois les analogies et les différences des droits que se donnent les différents peuples. On se rend compte que les formules juridiques non seulement peuvent, mais doivent changer avec les circonstances. Par exemple, parmi les conditions générales de l'existence des sociétés, il en est de tellement natu-

1. *Zweck*, I, 425.
2. *Zweck*, I, 435-466.

relles, que les égoïsmes laissés à eux-mêmes suffisent à les remplir, et que la société n'a pas besoin d'en prescrire, par des lois, le maintien; au nombre de ces conditions sont la conservation des individus, leur reproduction, le travail même et le commerce. Pourtant il est des cas où, à la suite de certaines nécessités sociales, sous l'influence de la surpopulation, par exemple, ces ressorts primitifs de la vie sociale ont besoin d'être tendus ou au contraire détendus par l'intervention des lois. Sous la pression des circonstances, le droit élargit ses cadres ou même y fait rentrer des prescriptions opposées aux prescriptions antérieures. Avant la guerre de l'indépendance des Noirs en Amérique, le droit interdisait logiquement, c'est-à-dire ici conformément à l'intérêt social réel ou supposé, d'instruire les nègres; peut-être rendra-t-il bientôt, avec la même logique, leur instruction obligatoire. En un mot la relativité même du Droit est la meilleure preuve que son idéal est, non la vérité, mais l'utilité sociale.

Que l'utilité du Droit soit sociale, cela ne signifie pas d'ailleurs qu'il doive se mettre au service de quelque être abstrait, dont les intérêts seraient autres que ceux des individus. Il sert les intérêts de tous les individus dans ce qu'ils ont d'identique [1]. A vrai dire cette identité est souvent cachée par le défaut d'intelligence; elle est souvent troublée par la méchanceté de la volonté, qui cherche à profiter à la fois des avantages généraux résultant de l'observation du droit et de l'avantage particulier qu'elle trouve, en certains cas, à le transgresser. Ainsi s'explique que le droit, tout en n'étant que la politique des égoïsmes, doive s'imposer par la contrainte aux égoïsmes mêmes. La coercition ne se confond donc pas avec la rétribution, et reste, dans le monde social, indispensable.

Elle est, comme la rétribution, indispensable, mais, comme elle, insuffisante [2]. La vie sociale demande aux individus d'autres actions que celles qu'il est possible de payer ou de forcer. D'abord, pour que la rétribution produise ses effets sociaux, il faut que les individus puissent, d'une part la désirer, d'autre part l'offrir. Ce n'est pas toujours le cas, pour le riche, d'un côté, qui a trop, pour le pauvre, d'un autre côté, qui a trop peu. De plus, le travail même n'est pas bon, et ne donne pas tout ce qu'il peut donner, s'il est excité par le seul espoir de la rétribution. D'un autre côté, un homme qui n'obéi-

1. *Zweck*, I, 512-570.
2. *Zweck*, II, 1-9.

rait à la justice que par la crainte du châtiment ne serait pas souvent juste. Quand la loi ne le verrait pas, elle serait pour lui comme si elle n'existait pas. Tous les crimes qui échappent aux prises de la loi seraient possibles, bien plus, si l'égoïsme seul pousse les hommes, théoriquement inévitables.

Combler ces lacunes de l'égoïsme, telle est l'œuvre des forces morales. Comme le langage l'indique, elles paraissent être des négations des forces précédentes. Pour connaître leur essence, il faut répondre à trois questions. D'où viennent-elles? où vont-elles? Pourquoi les suivons-nous? En d'autres termes : quelle est leur origine? Quelle est leur fin objective, le résultat qu'elles doivent atteindre? Quelle est leur fin subjective, le motif en vertu duquel nous leur obéissons [1]?

C'est dans la société qu'il faut chercher la réponse à ces trois questions. Elle est d'abord la source des notions morales. En dépit des théories nativistes, les notions morales ne nous tombent pas du ciel, comme des aérolithes, elles se sont formées peu à peu, comme par alluvions, au cours de l'histoire des sociétés. Les règles même les plus simples, qu'il ne faut pas tuer, voler, mentir, l'homme a dû les découvrir, peu à peu, par l'expérience qui lui a montré que, sans elles, la société ne subsisterait pas. Ainsi tout le système du monde moral est un produit de l'histoire ou, pour parler avec plus de précision, l'œuvre de la finalité [2].

On le voit, la question de l'origine et celle de la fin de la morale se confondent; si la société a engendré les règles morales, c'est qu'elles lui sont utiles. Elle en est la fin objective, ou, ce qui revient au même, le sujet téléologique. Le sujet des fins morales, celui pour qui elles existent, ne peut en effet être Dieu. Autrement la réalisation des fins de Dieu dépendrait de notre obéissance aux règles morales : Dieu dépendrait de nous. Ce sujet ne peut être non plus l'individu, puisque, par définition, les fins morales sont la négation des fins individuelles. D'ailleurs si la fin morale de l'individu était en lui-même, on ne comprendrait pas pourquoi la violation des règles morales nuit le plus souvent non à l'individu, mais à la société, pourquoi leur détermination est fonction, non des nécessités individuelles; mais des nécessités sociales. Il reste donc que ce sujet soit la société.

1. *Zweck*, II, 98.
2. *Zweck*, II, 110-120.

On peut d'ailleurs le prouver positivement de deux façons, par la déduction ou par l'induction [1]. — Par la déduction. La société est un tout. Un tout est autre chose que la somme de ses parties. C'est un système organisé en vue d'une fin. Or cette organisation suppose un ordre, une subordination des parties au tout. Pas de société sans ordre social, sans subordination des individus aux fins sociales, sans morale. Ainsi, vis-à-vis des individus, la société se pose comme un sujet qui, lui aussi, veut réaliser ses fins et dont l'égoïsme s'oppose à leurs égoïsmes. — L'induction apporte à ces raisonnements l'appui de tous les faits historiques. Elle nous montre qu'il n'y a pas de faits moraux qui ne soient, ou qu'on ne croie être socialement utiles, et réciproquement que les actes socialement utiles, quand du moins ils ne s'accomplissent pas tout seuls de par la nature, sont commandés par la morale. Nous ne sommes plus, dès lors, étonnés de voir l'idéal moral varier avec les peuples, pasteurs, agriculteurs, guerriers, avec les classes même; nous serions plutôt légitimement étonnés du contraire.

Ce ne sont pas seulement les règles proprement morales, ce sont les mœurs, et jusqu'aux modes qui sont ainsi déterminées par les fins sociales. Et Jhering, pour rendre plus éclatante la puissance de la fin, prend à tâche de montrer que les plus petits usages, qui naissent, semble-t-il à première vue, du caprice et du hasard, obéissent, en réalité, dans leurs moindres détails, à quelque utilité. La mode dans son mouvement perpétuel n'échappe pas plus à cette loi que la coutume dans sa permanence relative. Dans toutes les obligations mondaines, règles de décence, de convenance, de politesse, Jhering retrouvera, avec une ingéniosité sans exemple, des prescriptions utiles, des mesures prophylactiques, toute une police de sûreté de la morale [2].

Entraîné plus loin qu'il ne l'avait pensé par le plaisir d'explorer ce champ tout nouveau, Jhering n'eut pas le temps de répondre expressément à la troisième des questions qu'il avait posées : « Quelle est la fin subjective des règles morales? » mais, d'après quelques indications qu'il donne en posant le problème, il est permis de reconstituer sa réponse. Il critique vivement les morales qui, pour atteindre le but social, proposent à l'homme des plaisirs individuels tout différents de ce but, comme les mères qui, pour obtenir de leurs

1. *Zweck*, II, 134-230.
2. *Zweck*, II, 243-723.

enfants qu'ils prennent un remède, leur proposent du sucre (*Zuckertheorien* [1]). La vraie morale, dit-il, doit élever les fins subjectives à la hauteur des fins objectives; l'homme moral ne doit pas chercher d'autre motif d'action que le désir de remplir son rôle social; il doit agir, en somme, non pour lui-même, mais pour la société. Sans doute cette force morale est encore née historiquement de l'égoïsme et Jhering se promettait de montrer à la suite de quelles transformations l'égoïsme, dans les mains de l'histoire, se change en altruisme, comme le verjus, dans les mains de la nature, se change en raisin doux [2]. Il n'en est pas moins vrai que ces deux forces, au point d'arrivée, demandent à être radicalement distinguées. C'est de leur opposition que naît, dans l'âme, le sentiment du devoir. A vrai dire, Jhering laisse entrevoir un sentiment supérieur à celui-là même : dans l'amour, qui serait la poésie de la morale comme le devoir en est la prose, le tien et le mien ne pourraient plus être distingués, les deux termes opposés, égoïsme et altruisme, ne feraient plus qu'un. Ainsi la dialectique téléologique, ayant parcouru les différents cercles de la vie sociale, se serait achevée dans une synthèse qui aurait réconcilié les forces opposées par la thèse et l'antithèse.

Les derniers livres de Jhering nous montrent que, s'il en avait eu le temps, il eût élargi encore le cercle des applications de la finalité, que par elle il eût essayé d'expliquer la genèse, non pas seulement des idées juridiques et morales, mais encore des idées religieuses et même des idées scientifiques.

Sa méthode apparaît clairement dans les quelques problèmes d'origines qu'il traite, à propos de l'histoire primitive des Indo-Européens. Il se plaint qu'on prenne les effets pour des causes et qu'on attribue à la puissance des idées la création d'institutions qui sont nées des besoins pratiques de l'égoïsme [3]. C'est ainsi qu'il reprochera à Fustel de Coulanges [4] d'essayer d'expliquer par l'histoire d'une croyance toutes les institutions de la cité antique, à Renan [5] d'essayer d'expliquer, par le développement de l'idée monothéiste, toute l'histoire du peuple juif. Les croyances ne sont pas

1. *Zweck*, II, 149.
2. *Vorgeschichte der Indo Europäer*, p. 60.
3. *Vorgeschichte*, 51.
4. *Vorgeschichte*, 63-73.
5. *Vorgeschichte*, 288-305.

des faits premiers, elles demandent à être expliquées; les mêmes tendances qui expliquent tous les faits sociaux les expliqueront. Les tendances religieuses nous paraissent au premier abord assez différentes des tendances égoïstes; elles en sont pourtant le fruit naturel. L'Aryen qui offre des sacrifices aux mânes de ses pères obéit à la crainte, et est utilitaire. Les actes religieux paraissent assez différents des actes utiles. Mais, outre qu'il suffit, pour les justifier du point de vue utilitaire, que leur utilité soit imaginée, on peut la plupart du temps y reconnaître des habitudes engendrées par des actes anciennement utiles [1]. On expliquerait de la sorte l'origine des rites les plus bizarres, et par exemple celle du système augural des Romains. Tout ce système est un souvenir de la période d'émigration pendant laquelle les ancêtres des Romains allaient de l'Orient vers l'Occident. Pendant cette période, il était utile aux conducteurs des émigrants, pour savoir s'ils devaient arrêter leur armée ou continuer leur marche, de contempler l'état du ciel du côté de l'Occident, de consulter le vol des oiseaux, les vestiges des quadrupèdes, de scruter les entrailles des bœufs [2]. Ainsi les nécessités pratiques sont mères des formes comme des idées religieuses.

Les mêmes nécessités ont sur l'histoire des sciences la plus grande influence. Si les Babyloniens ont fait beaucoup pour le progrès des mathématiques et de l'astronomie, leurs découvertes sont dues non pas tant aux spéculations théoriques de la pure science qu'aux exigences pratiques de l'architecture et de la nautique [3]. Les idées scientifiques apparaissent sous la pression des besoins. C'est la fin qui fait naître les sciences comme elle fait naître les religions. D'une façon plus générale, les inventions se produisent au moment et à l'endroit où, d'une part, les besoins humains sont les plus exigeants, où, d'autre part, les conditions naturelles sont les plus favorables [4]. A l'aide de cette double détermination la finalité peut, suivant Jhering, expliquer tous les phénomènes sociaux, et « nécessiter » l'histoire.

1. *Vorgeschichte*, 413.
2. *Vorgeschichte*, 439-459.
3. *Vorgeschichte*, p. 141-179-223. On trouvera, dans la nouvelle édition de l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, de Maspero, des explications analogues. C'est ainsi qu'il explique le développement de la géométrie chez les Egyptiens par l'obligation où le Nil les mettait, en modifiant et en effaçant, dans ses crues, les bornes naturelles des champs, d'arpenter avec précision. I, 328.
4. *Vorgeschichte*, 106, 186.

II

Quelle est la valeur scientifique de cette philosophie sociale? Et d'abord quel est son sens historique? Quelles tendances des sciences sociales exprime-t-elle? Quels sont, en Allemagne, les courants d'idées qu'elle a suivis, ceux qu'elle a remontés?

Quand Jhering entra dans les études juridiques, l'école historique avait déjà triomphé de l'ancienne philosophie du droit, et imposait sa méthode. C'est à elle que Jhering devra naturellement le plus, mais c'est contre elle aussi qu'il prendra position; c'est en signalant ses excès ou ses défauts qu'il spécifiera sa propre doctrine.

Il fera tout d'abord cause commune avec l'école de Hugo et de Savigny contre l'école de Rousseau et contre celle de Hegel, contre le *Naturrecht* et contre le *Staatsrecht*. Il reconnaît, dans l'individualisme, le péché originel de la philosophie du droit naturel. Elle oublie que de nos jours comme autrefois l'intérêt social est la mesure de tous les droits et des droits privés eux-mêmes [1]. Contre cet individualisme, l'Etatisme a raison de prouver que l'existence d'une force publique est nécessaire à l'existence du droit. Mais la genèse de cette force elle-même demande à être étudiée [2]. Quand Hegel regarde comme des quantités négligeables, indifférentes à l'Idée, les phénomènes sociaux antérieurs à l'existence de l'État, qu'il divinise, il prouve, par son mépris de l'histoire, l'insuffisance de sa dialectique [3]. A vrai dire, quelque forme qu'elles prennent, ces philosophies du droit substituent toujours, aux faits, des idées à priori, qu'elles supposent manifestées soit dans les individualités, soit dans l'État. De ces constructions également arbitraires, il faut revenir à l'observation des faits et reprendre pied dans la réalité historique.

Mais si Jhering reconnaît la nécessité de ce que Menger appelle « l'historisme », il est le premier à en signaler les dangers [4]. Il veut qu'on reprenne pied dans l'histoire mais non qu'on s'y enfonce et qu'on y demeure enlisé. Il sent, comme Wagner, que l'historisme entretient souvent, au milieu même de l'érudition, une certaine paresse d'esprit, un quiétisme qui désintéresse les hommes, non pas

1. *Zweck*, I, 237, 523, 532.
2. *Geist der römischen Rechts*, I, 225.
3. *Zweck*, I, 258.
4. *Geist*, I, 58-80. *Entwickelungsgeschichte der römischen Rechts. Einleitung.*

seulement des réformes pratiques, mais des efforts théoriques destinés à ramener à l'unité la multiplicité des phénomènes sociaux. On décrit, on n'explique plus ; on a peur des idées, on s'enferme dans les faits. Jhering proteste contre ces excès de la réaction que Gans nommait déjà l'anti-philosophisme. Il se plaint qu'on assimile le savoir juridique, la connaissance des faits avec la science du droit. Il raille le positivisme de ces savants, véritables disciples de saint Thomas, qui ne veulent croire que ce qu'ils peuvent voir et toucher, prétendant borner l'étude du droit à la connaissance des droits positifs dûment formulés [1]. Ils oublient ainsi, non pas seulement le droit idéal, mais surtout la majeure partie des droits positifs, dont une minorité seulement a pu être exprimée : pour formuler un droit une grande puissance d'observation et d'expression est en effet nécessaire, qui n'a pu être que tardivement acquise. Ainsi les formules du droit positif doivent être les poteaux indicateurs, non les bornes de la recherche du juriste. Il faut qu'il retrouve, sous les formules, les tendances, sous la lettre, l'esprit du droit. La méthode dite chronologique aussi bien que la méthode dite synchronistique ne saisissent que les coïncidences extérieures des phénomènes juridiques ; il faut en faire saillir la « connexion philosophique » [2]. En un mot, pour connaître le droit il faut le connaître par les causes et si ces causes ne sont pas tangibles, visibles dans les codes, si elles sont cachées dans les âmes, il faut savoir entrer dans les âmes ; si les causes ne sont pas offertes à la pure observation, mais promises aux théories, il faut savoir faire des théories. En ce sens on pourra dire que toute science du droit est subjective. Mais, dit Jhering dans une phrase qui semble être le contre-pied de la fameuse devise de Ranke, réclamer partout, en histoire, l'objectivité absolue, n'est-ce pas méconnaître la nature de la connaissance humaine [3] ? Qui veut, en matière de science sociale, ne retenir que l'objectif, pourra décrire, à la rigueur, mais n'expliquera pas. Or, pour introduire un ordre dans la masse confuse des phénomènes juridiques, pour rétablir entre l'histoire et la pratique du droit le lien trop souvent brisé, un principe d'explication est nécessaire ; la véritable science du droit est à ce prix. On pourrait donc dire que, suivant Jhering, ce terme ambigu de science du droit, qui sert à désigner des choses si diffé-

1. *Geist*, I, 47.
2. *Entwickelungsgeschichte*, 6. *Geist*, I, 43.
3. *Entwickelungsgeschichte*, 1.

rentes, le savoir historique aussi bien que l'habileté technique [1], devrait être réservé à la désignation de ce qu'on nomme, souvent, philosophie du droit. Si toute science doit être, ou tendre à être explicative, il n'y a pas de science du droit sans une recherche des causes, ou, ce qui revient au même, des fins des phénomènes juridiques, en un mot sans une philosophie sociale.

Quels principes d'explication l'école historique offrait-elle donc à Jhering? On croyait et on croit encore, parfois, expliquer les phénomènes juridiques en assimilant le droit à un organisme. Savigny, en discutant le pouvoir de légiférer [2], en combattant le rationalisme du XVIIIe siècle qui, comme il attribuait à la raison individuelle la création du droit dans les temps primitifs, lui accordait le pouvoir de la transformer, de la créer à nouveau de notre temps, en montrant enfin que le droit n'est pas une œuvre artificielle, qui résulte d'un calcul, mais un produit naturel, qui sort du plus profond de l'âme populaire et s'épanouit lentement, comme une fleur, ouvrait la porte au naturalisme. — Développées déjà par Krause, renforcées par l'évolutionnisme, les métaphores naturalistes devaient exercer sur le mouvement des sciences sociales en Allemagne une longue influence.

Jhering la ressentit. Comme Stahl, comme Post, il comparera le droit à un organisme, et se placera, pour le décrire, tantôt au point de vue anatomique, tantôt au point de vue physiologique [3]. Mais il reconnaît vite que, si ces analogies sont commodes pour la description des faits juridiques, elles n'en font pas avancer l'explication. Leur avantage est négatif. Sans doute la métaphore naturaliste a le privilège de rendre sensible l'erreur de l'hypothèse individualiste, mais il faut comprendre qu'elle nous présente un problème, et non une solution. Il ne suffit pas de montrer que les droits n'ont pas été fabriqués, de toutes pièces, par la réflexion individuelle; il faut encore découvrir les forces réelles dont ils sortent. La notion de l'organisme nous met-elle sur le chemin de cette découverte? N'est-elle pas une notion confuse par excellence que le naturaliste trouve au début, non au terme de son analyse, et qu'il essaie de résoudre en ses éléments? Si elle veut, dit Jhering contre Stahl [4], se mettre à

1. Cf. Die vergleichende Rechtswissenschaft, par T. Meili, dans la *Zukunft* du 16 juin 1894.
2. Dans l'ouvrage intitulé : *Ueber den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung*.
3. *Geist*, I, 48-58.
4. *Geist*, III, 40.

l'école des sciences naturelles, la science du droit, pas plus que la chimie organique, ne doit souffrir des organismes, elle doit les dissoudre. Ainsi Jhering ne s'arrête pas à l'idée d'organisme, il n'en retient que ce qui est principe d'explication, l'idée de finalité. A la lumière de cette idée, les phénomènes juridiques apparaîtront, non plus comme des fruits de la nature, mystérieux, inexplicables, mais comme des produits de l'art humain [1]. La philosophie paresseuse du naturalisme laissait croire qu'ils se faisaient pour ainsi dire tout seuls; on pourra au contraire leur assigner des causes précises dans les tendances, soit de l'État, soit de l'individu. Jhering rendra de la sorte, dans sa philosophie du droit, une certaine place aux deux théories que le naturalisme écartait. L'histoire du droit prouve en effet que, bien souvent, des phénomènes dont on attribuait l'origine à quelque floraison spontanée de l'âme populaire sont dus à l'action de l'État; seul, il pouvait, préoccupé, non pas sans doute de réaliser quelque idée, mais d'agir au mieux de son égoïsme, donner, à telle formule juridique, force de loi. Bien plus, si l'on remonte plus haut dans la recherche des causes, et qu'on poursuive le principe de cette force même de l'État, on le trouve dans les individus [2]. La finalité ne se réalise pas en quelque sorte d'elle-même, comme l'idée hégélienne; le désir ne vit que dans les consciences, c'est-à-dire dans les consciences individuelles. La métaphore de la conscience sociale qui va souvent de pair, comme il est naturel, avec celle de l'organisme, ne paraît pas abuser Jhering. Toute tendance pour lui part des individus et revient aux individus. L'histoire du droit romain est là pour prouver que la force primitivement créatrice du droit est le « principe subjectif », non pas sans doute la recherche réfléchie et calculée de la justice, mais le désir instinctif de vivre, l'égoïsme enfin. C'est du conflit et de l'accord des égoïsmes que résultent des lois qui sont vraiment alors des conventions [3], c'est le besoin d'assurer les conventions qui fait naître l'État lui-même. Ainsi Jhering, conduit par l'idée de finalité, en arrive, comme Wagner, Tönnies, Dietzel, Menger, à rendre à l'hypothèse individualiste, comme principe d'explication, une certaine valeur [4].

Ce n'est pas le seul avantage que Jhering reconnaisse à l'esprit

1. *Geist*, IV, 3, 300.
2. *Zweck*, I, 258.
3. *Geist*, I, 211, 216.
4. *Geist*, I, 224.

du *Naturrecht*. Sur un autre point encore, il l'opposera à l'historisme : il jugera les tendances cosmopolites de l'un plus utiles à la science que les tendances nationalistes de l'autre. Et, sur ce point comme sur les autres, nous pouvons comparer l'attitude que prend Jhering vis-à-vis des juristes à celle que prend Wagner vis-à-vis des économistes [1]. Sous l'influence d'intérêts pratiques aussi bien que de considérations scientifiques une sorte de nationalisme juridique s'était constitué, antérieur à la *nationalœkonomie* [2]. L'histoire, suivant Savigny, témoigne que les différentes organisations juridiques dépendent de l'intime constitution des peuples et sont comme une émanation de leur caractère : à vrai dire, il n'y a pas un Droit, mais des Droits, reflets des âmes nationales. A cette théorie Jhering reprochera d'abord de mal s'accorder avec l'histoire elle-même. La conquête de l'Allemagne par le droit romain n'est-elle pas un fait historique [3]? Apparemment il ne sortait pas du plus profond de l'âme germaine. Venu du dehors, il l'a cependant pénétrée. Ce qui pousse en effet les peuples à adopter un système juridique, ce n'est pas son caractère national, mais son caractère pratique [4]. L'utilité conduit les nations à s'emprunter des formules de droit aussi bien qu'à s'en créer pour elles-mêmes. Le nationalisme ne rend pas compte de la tendance à s'universaliser, que manifestent les droits, sous la pression de l'intérêt social. En se sens, le *Naturrecht* auquel on reproche, pour reprendre les expressions que Knies emploie en parlant de l'ancienne économie politique, son perpétualisme et son cosmopolitisme, répondait, au moment où il est apparu, à une tendance réelle du droit [5]. A vrai dire l'école historique se fait une fausse idée de la vie des nations si elle s'imagine qu'elles tirent tout d'elles-mêmes. Un évolutionnisme mal compris nous fait croire à tort que, d'un germe une fois posé à l'origine, tous les phénomènes sociaux doivent sortir par une sorte de développement solitaire, unilinéaire. L'histoire nous prouve au contraire que les transformations attribuées à quelque spontanéité interne sont dues souvent à quelque cause externe. Comme des individus, les nations se nour-

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1894.
2. Cf. Menger, *Untersuchungen über die Methode der socialwissenschaften*, p. 200.
3. Dans un article récent, sur l'Historisme et le Rationalisme (Archiv für Systematische Philosophie, février 1895), Tönnies oppose à l'historisme, tant juridique qu'économique, des objections analogues.
4. *Geist*, I, 8, 315; III, 8.
5. *Geist*, I, 11.

rissent d'emprunts faits au monde extérieur [1]. Les Droits ne sont pas des produits de la nature qui ne se laissent pas transplanter, mais des produits de l'art qu'on peut transporter ou imiter. Et si ce transfert est possible, c'est que, malgré les différences qui les séparent, il y a entre les Droits quelque chose de commun : leur rôle social. L'historisme, occupé de noter les diversités, a perdu de vue cette unité de système juridique. Jhering, comme Post [2], veut la remettre en lumière, mais en se plaçant, d'emblée, par la téléologie, comme au cœur de tous ces systèmes, dans leur fin.

D'ailleurs Jhering est loin de nier l'influence que peut exercer sur les phénomènes sociaux en général et juridiques en particulier le caractère national. Lui-même a donné, dans son *Geist der römischen Rechts*, un des plus illustres exemples de *Völkerpsychologie* appliquée, prétendant déduire, des traits généraux de leur caractère, le détail comme l'ensemble du système juridique des Romains. Il semble même qu'il prenait, à cette époque, le caractère national pour un principe d'explication dernier, lui-même inexplicable. Les qualités des peuples lui paraissent être alors, comme celles des individus, des faits donnés, bornes de la recherche [3]. Ses derniers livres prouvent qu'il dépassa ce point de vue, et faisant encore une fois appel à son idée maîtresse, l'idée de fin, tenta d'expliquer la formation des âmes nationales elles-mêmes. Le fameux *Volksgeist* [4] ne lui apparaît plus alors comme une puissance innée, originelle, antérieure ou inférieure aux phénomènes historiques : la vie du peuple fait son âme. Il n'est pas une fois né, il devient, et son devenir est déterminé par les circonstances, permanentes ou passagères. Il faut, pour comprendre le rapport du caractère d'un peuple avec son histoire, retourner la formule scolastique et dire « esse sequitur operari ». Supposer que des tendances spécifiques sont innées aux nations, c'est encore arrêter arbitrairement l'analyse. A vrai dire, il n'y a qu'une tendance primitive, commune à tous les êtres, et c'est justement la tendance à persévérer dans leur être. Mettez cette même tendance aux prises avec des milieux différents, ici avec des montagnes arides, là avec des plaines fertiles, et vous verrez se

1. *Geist*, I, 8. Entwickelungsgeschichte.
2. Cf. *Grundriss der ethnologischen Jürisprudenz*, 1894, I. Einleitung.
3. *Geist*, III, 200.
4. *Vorgeschichte*, 95, 270, 291.

former peu à peu, sous la pression des circonstances, dans la lutte de la fin avec les moyens, une individualité nationale. On eût, si l'on peut ainsi dire, changé de berceau les premiers Aryens et les premiers Sémites, fixé ceux-là dans les plaines de l'Euphrate et ceux-ci sur les plateaux d'Asie, on eût inévitablement obtenu de leur histoire, ici un peuple pasteur, peu civilisé, indolent, là un peuple agriculteur, constructeur, actif[1]. Les Germains ne portaient pas en eux, comme un don du ciel, une tendance spéciale aux émigrations : le désir de vivre commun à toutes les races, la faim mal satisfaite par le milieu, les a comme chassés devant elle [2]. Les différents caractères nationaux que présentent, aujourd'hui, les différents peuples de l'Europe, pourraient être, de la sorte, non plus seulement constatés ou décrits, mais expliqués. La téléologie dépasse la psychologie nationale.

D'une façon plus générale, Jhering, fort de sa téléologie, reproche aux hypothèses explicatives suscitées par l'école historique une sorte d'arrêt dans l'explication : elles prennent pour causes premières, irréductibles, des phénomènes qui ne sont eux-mêmes qu'effets et conséquences. C'est ainsi que Jhering blâmera l'historisme non pas seulement d'attribuer la création des différents Droits aux seuls sentiments nationaux, mais, en général, de vouloir expliquer par la présence du sentiment du droit l'apparition des phénomènes juridiques. En effet ce sentiment n'est pas primitif, mais acquis, et il n'est pas juste de dire qu'il ait créé les droits : c'est plutôt la réciproque qui est vraie [3]. Sans doute, au moment où nous naissons, notre milieu social est tellement imprégné de droit que nous acquérons sans nous en douter et rien qu'en respirant, semble-t-il, le sentiment juridique. Nous sommes donc tout naturellement portés à croire qu'il sort de nous-mêmes. Mais la science de la médecine n'a-t-elle pas prouvé que beaucoup de troubles organiques que l'on croyait autrefois produits comme spontanément, par des causes tout internes, viennent en réalité du dehors? La science du droit dissipera de même l'illusion nativiste, en découvrant les voies insensibles par lesquelles les notions du droit s'infiltrent, pour ainsi dire, en nous. Sans doute encore, de nos jours, le sentiment juridique crée des lois, sinon le sentiment juridique de la nation, du moins celui de

1. *Vorgeschichte*, 98, 109.
2. *Vorgeschichte*, 463.
3. *Zweck*, II. *Vorrede*, p. X. *Entwickelungsgeschichte*, 16.

quelques individus qui donnent comme le ton à la foule [1]. Mais c'est une erreur d'imaginer que le même rapport qui lie aujourd'hui le droit et le sentiment du droit a existé de tous temps : passer de l'actuel à l'éternel, du donné à l'inné est d'une philosophie paresseuse [2]. La nature est parcimonieuse : pas plus qu'elle n'a imprimé dans l'esprit des hommes, antérieurement à toute expérience, l'idée de la brouette ou de la machine à vapeur, elle ne lui a donné toute faite l'idée de la propriété ou de la justice. Elle ne lui a fait qu'un don, l'égoïsme : et c'est de ce sentiment, seul primitif, que l'histoire, après un long travail, tire progressivement tous les autres, y compris le sentiment du droit [3]. A la doctrine romantique du sentimentalisme il faut donc substituer, dit Jhering, le prosaïme de la finalité : la lutte des égoïsmes, non l'attrait mystique de quelque sentiment juridique a suscité le droit. C'est la nécessité qui fait les lois. On peut donc dire que le droit existait objectivement dans les institutions, avant qu'il n'existât subjectivement dans les âmes, c'est-à-dire avant qu'elles n'en eussent pris conscience comme d'une puissance spéciale, distincte de la force, et pouvant s'opposer à elle. Ainsi s'explique ce fait que, pendant longtemps, le sentiment du droit ne fait que refléter les institutions : c'est seulement après qu'il a reçu la longue éducation du droit objectif que le sentiment juridique, comme un enfant qui discute les ordres de sa mère, réagit sur le droit objectif. Ainsi le rapport de ces deux termes varie avec l'histoire; le droit précède d'abord le sentiment du droit, puis l'accompagne, et enfin le suit, comme l'ombre, à mesure qu'avance le soleil, précède, accompagne, et suit un voyageur. Parce que nous sommes au soir, nous ne devons pas croire que l'ombre, au matin, marchait déjà derrière nous [4].

Le même raisonnement permet à Jhering de restreindre la part, non pas seulement du sentimentalisme, mais de toute espèce d'idéalisme en matière de science sociale [5]. Il n'a pas eu occasion de prendre directement à partie la philosophie de l'histoire intellectualiste, suivant laquelle l'histoire des croyances et des connaissance révélerait les véritables causes de toute transformation sociale,

1. *Entwickelungsgeschichte*, 24.
2. *Zweck*, I, 257, 356.
3. *Vorgeschichte*, 50-60.
4. *Entwickelungsgeschichte*, 27.
5. Contre l'utilitarisme de Thering, cf. Kohler : Ideale im Recht. *Archiv. für bürg. Recht*, 1891, p. 160.

mais ce qu'il dit, dans ses derniers livres, du rapport de la religion ou de la science avec la finalité, indique assez ce qu'il pensait d'une explication totale du monde social par les idées. Il est loin de nier leur action, mais il la tient, comme leur être même, pour dérivée, et non pour initiale. Souvent, expliquer à l'aide des notions que nous trouvons actuellement dans nos âmes le cours des événements historiques et la création des institutions juridiques, c'est renverser l'ordre réel, mettre l'effet à la place de la cause et oublier que ce qui est premier pour notre conscience est parfois dernier dans l'histoire. A cette méthode qu'il appelle psychologique il faut substituer la méthode qu'il appelle réalistique[1]. Elle nous montrera que partout le concret a précédé l'abstrait, et la pratique, la théorie, que la recherche de la fin est antérieure à l'apparition des idées[2]. Cette théorie même qu'on peut appeler l'idéalisme formel ou rationalisme et qui consiste à dire que les phénomènes juridiques, comme tous les phénomènes sociaux, ne tendent pas sans doute à réaliser un certain idéal matériel, mais à s'organiser rationnellement, à former un ensemble logique satisfaisant pour la raison[3], prête à des objections du même genre. Sans doute Jhering a reconnu, avec Puchta, les services qu'elle peut rendre. Elle décrit fort justement la forme que tendent à prendre les phénomènes juridiques; il est très vrai que les formules de droit se relient, s'organisent, forment un système de plus en plus logique, et nul, mieux que Jhering n'a détaillé les opérations grâce auxquelles les droits sont analysés, ramenés à leurs principes, réduits à l'unité dans des formules qui deviennent elles-mêmes productrices, par déduction, de droits nouveaux. Mais il nie que, là même où elle se réalise, cette organisation logique soit son but à elle-même. Des raisons pratiques ont provoqué son développement : des raisons pratiques peuvent le limiter. C'est une erreur de définir les systèmes juridiques, avec Dahn, comme une exigence de la raison : leur forme rationnelle elle-même n'est qu'une exigence des intérêts sociaux. Que ces intérêts changent et ils feront entrer dans les systèmes en question — dussent-ils les briser — des éléments nouveaux. A la dialectique du concept il faut substituer la dialectique des fins. La prétendue néces-

1. *Zweck*, II, 109-125.
2. *Vorgeschichte*, 163, 221.
3. Cf. F. Dahn, *Verminft im Recht*. L'auteur y entreprend, de ce point de vue rationaliste, une critique développée des idées de Thering.

sité logique n'est qu'un reflet des nécessités pratiques. Les principes se modèlent sur la vie, non la vie sur les principes [1]. En un mot pas plus que le sentiment, la raison n'explique la genèse et le développement des phénomènes sociaux : lorsque la logique apparaît dans l'histoire il faut encore, pour expliquer sa présence même, en revenir à la téléologie.

Nous comprenons du même coup la place que Jhering peut faire, dans sa philosophie sociale, aux tendances dites matérialistes. Il refuse de chercher dans les idées les causes premières des phénomènes sociaux : est-ce à dire qu'il veuille soumettre ces mêmes phénomènes à l'action mécanique des phénomènes extérieurs, qu'il tâche, en éliminant méthodiquement toute psychologie de ses explications, à constituer une sociologie sans âme ou du moins sans conscience? Sans doute les phénomènes extérieurs devront entrer en ligne de compte dans l'explication des phénomènes sociaux : et nous avons vu que Jhering leur fait large part, puisque, de la présence de sols différents, il prétend déduire les différents caractères de l'Aryen et du Sémite. Mais il est loin d'accorder à ces phénomènes la dignité de causes. Sa définition de l'activité le lui défend. Le monde extérieur peut être la cause occasionnelle, mais non la cause efficiente du monde intérieur; quand il s'agit de phénomènes sociaux, c'est-à-dire d'actions humaines, la cause efficiente ne fait qu'un avec la cause finale [2]. Au désir primitif, qui partout est le même, la nature offre des moyens différents : l'action réciproque de cette fin sur ces moyens, de ces moyens sur cette fin explique la diversité comme elle explique l'unité de la vie des sociétés humaines.

Ainsi le finalisme de Jhering garde, au milieu des philosophies sociales courantes, une originalité. Il ne se subordonne à aucune d'elles et prend, cependant, quelque chose à chacune. Les différents principes d'explication à l'aide desquels on essaie de déterminer les phénomènes sociaux gardent à ses yeux une utilité; chacun représente comme un moment de la vérité, que seule la dialectique téléologique peut reconstituer tout entière. En les faisant rentrer sous un principe d'explication supérieur, il ne les détruit pas, il les dérive en quelque sorte et explique elles-mêmes ces forces au delà desquelles on croyait ne pas pouvoir remonter. Pour ne pas perdre la part de vérité contenue dans le naturalisme, dans le nationalisme,

1. *Geist*, IV, 310, 599; I, 49; *Zweck*, I, 420-430.
2. *Zweck*, I, 24.

dans l'idéalisme, dans le matérialisme, il suffit de remettre les différents principes à leur rang, d'assigner à chacun sa place dans le système dominé par la fin. Cette largeur synthétique qui caractérise le système de Jhering nous fait comprendre pourquoi il est malaisé, parfois, de classer ses tendances, pourquoi les écoles les plus différentes en appellent à son autorité, pourquoi lui-même semble parfois hésiter sur la définition de sa méthode. Occupé de prouver que les différentes philosophies sociales sont vraies dans certaines limites et ne sont vraies que dans certaines limites, il s'opposera, tantôt aux unes, tantôt aux autres. Contre les idéalistes il dira qu'il est réaliste, contre les matérialistes, qu'il est psychologue. Ces changements de front ne doivent pas nous faire illusion. Au fond, de par sa définition de l'action, sa méthode reste, forcément, psychologique. On ne peut pas dire, pour transposer une formule fameuse, qu'il explique jamais, en dernier ressort, l'intérieur par l'extérieur. Sans doute il refuse de placer à l'origine des phénomènes sociaux un phénomène intérieur complexe, spécifique, élaboré, tel que le sentiment du droit par exemple, qui n'a pu lui-même s'élever sans l'aide de phénomènes extérieurs, tels que les formules des droits positifs, mais il y établit le phénomène intérieur essentiel, simple, primitif, véritable fait premier, le Désir. Le Désir donne la vie à tout le reste et met en branle les différentes forces de l'histoire; c'est le véritable créateur du monde social.

Dans quelle mesure et à quelles conditions ce principe téléologique peut-il déterminer les phénomènes sociaux?

Il serait injuste de juger de sa valeur scientifique d'après les hypothèses parfois aventureuses auxquelles il entraîne Jhering. Dans son enthousiasme téléologique, Jhering va parfois jusqu'à prêter à la nature des intentions dont il serait difficile de prouver l'objectivité. Mais, qu'une idée puisse suggérer des hypothèses métaphysiques, cela prouve-t-il qu'elle ne puisse provoquer des découvertes scientifiques? Trop souvent on a fait, de la sorte, au finalisme, des procès de tendances. Parce que des abus ont été commis en son nom, faut-il se priver de ses services? Il importe seulement de délimiter ses applications.

Autant il est téméraire d'expliquer, par l'attrait d'une fin, tous les mouvements de la nature, autant, s'il s'agit d'actions humaines, cette explication est légitime. L'observation intérieure nous montre, dans les fins, les causes de nos actions; et, quelque théorie que l'on

professe d'ailleurs sur la nature intime et la cause dernière de ces phénomènes téléologiques, qu'on les regarde, avec W. James, comme des faits originaux, qu'on en donne, comme M. Marillier [1], une théorie quantitative, ou, comme M. Lapie [2], une théorie logique, nous avons le droit, pour expliquer les actions du prochain analogues à nos actions, de supposer qu'un désir les a suscitées analogue à notre désir, que les mêmes fins ont produit les mêmes effets. On dira : ce n'est qu'une hypothèse. Sans doute, mais, à ce compte, toute psychologie qui veut être autre chose qu'une autobiographie et qui tâche à suppléer, par l'emploi des méthodes dites objectives, à l'insuffisance de la méthode subjective, ne sera jamais qu'hypothèse. Les consciences n'ont pas de fenêtre par où l'une puisse constater, dans l'autre, et prendre sur le fait une tendance quelconque. Le psychologue n'entre pas dans l'âme des autres, il ne fait qu'interpréter leurs actes, et, sous les phénomènes extérieurs, seuls accessibles à l'observation proprement dite, supposer, par une opération qu'on peut appeler, avec Avenarius, introjection, les phénomènes intérieurs [3]. Plus les êtres nous ressemblent, nous sont « prochains », plus cette hypothèse a chance de correspondre à une réalité; plus ils diffèrent de nous, et plus elle est aventureuse. Nous interprétons avec assez de sûreté les mouvements d'un de nos frères en civilisation, avec une sûreté décroissante ceux d'un enfant, d'un sauvage, d'un animal. S'il est vrai de dire que l'observation des êtres est d'autant plus fructueuse que les êtres sont plus différents de nous, il faut ajouter qu'elle est, en même temps, d'autant plus incertaine; en ce sens la richesse de la psychologie comparée ne croît qu'en raison inverse de sa certitude. L'hypothèse téléologique est donc loin de nous procurer toujours des vérités indiscutables. Elle n'en reste pas moins notre seul moyen d'expliquer toutes les actions dont une explication mécanique ne nous offre pas une raison suffisante [4]. Pour s'expliquer les actions humaines, il ne suffit pas de constater tous les phénomènes extérieurs qui les précèdent, il faut supposer le désir qui les détermine.

A vrai dire, la supposition générale du désir primitif ne suffit pas à déterminer le détail des phénomènes sociaux. Après que Jhering

1. *Revue philosophique*, janvier 1893, p. 24.
2. *Revue de Métaphysique*, mai 1895.
3. Cf. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894-1895, *Avenarius Bemerkungen zum Begriff der Gegenstandes der Psychologie.*
4. Cf. Wundt, *Phys. Psychologie*, I, 20, 399.

nous a prouvé, par l'analyse du fait de la tendance, que tout être recherche son bien, ou pour mieux dire, son plaisir, cet égoïsme radical reste si indéterminé que des actes très différents et même opposés en peuvent sortir. Il n'est pas jusqu'aux phénomènes qui sont la négation de l'égoïsme, jusqu'aux actions désintéressées, qui ne rentrent sous la même catégorie que leurs contraires; puisque, dans tous les cas, de par la définition que Jhering a donnée de l'action, l'homme qui agit satisfait une de ses tendances. En ce sens le principe téléologique de Jhering pourrait sembler mal fait pour contenter l'esprit scientifique. Celui-ci veut sans doute ramener à la plus haute unité possible la plus grande multiplicité possible de phénomènes; mais il ne veut pas poser, d'emblée, une unité si large qu'elle n'explique aucune distinction et laisse indéterminé tout le détail de la réalité. Pour expliquer scientifiquement tous les phénomènes physiques, il ne suffit pas de dire qu'ils sont tous pesants; de même, pour expliquer scientifiquement tous les phénomènes sociaux, il ne suffit pas de dire qu'ils sont tous désirés. Ce qui explique tout n'explique rien. De là le reproche qu'on adresse souvent à la téléologie : le principe d'explication qu'elle propose manque de spécificité, il convient à tout et par suite ne sert à rien.

Faut-il dire, d'un autre côté, que si l'on veut spécifier ce principe et expliquer les actions humaines, non plus par le désir général de vivre, mais par tel ou tel désir particulier, on tombe nécessairement dans l'excès inverse, offrant des explications trop particulières après avoir offert des explications trop générales, passant d'une trop grande unité à une trop grande multiplicité, non moins contraire à l'esprit scientifique? Pourquoi déclarer à priori, avec Barth [1], que la téléologie ne peut poser ou qu'une fin universelle, ou qu'un nombre infini de fins spéciales? Ici encore entre l'Un et l'Infini, entre le Même et l'Autre, on peut placer des intermédiaires.

Au lieu de passer brusquement de la fin universelle aux fins toutes particulières que suscite la diversité infinie des circonstances, on peut arrêter l'esprit sur un certain nombre de fins intermédiaires, plus générales que celles-ci, moins générales que celle-là, espèces téléologiques. Ce seront, par exemple, la fin juridique, économique, militaire, religieuse. Ne faut-il pas et ne suffit-il pas qu'elles soient distinguées et classées pour que l'explication téléo-

1. *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer*, p. 122.

logique, échappant au double reproche d'être trop générale ou trop particulière, puisse devenir scientifiquement déterminante, et offre, aux différentes sciences sociales, des principes constitutifs ?

Sans doute ces fins se mêlent intimement dans la réalité historique. Une même action, soit individuelle, soit sociale, satisfait souvent en même temps, dans des mesures différentes, aux fins religieuses et aux fins esthétiques, aux fins économiques et aux fins juridiques ; et il est rare que l'une d'entre elles soit poursuivie pour elle-même à l'exclusion des autres, et détermine, par conséquent, à elle seule, une série de phénomènes sociaux. Le rôle de l'école historique a été justement de montrer, par exemple, que toutes les fins nationales réagissent à chaque instant sur les fins économiques proprement dites, et que l'histoire des phénomènes économiques est, non pas l'effet d'une seule force, mais la résultante d'une composition de forces différentes. Mais si utiles qu'aient été ces vues synthétiques pour rendre à l'esprit le sentiment de la complexité historique, n'est-il pas méthodique, pour résoudre cette complexité, d'en dissocier les causes, de les abstraire, et d'étudier chacune à part ? Il faut, suivant une comparaison de Jhering, entreprendre une analyse analogue à l'analyse des juristes[1] ; un cas complexe leur étant soumis, ils étudient à part tout ce qui, dans ce cas, est du ressort de tel principe, puis tout ce qui est du ressort de tel autre. De même, pour connaître les lois des phénomènes sociaux, nous essaierons d'en expliquer l'organisation par la poursuite d'une des fins sociales une fois posées, abstraction faite de la présence des autres fins. Pour connaître scientifiquement le tissu social, il faudra en séparer les différents fils, saisir chacun d'eux à part et le suivre aussi longtemps que l'on pourra. Ainsi se constitueront les sciences sociales particulières.

Plus les fils seront faciles à détacher, les fins faciles à définir, et plus les sciences sociales qui correspondent à ces fins seront faciles à constituer. Ainsi peut s'expliquer la prépondérance que garde, malgré tout, au milieu des différentes sciences sociales, la science de l'économie politique. On a attribué ses progrès à ce fait que les phénomènes économiques sont, plus que tous les autres, aptes à être mesurés, comptés, évalués[2] ; et sans doute, en donnant de la précision à ses descriptions, cette circonstance l'a aidée à extraire

1. *Zweck*, II, 188.
2. Neumann, *Tüb, Zeitschrift für Staatswissenschaft*, 1892, p. 454.

de l'histoire une matière scientifique. Mais il semble que la facilité relative avec laquelle elle peut définir le mobile économique et l'abstraire des autres fins, en donnant de la détermination à ses explications, rende mieux compte de la facilité relative avec laquelle elle a pu formuler quelques lois, ou tout au moins indiquer quelques tendances [1]. De même la science du langage a été, sans doute, singulièrement aidée par cette circonstance que les phénomènes dont elle traite sont matérialisés dans les mots, que la psychologie y est, comme on l'a dit, pétrifiée, mais, sans doute aussi, la facilité avec laquelle on peut définir le mobile linguistique, la fin du langage, l'a aidée et l'aidera à déterminer les tendances de ces mêmes phénomènes. Nul doute que, en dépassant la métaphore naturaliste, en considérant les mots non plus comme les cellules mystérieuses de quelque organisme, mais comme des œuvres artificielles, façonnées par les hommes en vue d'une fin à l'aide des matériaux que la nature leur fournit [2], elle n'explique plus aisément ce qu'elle n'a souvent que décrit. La science du droit devra de même, pour se constituer, spécifier la fin qui lui servira de principe explicatif. Conformément à cette méthode, Jhering cherche à marquer entre les différentes fins que poursuivent les sociétés, l'originalité de la fin juridique [3]. Et l'on peut trouver que sa définition manque encore de précision ; mais il faut reconnaître que son effort, du moins, indique le sens du progrès des sciences sociales.

Les mêmes idées nous permettent de comprendre pourquoi la sociologie a tant de peine à se constituer, de nos jours, comme une science particulière, et à marquer son rang à côté des autres sciences sociales. Sans doute elle peut se donner comme tâche propre la description des formes sociales abstraction faite de leur contenu [4], mais il lui manquera encore, pour qu'elle se pose comme science spéciale et établisse des lois, un principe d'explication spécifique. Il faudrait pour qu'elle pût prendre place à côté de la science du droit, de l'économie politique, qu'il existât une fin sociologique proprement dite à l'aide de laquelle on pourrait expliquer les organisations sociales. Mais en réalité les organisations sociales sont déterminées par les fins les plus différentes, religieuses, écono-

1. Wagner, *Grundlegung der Politischen Œkonomie*, p. 235.
2. Cf. Whitney, *Vie du Langage*.
3. *Zweck*, I, 390.
4. Cf. Simmel, *le Problème de la sociologie* (*Revue de Métaphysique*, septembre 1894).

miques, militaires ou simplement mondaines. Et si l'on veut comprendre la détermination des formes sociologiques, force est de remonter à ces fins. Ainsi la sociologie sera réduite à rechercher les causes des phénomènes sociaux non pas dans un principe qui lui soit propre, mais dans les principes propres aux autres sciences sociales. C'est pourquoi, malgré les louables efforts qu'elle paraît avoir fait tout récemment, en Allemagne, pour se spécifier, il semble difficile qu'elle soit autre chose qu'une philosophie des sciences sociales ; son rôle serait alors de classer et de ramener à l'unité ces fins que les différentes sciences sociales, pour les besoins de leurs explications, dissocient. Les forces que celles-ci distinguent dans leur analyse, devraient être rassemblées par celle-là dans une sorte de tableau synthétique qui, en indiquant la place et la valeur respective des différents principes explicatifs, systimatiserait en quelque sorte les applications de la téléologie à l'histoire.

A vrai dire, pour donner à ces applications l'objectivité désirable il faudrait ajouter à cette clasification des fins qu'on pourrait appeler téléologie matérielle, une classification des différentes manières dont ces fins peuvent être conçues ou réalisées, une téléologie formelle. On ne conçoit pas toujours avec la même clarté les fins qu'on réalise, on ne réalise pas toujours avec la même sûreté les fins que l'on conçoit. Si l'on veut expliquer les actions humaines par les recherches des fins, il importe de soigneusement distinguer les formes particulières des phénomènes téléologiques.

Déjà, quand il s'agit d'actions individuelles on sent combien il est difficile de les classer sous les différentes catégories de la finalité. Les actions qui, vues du dehors, nous paraissent les mieux adaptées à des fins ne sont pas toujours celles qui sont accompagnées, au dedans, par la plus claire conscience de ces fins. Quelquefois même, comme dans les actions habituelles et instinctives, la facilité de la réalisation d'une fin semble croître en raison inverse de la conscience de cette fin. D'un autre côté, certaines actions sont si mal adaptées à la fin conçue du dedans, par l'auteur, que nous sommes portés en les interprétant, du dehors, à lui attribuer de tout autres fins que celles qu'il a dans l'esprit. La conception de la fin n'implique pas celle des moyens. Pour que nous puissions déterminer par avauce et prévoir les actions d'un homme, il faut que nous sachions non seulement quelles fins il désire, non seulement quels moyens sont en réalité à sa disposition, mais encore quels moyens il croit être propres à

la réalisation de cette fin. Certaines actions enfin nous paraissent si utiles à l'être qui les produit que nous sommes portés à croire qu'il les a faites exprès. Mais souvent, tandis que nous croyons qu'il poursuit un but lointain, il en poursuit un autre plus raproché, ou réciproquement, et nous prenons pour une fin ce qui n'est qu'un résultat.

S'il s'agit, non plus seulement d'actions individuelles, mais d'actions sociales, l'application de l'hypothèse téléologique devient naturellement de plus en plus difficile. Les fins de certaines actions sociales ont pu être conçues par nos ancêtres; nous les réalisons souvent aujourd'hui sans plus les concevoir. L'utilité même de ces actions a pu disparaître, elles survivent. Ce sont, dit Jhering, des formes résiduaires. Elles n'étaient que moyens, elles deviennent fins elles-mêmes; ou encore elles changent de fins, comme ces vieux vases qui après avoir contenu les boissons des anciens Germains, se remplissent de vins modernes [1]. Ces phénomènes rendent très difficile l'explication téléologique. Si une même action est déterminée, tantôt par une fin, tantôt par une autre, comment pourrons-nous déterminer les actions par leurs fins? D'un autre côté, une même fin peut susciter bien des actions différentes, car bien des moyens peuvent servir à la réaliser et le choix même de ces moyens est déterminé non pas seulement par les circonstances extérieures, mais par toute la vie intérieure, par les croyances et les connaissances d'un peuple. Enfin, dans la vie sociale plus que dans la vie individuelle les résultats sont malaisés à distinguer des fins proprement dites. Souvent, Jhering nous l'a montré, l'action commune de plusieurs individus produit un résultat qu'aucun d'eux ne cherchait; d'autre part certains individus peuvent avoir conscience de ce but, et d'autres le réaliser sans conscience. Il faudrait distinguer les différentes façons dont se distribuent, dans les différentes sociétés, suivant que leurs formes sont plutôt démocratiques, ou aristocratiques, ou monarchiques, la conscience et la réalisation des fins sociales. On arriverait ainsi, en combinant de toutes les manières les différents éléments téléologiques des actions, leur utilité, leur conception, leur réalisation, à définir un nombre considérable de cas possibles; ici l'action serait utile à tous, conçue par tous, réalisée par tous, là, utile à tous, conçue par quelques-uns, réalisée par tous, etc. On établirait de la sorte une sorte de classification téléologique des formes sociales, et l'on pourrait, en confrontant les

1. *Vorgeschichte*, 180.

cas réels avec ces cas idéaux appliquer, plus justement aux phénomènes historiques les différentes catégories de la finalité sociale.

En résumé il ne s'agit pas d'appliquer d'un seul coup et sans élaboration préalable l'idée de fin à l'explication des phénomènes sociaux. Pour qu'elle les détermine il faut qu'elle soit elle-même spécifiée, que ses différentes formes aient été classées, qu'on ait soumis en un mot à une sorte de critique l'hypothèse téléologique. C'est l'honneur de Jhering d'avoir commencé cette critique par sa distinction de l'identité et de la coïncidence des fins, par celle de la fin objective et de la fin subjective. On peut regretter seulement qu'il n'ait pas poussé ces distinctions plus loin et que, notamment, il n'ait pas analysé avec plus de précision la façon dont les phénomènes téléologiques se distribuent entre les différentes unités sociales; peut-être eût-il évité, de la sorte, quelques affirmations qui restent sujettes à caution. Il n'en est pas moins vrai qu'il a inauguré cette nouvelle façon d'entendre la téléologie. Après avoir traversé son système on se rend compte qu'il ne suffit plus, pour écarter tout finalisme des sciences sociales, de montrer que les individus n'ont pas conçu d'avance le plan du monde social et réalisé consciemment ce plan. L'hypothèse de la volonté réfléchie, pleinement consciente de la fin et des moyens, n'épuise pas la téléologie : de l'acte purement volontaire à l'acte purement instinctif elle compte bien des catégories; il vaut mieux essayer de les classer et de délimiter leur application que de les rejeter toutes, sans les distinguer, en bloc.

En un mot il ne nous paraît pas juste de faire à Jhering un procès de tendances. Les sciences sociales pourraient progresser, non en revenant sur ses pas, mais en allant plus loin que lui et en approfondissant les phénomènes téléologiques. Sans doute, nous venons de le voir, l'idée de fin est très difficilement applicable : est-ce à dire que les applications en soient moins précieuses? S'il est avéré, surtout, que pour tracer les lois des phénomènes sociaux il faut connaître leurs causes, et qu'on ne peut trouver ces causes que dans les fins, faut-il, parce que la recherche des fins est difficile, la déclarer vaine? Si l'on a peur de la métaphysique, si l'on garde rancune au finalisme des rêves qu'il a pu suggérer, il faut se souvenir que les instruments les plus dangereux sont parfois aussi les plus utiles, sinon indispensables.

C. BOUGLÉ.

INTRODUCTION A
L'ÉTUDE DES THÉORIES DE LA MÉCANIQUE

Par H. BOUASSE.

Paris, Georges Carré, éditeur, 1895.

Ce livre est un argument à l'appui des idées que nous exprimions récemment ici. Il met en lumière par un exemple l'intérêt métaphysique des questions de critique scientifique. Il montre par là même qu'il y a des savants capables et désireux d'aider au renouvellement de l'enseignement philosophique [1].

L'objet de M. Bouasse est de nous montrer comment les notions primitivement et exclusivement mécaniques (relatives à l'espace, au temps et au mouvement) se sont dans les temps modernes peu à peu élargies, spiritualisées, intellectualisées jusqu'à dépasser les figurations mécaniques et devenir de pures *formes mathématiques*, sans matière déterminée.

Les notions proprement mécaniques sont définies d'abord par Galilée et Descartes. Descartes le premier pose une de ces formes générales sous lesquelles le savant fait rentrer le phénomène quelle qu'en soit la nature. Le premier il pose une équation de conservation : il écrit implicitement la première équation sous forme différentielle. Galilée et Descartes ont de plus proclamé le principe fondamental de la mécanique proprement dite : l'inertie de la matière. Newton cinquante ans après pose le second : l'égalité de l'action et de la réaction. De Descartes à Newton les notions mécaniques s'expriment de plus en plus nettement dans le langage de l'espace et du temps; avec Newton et Leibniz, la mécanique est constituée.

Mais les principes ont encore une forme trop précise. Ils supposent des forces d'une certaine intensité dont les points d'application se

1. Nous citerons au même point de vue les articles de M. Duhem, parus dans la *Revue des Questions scientifiques* (Bruxelles, 2e série, t. I, 1892; t. II, 1893 et juillet 1894).

acent, etc. Peu à peu les équations fondamentales représentant phénomènes déterminés, expression certaine mais étroite de la té immédiate, perdent leur signification concrète pour devenir ormes de plus en plus générales, de plus en plus *intellectuelles*. ange généralise les équations du mouvement de façon qu'il n'y plus que des variables absolument indéterminées et l'énergie. formes Joule et Mayer les appliquent à la thermo-dynamique, well à l'électricité.

gageons du livre de M. Bouasse quelques exemples qui nous lent devoir montrer le sens de sa pensée, et intéresser particument le philosophe.

us nous permettrons d'intervenir quelque peu dans cette ana- d'insister plus que l'auteur sur un point. M. Bouasse nous montre ut l'insuffisance des conceptions *spatiales*, il n'a pas peut-être bien dégagé le *rôle* et en même temps l'*insuffisance* des concep- que l'on peut appeler *psychologiques* de la matière (faculté de tance, force attractive, etc.). C'est ce qu'à l'aide des preuves four- par lui-même et de quelques exemples philosophiques, nous erons de mettre plus que lui en lumière.

it l'idée de *matière* ou de *masse*.

définition la plus simple qu'on en puisse donner et que véri- les expériences mécaniques les plus élémentaires est celle-ci. *atière* ou *masse*, c'est ce qui résiste au changement de vitesse[1].

comment mesurer cette résistance?

ut-il avec Descartes croire que l'on rendra compte de tous les és, de toutes les formes de cette résistance à l'aide de l'étengéométrique et des différentes figures que peut prendre cette lue par le mouvement? Cela semble impossible.

y a un mode de résistance, une manifestation particulière de la e mais proportionnelle à cette masse, qui s'appelle la *pesanteur*.

[1] En réalité, la notion de masse est double : il y entre la notion proprement de *masse* ou *quantité* de matière, notion mathématique, qui exprime la tion des effets des forces suivant les corps auxquels elles s'appliquent, et tion *psychologique* de *force d'inertie* ou force *résistante* dont nous parleplus complètement plus loin. Nous verrons d'ailleurs plus loin aussi e purement *formel* de la notion de force d'inertie dans la dynamique. *force* ou *effort* (ressort tendu, poids posé sur une table) peut être mesurée par ses effets *statiques* (déformation d'un ressort, déplacement produit, etc.), par ses effets *dynamiques* (accélération imprimée à un corps). La *force* rtie n'est définie que *dynamiquement* par la résistance à la vitesse, et me résistant à la *force* dans des conditions que nous dirons plus loin.

Or il suivrait de la théorie de Descartes que le poids d'un corps ne serait pas en un même lieu une constante absolue, et que les changements chimiques en particulier pourraient le faire varier : ce que l'on sait faux depuis Lavoisier [1]. Il suit donc que la propriété de la masse ne saurait s'expliquer scientifiquement dans l'hypothèse du plein géométrique.

D'autre part il suit encore des principes de Descartes qu'on ne saurait imaginer un mouvement qui ne soit empêché de quelque manière.

Or les lois de la gravitation universelle, aussi certaines qu'une loi scientifique peut l'être, contredisent cette conclusion [2].

Mais si la théorie du plein cartésien n'est pas défendable, si l'on ne peut admettre que les choses soient faites uniquement d'une étendue *réelle*, au moins les relations de la matière peuvent-elles se figurer géométriquement? Il en est ainsi dans l'hypothèse de l'attraction. Or cela même n'est pas toujours possible. Et la représentation, par exemple, des forces intérieures comme de forces d'attraction agissant entre les parties du corps aboutit en certains cas à de véritables absurdités [3].

La représentation exclusivement géométrique de la matière est de toute façon insuffisante.

Le spiritualiste [4] va-t-il, pour cela, triompher et se fondant sur les métaphores psychologiques inévitables dont nous usons pour la caractériser, déclarer que la matière doit être conçue à la façon d'une conscience? Scientifiquement au moins, et quoique les définitions citées plus haut montrent en effet peut-être cette nécessité de représentation, cela serait bien téméraire. Car l'explication des phénomènes semble parfois exiger l'hypothèse de milieux impondérables, de *quelque chose qui a certains effets, sans résister* [5].

Et si la conception des impondérables paraît à quelques-uns bâtarde [6], et la conception scientifiquement souhaitable sinon toujours applicable, celle plus spiritualiste encore de forces agissant à

1. Voir p. 175.
2. Voir p. 177 et suiv.
3. Voir p. 292.
4. Nous entendons le spiritualiste qui ne s'élève pas aux conceptions proprement intellectuelles.
5. Voir, sur les différentes conceptions de ces impondérables, p. 181 et suiv.
6. Voir Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur. Conséquences philosophiques*, etc. (Paris, 1868), et principalement Renouvier, *Principes de la Nature*.

distance, ou même agissant les unes sur les autres suivant certains rapports géométriquement irreprésentables; cette conception peut bien être dite intellectuelle mais non psychologique. Car la représentation de quelque chose qui agit et pâtit est peut-être nécessaire au savant comme point de départ figuratif, mais non pas pour ses déductions scientifiques. Il lui suffit *de l'idée de quelque chose qui varie en fonction d'autre chose* [1].

Ce passage de l'intellectuel au psychologique vicie selon nous quelques-uns des raisonnements de Kant dans les *Principes métaphysiques de la nature*. Il faut qu'il y ait, dit-il, une force répulsive ou expansive dans la matière : ce que prouve l'impénétrabilité ; il faut d'autre part qu'il y ait force attractive. Car si la force attractive agissait seule, la matière se diluerait indéfiniment. Mais il ne semble pas qu'il y ait là un postulat nécessaire pour la science. Il y a nécessité peut-être à ce que, telle force étant donnée, en vertu de la loi de l'égalité de l'action et de la réaction, telle autre s'y oppose. Mais il n'y a pas nécessité que cette force soit conçue nécessairement sous cette forme *pseudo-psychologique* qui s'appelle répulsion. La résistance est un fait d'expérience ou, si l'on veut, une analogie suggérée par l'expérience; de même l'attraction ou la répulsion. Mais l'hypothèse analogique d'êtres qui se repoussent ou s'attirent n'est pas une représentation que la science impose. Il est vrai que pour Kant cette représentation satisfait à l'idée de qualité, et par là aux conditions de la connaissance en général, et non pas uniquement de la connaissance scientifique. Mais Kant précisément confond ces deux conditions; et il prétend établir les *principes métaphysiques de la connaissance scientifique*.

Les mêmes conclusions ressortent de l'étude de la notion du *travail* et de l'équilibre considéré au point de vue du travail.

Le travail d'une force peut être défini d'abord par l'espace qu'elle fait parcourir à un corps, multiplié par le poids de ce corps; car il est manifeste qu'il faut quatre fois plus de force pour élever un corps de 1 kilogramme à 4 mètres que pour l'élever à 1 mètre.

Et l'on peut rechercher les conditions de l'équilibre en se limitant à ces éléments du problème. Un principe, celui du travail virtuel formulé et appliqué déjà par Descartes, permet de le résoudre.

Mais ces définitions ne sont pas assez profondes. L'idée de position

1. M. Bouasse étudie dans le même chapitre sur la matière la question de l'*identité qualitative* de la matière, p. 165.

est trop étroite. Et si la position dans l'espace des masses qui composent un système le définit complètement, dans certains cas la position des masses est presque indifférente, et l'*état* de ces masses importe bien plus. Quand 1 gramme d'hydrogène s'unit avec 8 d'oxygène, il est singulièrement plus utile de considérer l'état initial et l'état final des corps en présence que leur situation par rapport à un plan horizontal.

Or, indépendamment de la position dans l'espace, l'état dans le système peut être caractérisé par exemple par sa vitesse. Et dans le cas particulier de la pesanteur le travail s'exprime en fonction de la vitesse par la formule $\frac{mv^2}{2}$.

Cette quantité s'appelle *force vive* : c'est l'opposition de cette quantité et de la quantité de mouvement qui fut pour Leibniz le point de départ scientifique et métaphysique de sa conception de la force.

Mais notre formule est encore trop précise. Car dans le cas de la chaleur par exemple, nous sommes bien obligés de supposer comme existant en effet d'une certaine façon l'énergie sous forme de travail intérieur. Mais y a-t-il rien dans ce cas qui corresponde à des positions ou à des vitesses? Il est tentant de ramener cette forme de l'énergie à une force vive, comme Leibniz le philosophe imaginait que lorsque la force vive semble disparaître elle se transforme en des vibrations des parties constituantes des corps : ne peut-on admettre que la chaleur est une vibration plus rapide de ces mêmes parties, un mouvement oscillatoire des molécules? Assurément rien ne démontre le contraire; mais il est évident qu'on ne peut guère apporter de la réalité de cette hypothèse une démonstration directe. D'ailleurs qu'y gagne-t-on? A peu près rien. Il n'y aurait vraiment d'intérêt à chercher l'assimilation de la chaleur à une force vive que si l'on pouvait ramener l'une à l'autre l'énergie potentielle et l'énergie actuelle; il semble, au moins dans l'état actuel de nos connaissances, que nous soyons encore loin de ce résultat. Il se présente même des circonstances telles que nous sommes, par toutes les analogies, assurés de la dépense d'un certain travail, sans pouvoir pour cela parvenir à mesurer ni l'intensité des forces mises en jeu, ni le déplacement du point d'application; nous imaginons le travail sous cette forme pour satisfaire notre imagination [1]. Et même, dans certains

1. P. 285, 286, 287.

cas, nous voyons que l'assimilation est non seulement oiseuse, mais absurde, comme dans le cas de la transformation de l'eau en glace sans changement de température. Nous aboutirions ici, en assimilant par exemple les forces intérieures à des forces d'attraction analogues à celles de la gravitation universelle agissant entre les parties des corps, à ce résultat que ces forces (qui ne peuvent être ici répulsives par hypothèse) doivent gêner le mouvement des corps. Or, en fait, elles le favorisent, puisqu'il y a accroissement de volume et perte de chaleur. L'assimilation à des forces attractives n'a donc ici pas de sens [1].

« Le principe de la conservation du mouvement et l'assimilation de la chaleur à un mouvement sont des hypothèses gratuites. Au contraire, le principe de la conservation d'une quantité que nous appelons énergie, et qui peut se présenter sous des formes irréductibles et pourtant telles que leurs mesures donnent une somme constante, est un fait d'expérience à l'abri de toute contestation. Entre ces formes, il y a équivalence, en ce sens qu'elles peuvent se substituer l'une à l'autre; que si l'une croît, l'autre décroît d'autant, mais il peut exister dissemblance de nature. Il faut donc envisager les théories qui font de la chaleur un mouvement comme des représentations commodes, mais n'ayant aucune existence objective nécessaire [2]. »

Nous voyons par là même que la conception psychologique du *travail* est non moins relative.

Il est sûr qu'une telle conception est à la base de cette notion lorsqu'on l'oppose à la *quantité du mouvement*.

La puissance de résister de la matière, ou si l'on veut la force d'inertie, se manifeste de deux façons, peut-on dire, par la résistance à l'accélération que l'on veut lui faire subir, par la résistance au travail. Un corps mû par une force prend une certaine vitesse, d'où résulte la définition de la *quantité de mouvement* : « la quantité de mouvement imprimé à une masse par une force constante de direction et d'intensité est égale au produit de la force par le temps pendant lequel elle agit. »

Nous avons vu plus haut au contraire la définition du travail, par espace parcouru, peu à peu transformée par une suite de modifications de plus en plus intellectuelles en celle de l'énergie.

M. Bouasse nous montre comment dans cette notion de travail

[1] P. 292.
[2] P. 286.

ne doit pas entrer l'idée du temps employé à l'accomplir; comme cette idée est extrinsèque à celle de travail : et les exemples et les métaphores dont il se sert, et avant lui tous les savants qui l'ont défini, font bien voir qu'il conçoit le travail comme *appartenant pour ainsi dire plus personnellement au corps*, comme évoquant inévitablement l'idée d'un sujet: « ... De ce que je conçois un corps en mouvement, je conçois qu'une force l'a mû, dont l'effet total se trouve avoir été la quantité de mouvement;... mais de là je ne puis rien conclure sur la force qu'il possède actuellement, sur les effets qu'on peut produire sur lui [1]. » Bernouilli s'exprime ainsi : « (La force vive) est quelque chose de si positif, absolu et indépendant, qu'elle resterait dans les corps, quand même le reste de l'univers serait anéanti » [2].

Et nous voyons ici la raison profonde pour laquelle Leibniz faisait si grand fond sur cette notion de la force vive pour rejeter le mécanisme et le géométrisme de Descartes.

Ajoutons que l'idée d'énergie est plus proche de celle du changement que de celle de déplacement. S'il n'y a pas nécessité de supposer un déplacement des parties dans le cas d'un travail intérieur, il y a bien, semble-t-il, changement d'état et variations dans le temps, de sorte que l'ἀλλοίωσις serait plus foncière que la κίνησις. Et ainsi le psychologique n'est pas seulement le point de départ de nos équations comme voulait Leibniz, mais il entre même dans nos équations aussi utilement que le spatial, tout au moins dans sa forme; il est, quand le déplacement nous manque, la seule figuration possible [3].

Mais il est bien sûr aussi que ces notions sont immédiatement vidées de leur contenu psychologique, et l'on n'en retient que la *forme* la plus indéterminée. Du changement même que reste-*t-il?* ce qu'il y a en lui de plus formel, la loi de l'avant et de l'après. *Est-*ce assez dire? En quoi le savant se préoccupe-t-il de l'histoire *des* choses? C'est encore là une figuration. Le temps est un mode de *dépendance* (succession) ou de *corrélation* (simultanéité).

Nous n'avons rien dit encore de la loi qui domine toutes les *lois* mécaniques particulières, et que l'on retrouve présupposée par les plus immédiates comme les plus intellectuelles de ces lois : *c'est la loi dite d'inertie.*

1. P. 257.
2. P. 258.
3. Figuration au moins provisoire, et apparence nécessaire, quand même M. Bergson aurait raison.

M. Bouasse n'en a peut-être pas assez montré tout le sens.

Il est remarquable d'abord que dans presque toutes les définitions de la force d'inertie, la *loi d'inertie* n'est pas distinguée de la *force d'inertie*; c'est-à-dire la partie psychologique de la définition de la partie intellectuelle et formelle. Presque toutes les définitions de la *force d'inertie* posent *quelque chose qui résiste*. D'après la définition de la force d'inertie donnée par Newton, Euler, on peut dire que la matière ou masse, *c'est ce qui résiste au changement de vitesse*. «... Les corps, dit Euler, sont doués d'inertie en tant qu'ils renferment de la matière. C'est même de l'inertie ou de la résistance qu'ils opposent aux changements d'état que nous jugeons de la quantité de matière des corps, et de là l'inertie est d'autant plus grande qu'ils contiennent plus de matière. Aussi savons-nous qu'il faut plus de force pour changer l'état d'un grand corps que d'un petit, et c'est de là que nous jugerons que le grand corps contient plus de matière que le petit. On peut donc admettre que la force d'inertie est proportionnelle à la masse ou à la quantité de matière. » — « La force de la matière, dit Newton dans ses *Principes*, est le pouvoir de résister que possède tout corps, autant qu'il persévère dans son état de repos ou de mouvement uniforme et rectiligne. On l'appelle *force d'inertie*; elle ne s'exerce que dans les changements de mouvements du corps. On la peut considérer comme une *résistance* ou une *puissance* : une puissance, en ce que le corps en résistant s'efforce de changer l'état de cet obstacle; une résistance, en tant que le corps s'efforce pour rester dans son état initial [1]. »

Or la première partie de ces définitions n'est qu'un point de départ figuratif qui conduit à la seconde. Et si on la dégage de cette terminologie psychologique, elle-même nous apparaît comme capable d'être intellectualisée de façon à conduire à la seconde. C'est la position de quelque chose qui a des *degrés* mesurables : la force d'inertie est l'aspect psychologique de la notion de *masse*. Kant avait raison sans doute de penser qu'une telle figuration était plus commode et plus accommodable au calcul que celle d'impénétrabilité absolue, celle-ci n'étant pas susceptible de degrés. Son erreur est d'avoir pensé que la figuration psychologique était absolument nécessaire, et non un moyen provisoire de fixer les idées.

1. Remarquons d'ailleurs que la matière se manifeste par d'autres résistances. La résistance du corps à l'effort que l'on fait pour le pénétrer ne dépend pas de sa masse.

Dans la dynamique actuelle la notion de force d'inertie — M. Bouasse le montre bien chap. VI — est purement *formelle*. C'est un moyen qui permet d'appliquer le principe de l'équilibre aux cas où il y a mouvement. Les forces d'inertie sont supposées à chaque instant résister à l'accélération imprimée par un effort égal en valeur absolue à la force agissante, mais dirigé en sens contraire.

La position de *quelque chose* qui se *mesure*, d'une *grandeur mesurable*, telle est donc la notion que l'on trouve dans la première partie de la définition. Mais le remarquable, c'est que dans les définitions données l'idée psychologique de résistance, puissance active et passive, se trouve sans cesse introduite.

Ainsi dégagée de cette figuration, la définition de la *force d'inertie* conduit à celle de la *loi d'inertie* qui la complète. Cette loi d'inertie elle-même est une *certaine loi de conservation* : celle de la vitesse. Or les lois de conservation ont pris une forme de plus en plus générale. Il nous suffit pour le voir de comparer à la loi d'inertie les lois de plus en plus générales de la conservation de la force vive, ou encore de la quantité de progrès (quantité de mouvement dirigé) et celle de l'énergie.

Et la loi de la conservation de la même quantité d'énergie est encore trop étroite. Elle n'est elle-même pas plus satisfaisante pour la raison que ne serait par exemple celle de sa diminution constante, de sorte que le philosophe peut être indifférent aux essais de conciliation entre la première et la loi de Clausius.

Kant lui-même est tombé dans une illusion d'imagination en admettant comme un principe *a priori* la loi de conservation de la même quantité de matière. Comme M. Boutroux le disait, la loi de conservation est un moule de lois plus qu'une loi. De sorte qu'à ce point de vue la loi d'inertie est une espèce particulière de loi de conservation. Ne pourrait-on ajouter que les lois particulières, *matérielles* de conservation sont comme dominées par une loi formelle, la loi de l'action et de la réaction de Newton, qui est comme la forme particulière de l'idée générale de correspondance mathématique?

Ainsi la science tend à abandonner toute théorie sur la nature de la matière, aussi bien la conception mécaniste de Joule, considérant la chaleur par exemple comme un mode du mouvement de la matière, que la conception peut-on dire spiritualiste de Colding, considérant la force en général comme une essence spécifique susceptible de transformations et de perfectionnements successifs. Elle

tend à substituer à ces figurations les équations les plus générales de toutes les équations différentielles. Et, divisés sur les théories, les savants s'entendent sur ces équations. Elles retiennent des choses, quelle qu'en soit la nature, la forme qui s'en adapte aux mathématiques.

C'est donc une erreur de penser que le mécanisme soit l'idéal de la science, ce serait bien plutôt, si l'on peut dire, le *mathématisme*. La notion fondamentale n'est pas celle d'espace ou de temps; c'est celle de *quantité*, de *grandeur*.

M. Bouasse peut donc conclure :

« Ce qu'il y a d'essentiel au fond de toutes les théories, ce sont les équations auxquelles elles aboutissent... En veut-on quelque exemple? L'étude des phénomènes de l'élasticité conduit à certaines équations qui peuvent s'obtenir par deux méthodes. L'une, celle de Lamé, consiste à partir du fait expérimental, à l'exprimer en symboles algébriques, en le serrant de plus près : il n'y a pas là, à proprement parler, de théorie; les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi, et c'est là toute leur explication. Cauchy part, au contraire, de cette supposition que les solides sont discontinus, formés de molécules qui s'attirent suivant certaines lois, et déduit de là une série de conséquences parmi lesquelles les équations mêmes que Lamé retrouvera plus tard. Croit-on préférable l'explication de Cauchy? C'est une erreur. Celle de Lamé est très supérieure, précisément parce qu'elle laisse dans l'indétermination ce qui n'a pas besoin d'être déterminé pour connaître complètement le phénomène. La précision de celle de Cauchy en fait la faiblesse.

« L'utilité de cette histoire de la mécanique est de nous montrer comment on est parvenu à la découverte d'un certain nombre de ces formes, dont la généralité fait l'importance. Elle peut nous servir encore à apprécier le caractère arbitraire de ces notions mécaniques dites fondamentales, et combien il est vain de perdre des efforts et un temps précieux à tout vouloir enfermer dans ces mêmes moules. On a d'abord reconnu que les quantités qui entrent dans les équations de la mécanique étaient insuffisantes : la température a dû se joindre comme quantité irréductible à l'espace, au temps, à la masse. Qui nous dit que dans un avenir plus ou moins éloigné d'autres quantités ne se placeront pas, comme la température, au rang des notions fondamentales?...

« Aussi est-il absurde de conclure de l'identité des formes mathé-

matiques à l'identité entière des phénomènes. L'électricité et la lumière ne sont pas identiques comme nature parce que les déplacements par onde de certains phénomènes électriques et lumineux sont exprimés par les mêmes formes mathématiques. On doit commencer à voir dans quel sens nous avons dit que la seule explication des phénomènes réside dans ces formes mathématiques qui les représentent. En définitive, nous sommes conduit à nous contenter d'une représentation symbolique et algorithmique du monde[1]. »

Mais si ces figurations sont trop étroites, elles sont cependant utiles, quelques-unes nécessaires. Ce sont précisément les notions à la fois spatiales et psychologiques que nous avons analysées, les notions mécaniques. M. Bouasse est un *physicien*. Il n'est pas disposé à oublier, pour le formalisme mathématique où il aboutit, les données concrètes d'où il part et où en somme il faut bien retourner. Car sans doute l'impossibilité de les réduire scientifiquement à des notions proprement mécaniques, et le caractère évidemment sensible et phénoménal de ces notions nous empêche de les universaliser telles quelles. Mais il n'est pas moins vrai que les vérifications dernières sont en définitive *spatiales*. Et, nous l'avons vu, les figurations psychologiques s'imposent au physicien. Aussi M. Bouasse combat-il vivement, quand il définit dynamiquement la force, le formalisme mathématique de d'Alembert. Pour la même raison il définit la force par la *force d'inertie* ; la *résistance* de la matière lui paraissant comme une représentation physiquement nécessaire.

Et s'il faut abandonner ces figurations quand on a abouti à l'équation, il est bien sûr que sans elles on ne l'aurait pas trouvée. M. Bouasse dirait avec Sainte-Claire Deville : il faut admettre les théories *sans* y croire.

* * *

Nous serions heureux que l'étude de ce livre, si plein et si complexe, fît comprendre à certains la différence qu'il y a entre *voir* et *voir*. Il y a quelque intérêt philosophique, dans la question par exemple de la liberté et du mécanisme, quand les solutions ne seraient pas changées d'une ligne, à posséder du mécanisme autre chose qu'un système construit à l'aide de Leibniz, et par la pure dialectique. Peut-être aussi est-ce un plaisir et même une nécessité, quand on veut comprendre Leibniz historiquement, de savoir ce que signifie précisé-

1. P. 296, 299 et suiv.

ment cet éternel mv^2 opposé dans toutes les introductions de ses œuvres au mv de Descartes.

Le point de vue de M. Bouasse doit intéresser particulièrement les lecteurs de cette Revue. La devise n'en est-elle pas : La *vérité* au-dessus de la *réalité*? Il est nécessaire de maintenir contre le néo-criticisme cette différence de la *catégorie* et de l'*intuition* dont l'oubli conduit à confondre la métaphysique et la théologie, la morale et le catéchisme. M. Bouasse nous disait un jour (il nous permettra d'abuser de cette confidence) : « Je commence à voir ce que voulait dire Platon avec ses Idées ». Il y a vraiment du platonisme dans ce livre; et ce n'est pas ce qui nous en plaît le moins. Platonisme qui n'oublie jamais cependant le concret, son point de départ. La *forme* est universelle mais vide.

Est-ce à dire que de tels ouvrages n'aient pas besoin d'être complétés par la réflexion philosophique? Les commentaires qui précèdent montrent assez qu'il n'en est rien. Nous prolongerions et généraliserions volontiers la conception intellectualiste de M. Bouasse, au moins jusqu'à un certain point et sous une certaine forme. D'autres penseraient sans doute que la philosophie est nécessairement le domaine des *théories*. La critique scientifique ne peut résoudre de tels problèmes. Ce livre en particulier semble comme appeler de lui-même un complément. Ce n'est pas le livre d'un philosophe, et c'est une des raisons pour lesquelles il nous plaît tant. La pensée jaillit des choses; et c'est un charme pour celui dont la mémoire et la pensée sont comme barbouillées de lectures. La réflexion est ici directe et comme candide. Mais pour cela même elle est insuffisante.

Ce n'est pas que nous reprochions à l'auteur d'être quelque peu étranger ou indifférent aux questions philosophiques. Nous regretterions même qu'il cessât de l'être. Nous voulons seulement montrer que nous n'ôtons pas à la philosophie ses droits.

M. Bouasse ne semble pas se douter qu'il y a une autre métaphysique que celle qui déduit les lois *matérielles*. Le point de vue kantien et moderne qui consiste, non pas à déterminer a priori les lois de fait, mais à découvrir par une sorte d'analyse les principes impliqués dans la connaissance scientifique et dans l'exercice de la pensée, tout au plus à déduire les *formes* très générales des choses, ce point de vue lui est tout à fait étranger. S'il l'eût mieux compris, il se fût peut-être moins étonné que le philosophe pût trouver dans les théories opposées une égale confirmation de ses idées, et se

rabattit de l'une sur l'autre, selon les rencontres de la réussite expérimentale. S'il croit pour des raisons extra ou supra-expérimentales, et parce que l'expérience elle-même présuppose cette certitude, il ne sera pas fâché sans doute de trouver sa certitude vérifiée; mais lors même que cette vérification lui échappera, il ne s'inquiétera pas, sûr, en vertu de cette raison supérieure, qu'elle est possible. Ainsi le croyant vraiment croyant (rationaliste ou autre), étant bien sûr que Dieu par exemple s'exprimera partout, n'aura pas peur de démentis apparents, et trouvera toujours dans la nature de quoi le justifier : Malebranche retrouvera l'immutabilité divine dans la conservation de la même quantité de progrès, comme il eût fait dans la conservation de la quantité absolue de mouvement. Sa croyance n'est pas en réalité un principe, mais un *préjugé* : et se donne comme telle.

L'erreur de Descartes n'est pas d'avoir été trop aprioriste, mais de ne l'avoir pas été assez. Il a imposé des voies à Dieu. Il a cru que telle de ses manifestations physiques était nécessaire. C'est un entraînement naturel à vrai dire, mais un entraînement d'imagination.

D'ailleurs l'auteur reconnaît que le savant lui-même abandonnera difficilement une théorie, même contredite par les faits ; non par mauvaise foi, mais parce qu'il compte sur l'avenir pour démasquer le démenti apparent de l'expérience. « Ne sera-t-on pas porté à croire que si quelques faits ne cadrent pas avec le système général, c'est qu'on n'a pas encore trouvé le biais convenable? » A plus forte raison, celui qui prétend partir d'une certitude *a priori*. Il attend le biais; et plus tranquillement, car à la rigueur il croit pouvoir s'en passer.

M. Bouasse nous dit encore qu'il y a en dehors des principes évidents, ou logiques, des principes *presque* logiques, des principes mathématiques, et même certaines vérités mécaniques. Nous n'avons pas besoin d'apprendre au lecteur que ce *presque* contient toute la philosophie.

Il y a par endroits des réfutaions un peu cavalières de doctrines philosophiques. « Il est hors de doute que les lois de la nature ne sont pas de nécessité logique..... Il est non moins hors de doute qu'elles sont de nécessité réelle..... La question tombe d'elle-même. » M. Bouasse permettra aux philosophes de la ramasser.

Oserons-nous dire que la philosophie n'eût pas été inutile pour faire disparaître de l'exposé scientifique même de M. Bouasse certaines obscurités? Peut-être M. Bouasse par exemple est-il plus

réaliste que nous ne l'avons fait. Il semble par endroits qu'il tienne le formalisme pour un complément nécessaire quand la *réalité mécanique* nous échappe, mais que pour lui la seule réalité solide soit bien celle-là. Et cette réalité serait pour lui la *faculté de résistance* ou *force d'inertie*, c'est-à-dire une *réalité psychologique*. Les éclaircissements que nous avons essayé de donner sur cette question seraient donc jusqu'à un certain point des déformations de sa pensée. M. Bouasse interpréterait les relations de la réalité mécanique et des formes mathématiques comme Maine de Biran celles du *moi* et des *principes*. Nous aurions transformé Maine de Biran en Kant. Erreur peut-être de philosophe trop prompt à l'abstraction. Mais aussi, si nous sommes coupables, cela tient peut-être en partie à l'obscurité des concepts chez un savant qui les interprète dans un but spécial, sans bien se rendre compte de leur portée *totale*.

Au reste, des livres comme celui-ci ne sauraient qu'engager le savant à respecter la philosophie, jusque dans ses témérités. Car si l'on a reproché aux philosophes leurs raisonnements approximatifs, rien n'est plus commun cependant — M. Bouasse nous le montre [1] — qu'une idée juste appuyée sur un raisonnement bizarre ou faux. Et l'idée juste avait besoin de cette gangue pour éclore. C'est le défaut des esprits trop logiques ou méthodiques de rejeter des idées qui se justifient mal. Ne découragez pas l'invention; elle a ses voies secrètes.

Et qui sait? Si des pensées vraies n'ont pas tout de suite *réussi* dans la science; si même c'est le sort des grandes idées d'être le plus difficilement vérifiables et même de ne l'être jamais totalement, peut-être en est-il de certaines idées comme des hommes qui ne donnent jamais tout ce qu'ils valent. Il y a des vérités qui *réussissent* mal ou imparfaitement dans la vie; et cependant l'homme veut qu'elles soient. C'est ce qu'il appelle *l'idéal*.

F. RAUH.

1. Voir p. 92 sur Galilée; p. 93 et suiv. sur la simplicité des lois de la nature; p. 97 sur la théorie de Fresnel.

ENSEIGNEMENT

DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

ET

DE LA PÉDAGOGIE GÉNÉRALE

J'ai lu, avec tout l'intérêt qu'ils méritent et qu'ils excitent et avec une partialité naturelle pour l'auteur, les deux articles de M. Rauh sur 1° *l'éducation scientifique des professeurs de philosophie*, 2° *la licence et l'agrégation de philosophie*. Dressons le tableau des épreuves qu'un futur professeur de philosophie, comme M. Rauh ou comme moi, aurait à subir désormais, d'après les projets de M. Rauh.

Il passera, à un an de distance, deux examens pour obtenir le titre de bachelier.

Il se présentera au concours des bourses de licence (je suppose qu'il n'est pas riche) : troisième examen.

La licence sera scindée en deux parties : nous voilà à cinq examens.

Il conquerra un diplôme d'études supérieures de philosophie : sixième examen.

Il aura poursuivi entre temps, en quatre ans, l'obtention d'un certificat d'études scientifiques, résultat de quatre examens consécutifs : soit dix examens.

Pour concourir à l'aggation de philosophie, il devra présenter une licence scientifique, car donner des points d'avance à ceux qui

la fourniront, c'est forcer tout le monde à s'en munir : onze examens.

Le concours d'agrégation sera le douzième et M. Rauh veut que le nombre des compositions écrites et des leçons orales y soit doublé.

Enfin l'infortuné mandarin pourra soutenir ses thèses magistrales : treizième examen. S'il s'est présenté deux ou trois fois à l'École normale, comme plusieurs de nos meilleurs élèves des facultés de province, et s'il ne réussit à passer à l'agrégation qu'après deux ou trois tentatives, comme c'est le cas de plusieurs qui ne sortent pas de cette école et même de quelques-uns qui en sortent, je vois une bonne vingtaine d'examens à affronter avant d'en avoir fini avec les examens et les concours, et j'en néglige!...

Si, après cela, nous avons des philosophes, je concède à M. Rauh qu'ils ne seront pas « des enfants de génie »! J'éprouve à mon tour un véritable « ahurissement », mais dénué de tout respect, en face de cette série de casse-cou; je crois voir dans un cirque des malheureux qui crèvent vingt cerceaux de papier de suite en faisant le saut périlleux, mais il a fallu leur briser peu à peu la colonne vertébrale.

Je proteste pour ma part contre cette organisation de la neurasthénie.

Mon sentiment, qui n'est pas irréfléchi, c'est qu'il faut réduire le nombre des examens au minimum strictement nécessaire.

Je serais enchanté qu'on revînt au baccalauréat subi en une fois; il est étrange qu'un élève qui sort de la classe de philosophie soit censé incapable de se souvenir de tout ce qu'on lui a enseigné jusqu'à cette classe. Nous perdons notre temps et nous gâtons les études de l'élève, en l'interrogeant deux fois pour une. L'examen de maturité en Allemagne a lieu à la fin des classes, simplement.

Il est sans doute excellent qu'il y ait une partie commune de la licence et des licences spéciales. Il faudrait seulement laisser l'élève *libre* de passer ces deux parties d'un seul coup ou séparément.

Puisque la licence comporte maintenant de petites thèses écrites, comme les thèses allemandes, elle me semble très capable de tenir lieu de ce diplôme d'études supérieures qu'on demande et qui fait double emploi avec elle. Celui d'histoire était institué avant la réforme de la licence.

C'est la licence ainsi comprise qu'il faudrait appeler doctorat, au moins pour les étrangers — car je ne tiens aux mots que quand

c'est utile — et qu'il nous serait aisé de leur rendre accessible par quelques concessions.

J'arrive à l'agrégation de philosophie, qu'il s'agit de réformer maintenant. Mon désir, ce serait qu'on n'y touchât qu'avec beaucoup de discrétion. Elle a fait ses preuves et d'excellentes. Il semble que l'enseignement de la philosophie ne fût pas très haut ni satisfaisant dans l'enseignement secondaire quand M. Duruy l'a rétablie et j'ai la faiblesse de croire qu'il est aujourd'hui d'une qualité rare, quoi qu'en pensent mon ami M. Rauh et M. Durkheim; je crois même, je l'avoue, que nous avons par là un avantage marqué sur la pédagogie allemande, à laquelle je n'ai pourtant pas ménagé les éloges, quand je l'ai étudiée et décrite.

Tout le monde est d'accord que l'ancien baccalauréat ès sciences, restreint ou non, était une garantie ridicule de l'éducation scientifique des agrégés de philosophie. D'ailleurs il est supprimé sous son ancienne forme. Je vois là une très bonne occasion de nous en débarrasser. Exiger le baccalauréat ès sciences, c'est trop peu, une licence ès sciences, c'est trop, et un diplôme d'études scientifiques... je renvoie à ce que j'ai dit plus haut des examens qu'on veut créer.

Je m'étonne bien que par ces quatre années d'études scientifiques, notre métaphysicien-né, M. Rauh, croie rapprocher les philosophes de la « réalité » et de la « vie », car la science n'est ni la « vie » ni même la « réalité » : ce n'est pas aux lecteurs de cette Revue ni à lui qu'il faut démontrer cela. Il est douteux où le philosophe apprendrait le mieux à savoir l'essentiel de l'une et de l'autre : dans un laboratoire d'histologie annexé à un hôpital ou dans cet hôpital même, en quelques semaines, comme infirmier : en disséquant une jambe à l'amphithéâtre ou en lisant l'œuvre de Balzac.

Je ne veux pas dire par là que le philosophe doive être dépourvu de culture scientifique, c'est le contraire de ma pensée. Je trouverais bon que, nous dégageant de la superstition du diplôme, le jury d'agrégation dressât une liste d'une douzaine d'ouvrages de science classiques, liste sinon permanente, du moins durable, sur les mathématiques et leur histoire, la physique générale, la chimie et l'histoire de la chimie, la synthèse chimique, la physiologie, les sciences naturelles. Des noms, des titres de livres se présentent d'emblée à l'esprit, mais je passe. Le candidat devrait être interrogé sur un, sur deux de ces livres par un spécialiste, et il serait *libre* de désigner ces livres, et l'examinateur, homme de science, aurait le droit et le

devoir de s'assurer par ses interrogations à propos du livre jusqu'où irait le savoir technique du candidat dans la matière qu'il aurait indiquée. La note de l'examinateur de sciences, membre du jury, entrerait en ligne de compte avec les autres et cela aurait une tout autre valeur et plus équitable qu'un parchemin apporté par les concurrents de dix endroits différents [1].

Je ne voudrais pas du tout qu'on multipliât le nombre des épreuves jusqu'à quatre compositions écrites (logique et métaphysique — morale — psychologie — histoire) et quatre leçons sur les mêmes matières. Quelle enquête! comme si tout cela ne se pénètre pas! quelle fatigue, où peut-être les meilleurs esprits succomberont! Mais il me semblerait fort bon que le jury donnât trois ou quatre sujets, entre lesquels le candidat choisirait; on serait ainsi mieux renseigné sur lui, il donnerait une plus pleine idée de lui-même et il n'est pas le moins du monde impossible d'établir la valeur respective de travaux qui ne traitent pas la même donnée : on le fait bien pour les leçons orales. Il me semblerait fort bon encore qu'on ne fît point faire ces copies en trop peu de temps. Il est certain que l'usage régnant est un prolongement des habitudes de collège, une routine. Il s'agit non de collégiens, mais d'hommes. Qu'on les mette en loge, une douzaine d'heures, une journée, avec la liberté d'aller et de venir un peu, de sortir au grand air. Leurs nerfs s'en trouveront mieux et le résultat du concours sera plus élevé et plus juste.

Le même esprit libéral présiderait à l'épreuve des explications. Elles se feraient, du moins en partie, dans des textes que le candidat présenterait en nombre suffisant. On éviterait ainsi que tous les professeurs des facultés de France expliquent simultanément les mêmes textes, ce qui est visiblement déplorable. Un bon licencié se servirait légitimement de ce qu'il aurait appris pour la licence et on ne nuirait pas, par la préparation d'une infinité de programmes inflexibles, à la liberté, à la fraîcheur, à la souplesse, à la jeune spontanéité, à la santé et à la force de l'esprit qui est, à mon avis, le principal et que trop d'examens assomme.

1. Des concurrents qui ont d'avance le même parchemin peuvent l'avoir conquis par des épreuves d'une valeur absolument inégale. De même des mémoires de philosophie apportés de toutes les parties de la province et portant chacun une note décernée par une faculté, ne peuvent équitablement concourir en gardant cette note. Il faudrait que le jury commençât par relire tous ces mémoires pour les réduire à un même dénominateur; et n'est-ce pas les professeurs des facultés qui concourraient ensemble?

Et c'est tout, ou presque tout. On reproche aux philosophes actuels d'être trop uniquement occupés de métaphysique et d'histoire de la philosophie. J'en sais quelques-uns des meilleurs de ce temps qui pensent que la philosophie n'est pas essentiellement autre chose. L'histoire de la philosophie est une histoire, mais ce n'est pas une histoire comme une autre, puisque chacun de ses moments essentiels est, non pas un fait mort, mais une immense œuvre d'art, toujours debout et dont on n'est jamais sûr d'avoir pénétré la mystérieuse richesse. Je ne trouve pas mauvais qu'un professeur de musique, en même temps qu'il enseigne à ses élèves la composition et le contrepoint, les initie sans se lasser à l'œuvre de Bach, de Glück, de Beethoven; je trouverais fort à propos qu'un professeur d'architecture, en même temps qu'il enseigne aux siens la nature des matériaux et l'art d'en faire des édifices, tâchât de leur faire comprendre ce que c'est que le Parthénon, le Colisée, Saint-Sernin, Notre-Dame de Paris, Chambord; et ainsi, sans nous exclure d'aucune forme d'activité littéraire, morale, sociale, pédagogique, nous ne faisons pas seulement de l'histoire de la philosophie ni de l'histoire, nous faisons de la philosophie et pour notre compte et tout actuelle par son action sur nous, maîtres et élèves, quand, pour ne pas parler de ceux dont l'influence est toute vivante et frappante, nous ouvrons toute notre âme à la pensée de Platon, d'Aristote, de Descartes. Si donc l'agrégation a un caractère métaphysique, je ne vois pas qu'il en puisse être autrement ni ne le souhaite pas. Mais ce caractère métaphysique est transporté ensuite et avec excès dans les classes des lycées. On s'en plaint, j'admets qu'on ait quelque raison en cela, il ne s'agit que de se corriger. Il ne faut pas pour cela vouloir que le professeur, l'agrégé de philosophie ait l'esprit moins haut, il faut exiger qu'il *sache* enseigner et il faut mettre à l'agrégation de philosophie, là surtout, une épreuve pédagogique pratique.

Ce serait ma dernière retouche à l'état des choses actuel et vous voyez que je ne désire pas de le voir bouleverser [1], ni abaisser.

1. En résumé, je propose :

1° Que les épreuves scientifiques des candidats à l'agrégation de philosophie soient incorporées à l'agrégation même ;

2° Que le nombre des épreuves écrites de philosophie ne soit pas accru, mais qu'il soit donné plus de temps, une journée, aux candidats pour faire chaque copie;

3° Que les sujets proposés pour chaque copie soient divers;

J'estime que, si toutes les religions donnent à leurs adeptes leurs enseignements dogmatiques avant l'âge dont il s'agit ici, des jeunes gens de seize à vingt ans sont en état d'aborder les questions philosophiques; j'en ai pour preuve le fait même, à savoir que la classe de philosophie est presque partout une classe très bonne, parce que, quoi qu'on dise, beaucoup s'y passionnent et presque tous s'y intéressent. Mais il faut savoir parler à un rhétoricien d'hier autrement qu'à M. Janet, et c'est M. Janet qui le veut, avec raison. Les élèves moyens des lycées de Paris ne sont pas trop bien occupés, pendant que leurs camarades de classe sont au concours général et ailleurs; le cours est fini. Les lycées de Paris prêteraient facilement quelques élèves, une dizaine à la fois par exemple, au jury d'agrégation et le candidat serait tenu de leur faire une leçon, peut-être même de refaire pour eux la leçon dogmatique que le jury aurait entendue. On verrait comment un professeur qui veut être agrégé sait transposer ses idées les plus personnelles dans une forme qui convienne à de jeunes esprits, puisqu'il demande à l'Etat de lui confier un tel auditoire. Là encore le candidat serait *libre* de s'y prendre comme il voudrait, exposition suivie, interrogations, et le jury jugerait. J'ai fini avec l'agrégation de philosophie et on voit que je n'y change rien d'essentiel, ne la trouvant pas si mal conçue et réglée. Mais au moment où on réforme l'agrégation de philosophie, l'occasion est trop belle, et je n'y résiste pas, de demander une

AGRÉGATION DE PÉDAGOGIE.

On reproche à des professeurs de philosophie de ne pas s'accommoder à leur milieu. On reconnaît leur mérite, leur talent, leur zèle, on n'incrimine que leur talent pédagogique. Je fais hardiment le même reproche, avec les mêmes compliments, aux professeurs de

1° Que les explications soient prises au moins en partie dans des textes indiqués par le candidat;

2° Qu'il y ait une épreuve pédagogique pratique.

Le développement normal des études de licence devra permettre de supprimer ou de réduire plus tard, bientôt, les « thèses d'agrégation » déterminées par le jury et qui pèsent trop lourdement sur la liberté des facultés. Celles-ci, en délivrant la licence, heureusement accessible aujourd'hui à un grand nombre de jeunes gens, auraient à décerner une *mention d'aptitude à l'enseignement et au concours d'agrégation*, et elles ne l'accorderaient certainement qu'à ceux de ces jeunes gens dont les travaux équivaudraient au moins à la préparation de ces thèses. Voilà le vrai diplôme d'études supérieures obtenu sans complication.

toutes les autres classes; et dans ces classes, l'inconvénient est plus grave, parce que les enfants sont plus jeunes et les exercices plus divers — et de ce reproche que je fais aux professeurs de l'enseignement secondaire, je les exempte en même temps, parce qu'ils ne savent pas de pédagogie et ne peuvent en savoir, puisqu'on ne la leur a pas fait apprendre. Nous venons de dresser dans les facultés la liste des « matières à option » que pourront présenter les candidats à la licence. Il y a là un tableau de la science universelle, tout simplement. Mais parmi ces matières, nous n'avons pu faire figurer la pédagogie. Nous acceptons toute la science, mais à ces candidats dont la plupart sont de futurs professeurs destinés à enseigner la science, nous ne pouvons rien demander sur l'art d'enseigner la science, sur la science de l'enseignement!

Je sais que quelques facultés en France pourront inscrire ce mot parmi les matières à option. Mais qui ne voit, qui ne comprend qu'une pédagogie toute théorique, sans exercices pratiques, est de la pure métaphysique et que si elle est pédagogie, elle n'est que philosophie de la pédagogie? Dans l'état actuel des choses, cet enseignement est formellement exclu de toute action directe. L'enseignement primaire est à cet égard beaucoup mieux organisé que nous : à toute école normale est jointe une école annexe pour les exercices pratiques et on n'arrive aux fonctions dirigeantes de l'enseignement primaire qu'avec un certificat d'aptitudes pédagogiques.

L'école annexe naturelle de la faculté où on prépare de futurs professeurs de collèges et de lycées, ce serait le lycée. Mais ne tombe-t-il pas sous le sens que, pour se servir avec aisance et autorité des classes de lycées comme de champ d'exercices et d'expériences, il faut être investi d'une compétence reconnue et être au lycée chez soi? La pédagogie est actuellement enseignée dans quelques facultés par des professeurs de philosophie. J'ai fait ce métier six ans et je le connais. Je sais que j'ai été utile à des membres de l'enseignement primaire. On peut le leur demander. J'ai retenu là à mes cours des candidats à la licence qui me faisaient cette grâce spéciale d'y venir. Je leur en dois de la reconnaissance. Je les ai accompagnés chez les meilleurs professeurs d'un lycée, qui leur ont fait la leçon, à eux et à moi. Ceux de mes collègues qui ont aujourd'hui des cours analogues feront comme moi et beaucoup mieux que moi, ils feront des prodiges, mais la face de l'enseignement n'en sera pas changée.

Nul ne soutiendra que les administrateurs de l'enseignement gagnent en prestige à ne pas enseigner. Voilà justement l'enseignement qui leur convient, c'est celui de la pédagogie de l'enseignement secondaire. C'est ainsi qu'on fait volontiers en Allemagne et on fait très bien. Les séminaires pédagogiques des facultés sont souvent dirigés par un directeur de gymnase ou lycée. Il donne un enseignement théorique dans la faculté et il emmène ses élèves dans les classes de son gymnase. On fait encore bien d'autres choses, mais je m'en tiens là.

Nos proviseurs sont plus chargés d'administration que les directeurs de gymnases, mais ils ont des censeurs, des surveillants généraux; et en mettant de côté les recteurs, que j'ai pourtant de grandes raisons de ne pas exclure, nous avons encore les inspecteurs d'académie. Est-il impossible de trouver un professeur de pédagogie de l'enseignement secondaire par faculté dans tout ce personnel? Je ne vois pas du tout pourquoi on devient inspecteur d'académie en vertu d'une agrégation d'histoire ou de mathématiques, mais je comprendrais qu'on le devînt en vertu d'une agrégation de pédagogie.

Je voudrais que cette agrégation, dont ce n'est pas le lieu ici de déterminer la forme, fût ouverte à tous ceux qui auraient une licence quelconque. Les agrégés de pédagogie seraient placés comme censeurs, comme proviseurs, comme inspecteurs d'académie dans les villes où il y a des facultés et où se forment, par les études de licence, les futurs professeurs. Ils leur donneraient un enseignement théorique et pratique de pédagogie.

Il n'en coûterait pas cher au budget, car ces hommes auraient déjà des situations et des résidences qui sont recherchées pour elles-mêmes. Ils seraient heureux de faire des cours à la faculté, car leur situation en serait rehaussée et l'appoint, même modeste, qu'on leur donnerait pour ces cours serait toujours le bienvenu et il serait un légitime attrait.

Non, notre agrégation de pédagogie ne manquerait pas de candidats, et des meilleurs. Tout le monde s'en trouverait bien. J'affirme que le nombre est incalculable des heures qui sont, chaque jour, je ne dis pas perdues inutilement, mais gâchées nuisiblement dans les classes de France, malgré la bonne volonté et les efforts des professeurs, *parce qu'on ne sait pas la pédagogie*. Pour que le personnel enseignant peu à peu l'apprenne, il faut faire ce qu'on a

fait jadis pour la philosophie avec un succès complet et décisif, il faut commencer par en haut, il faut créer une agrégation de pédagogie. C'est ainsi que de proche en proche et par des épreuves de pédagogie qui deviendront exigibles pour toute *licentia docendi*, cette science, cet art, le plus nécessaire de tous pour les professeurs, quoi qu'en pensent certains marquis de l'enseignement qui veulent tout savoir sans avoir rien appris, se propagera dans tout le pays, rehaussant les administrateurs en dignité, les professeurs en savoir, utile aux maitres, infiniment profitable aux élèves. Si on crée cette agrégation, nous aurons sans doute une pédagogie rationnelle et nationale dans tous nos établissements publics d'enseignement dans une vingtaine d'années. Si on ne la crée pas, d'ici une vingtaine d'années, nous aurons changé la place des matières sur les programmes, nous les aurons dérangés, réformés, dérangés encore; je ne désespère pas que nous ayons quatre ou cinq examens nouveaux, nous aurons disposé partout et sans doute à plusieurs reprises toute une mécanique nouvelle, mais nous aurons abruti davantage l'esprit qui doit la faire aller; nous aurons mis des verres d'un système de plus en plus compliqué et perfectionné à notre phare, à notre lanterne, mais nous aurons oublié une chose, « l'éclairer ».

GEORGES DUMESNIL.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JUILLET 1895)

LIVRES NOUVEAUX

Essai sur l'immortalité au point de vue du naturalisme évolutionniste, conférences faites à l'Université de Genève en avril 1894 et à la Sorbonne en mars 1895 par ARMAND SABATIER, doyen de la Faculté des sciences et directeur de l'Institut de zoologie de Montpellier, directeur de la station zoologique de Cette. 1 vol. in-12 de 291 p., Paris, Fischbacher, 1895. — M. Sabatier réclame d'abord son droit de parler en homme de sciences tout en se plaçant en dehors de la science. Il détermine la conception du naturalisme évolutionniste, telle que l'étude scientifique de la biologie la lui a suggérée, et il se demande à quelles conditions on peut la prolonger en dehors des limites de la juridiction scientifique. Par exemple, la genèse et l'évolution du plasma germinatif peuvent nous conduire à admettre la possibilité d'un plasma ultra-terrestre qui se rendrait peu à peu capable d'immortalité, de sorte que des considérations d'ordre biologique aboutissent à justifier l'immortalité conditionnelle qu'ont prosée récemment quelques-uns des représentants les plus distingués de la théologie protestante. La tentative hardie de Sabatier a déjà cette valeur positive de montrer que la science, et en particulier la biologie contemporaine, loin de contrarier une philosophie définie et définissable, laisse la porte grande ouverte aux plus divergentes interprétations. Quant à la solution de M. Sabatier, elle est subordonnée à une conception métaphysique des rapports de l'âme et du corps qui font réfléchir les philosophes. Mais malgré les métaphores ingénieuses et brillantes, M. Sabatier n'a pas dissipé toute obscurité et le *punctum caecum* de la philosophie: nous nous demandons si dans sa pensée, la nature est indépendante de l'esprit, auquel cas le triomphe et l'immortalité de l'esprit seraient de véritables mystères, ou si la matière est la manifestation extérieure, l'expression de l'esprit, ce qui rendrait inutile l'hypothèse de la survivance d'un plasma ultra-terrestre, car la survivance de la matière serait un effet et non une condition de l'immortalité.

Diderot. sa vie. ses œuvres, sa correspondance. par A. COLLIGNON. 1 vol. in-12 de 304 p., Paris, Alcan, 1895. — « Diderot est un de ces hommes à qui l'on doit des statues, un homme qui mérite l'attention et le souvenir affectueux de la postérité à laquelle il pensait et qu'il voulait servir. A définir d'un mot son rôle au XVIIIe siècle, il apparaît comme le premier des grands journalistes modernes. » Si l'enthousiasme et la naïveté sont bien, ainsi que l'ont dit ses contemporains, les qualités essentielles de Diderot, il suffit de ces quelques lignes pour montrer que ni l'enthousiasme ni la naïveté ne font défaut à M. Collignon, et qu'il y a convenance parfaite entre le héros et l'historien. La lecture de cette étude claire et vivante réjouira les fanatiques de Diderot; ils accepteront sans sourciller les éloges très divers dont le comble M. Collignon, et jusqu'aux plus inattendus, comme ce jugement emprunté à Sainte-Beuve sur la tête de Diderot « dans laquelle il entre du Goethe, du Kant et du Schiller tout ensemble ». Quant aux autres, ils auront la satisfaction d'y retrouver, soulignés et accentués par l'adhésion et les commentaires de M. Collignon, les principaux traits de caractère ou de doctrine qui modèrent leur admiration et motivent une appréciation plus réservée.

Éducation et positivisme, par R. THAMIN, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur au lycée Condorcet; ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Deuxième édition revue. 1 vol. in-18 de 349 p., Alcan, 1895. « Nous arrivons trop tard pour faire connaître les élégants essais que M. Thamin vient de rééditer en y ajoutant une très belle étude sur

tulée *Une classe de philosophie*. On sait que M. Thamin, partant de ce principe qu'il y a une philosophie dans tout système d'éducation, discute tout à la fois et les conceptions générales qui sont les postulats du positivisme, et les conséquences pédagogiques que les principaux représentants de l'école en ont prétendu tirer, soit en France, soit en Angleterre. M. Thamin aime à mêler dans sa polémique les fines épigrammes de l'éloquence académique et les idées profondes qui appellent l'attention du philosophe. Quelque agréable que soit ce mélange auquel M. Caro se complaisait tant, nous craignons qu'il enlève quelque autorité aux conclusions du débat, et nous osons regretter pour notre part que M. Thamin, au risque d'encourir l'accusation de lourdeur dont il s'est peut-être trop défié, n'ait pas mieux dégagé les principes essentiels de sa propre doctrine, en remplaçant ses discrètes professions de foi par des argumentations solides et démonstratives.

Philosophie de saint Thomas. — la connaissance, par J. Gardair, professeur libre de philosophie, à la Faculté des lettres de Paris, à la Sorbonne. 1 vol. in-12 de 304 p., Paris, P. Lethielleux, 1895. — Si ce livre ne prétendait qu'à être un livre d'histoire, nous n'aurions qu'à remercier M. Gardair du soin qu'il a mis à nous rendre accessible la théorie thomiste de la connaissance par un choix judicieux de formules claires et commodes, comme celle-ci, par exemple, que M. Gardair met à la base du système : « Assimilation du sujet connaissant à l'objet connu ». Nous nous reserverions d'ajouter qu'en vertu de leur clarté, de pareilles formules, toutes voisines dans leur esprit, sinon dans leur lettre même, des conceptions matérialistes de certains savants contemporains, suffisent à réfuter par l'absurde la métaphysique thomiste. Mais M. Gardair semble voir dans cette métaphysique la véritable philosophie, et il en justifie les doctrines, non par des raisons, mais à la façon scolastique par des citations qu'il emprunte tour à tour à Aristote, à Leibniz, à Léon Dumont. Dès lors, il y a entre lui et nous une trop complète divergence pour que nous puissions porter une appréciation philosophique sur une entreprise de ce genre.

Leçons de Psychologie avec des applications à l'éducation et accompagnées de résumés, de sujets de devoirs, et de plans de développements, par E. Rayot, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Saint-Étienne. 1 vol. in-12, Paul Delaplane, Paris.

Ceci est un manuel habilement fait pour servir à la fois aux étudiants en philosophie et aux maîtres de l'enseignement primaire, trop habilement peut-être, car voulant satisfaire tout ensemble les uns et les autres, nous craignons qu'il ne puisse convenir ni aux uns, ni aux autres.

En effet pour les étudiants en philosophie ce livre est trop banal, d'une banalité d'ailleurs vraiment vulgaire; les élèves qui ont aujourd'hui entre les mains des manuels dont quelques-uns sont des ouvrages originaux, ne peuvent plus se contenter de ces résumés de philosophie où se rencontrent et se heurtent, malgré le bon vouloir de M. Rayot, les idées des penseurs contemporains les plus divers, MM. Ravaisson, Lachelier, Renouvier, Boutroux, Liard, Janet, Fouillée, Rabier, Brochard, Séailles, Dunan, Egger, Ollé-Laprune, Bergson, Delbos. — Et trop élémentaire pour des élèves de philosophie — ce livre reste trop savant pour les maîtres de l'enseignement primaire auxquels il s'adresse tout spécialement : les systèmes familiers à M. Rayot et qu'il résume non sans adresse sont inintelligibles pour des lecteurs inexpérimentés comme le sont les maîtres du primaire. A ceux-là il faut une philosophie concrète, qui, pour être dégagée de l'appareil dialectique et de la terminologie spéciale, n'en peut demeurer pas moins profonde et difficile; il leur faut surtout une philosophie qui fasse corps avec l'application, une philosophie vraiment pédagogique, et c'est ce qui manque le plus aux leçons de M. Rayot. Les applications n'y tiennent qu'une place très restreinte (à peine le cinquième de l'ouvrage); elles sont surajoutées à l'exposition philosophique sans autre lien que les mots, et sans aucun rapport avec la manière particulière dont M. Rayot a traité le sujet théorique. Et ainsi dans ce livre de psychologie appliquée à l'éducation, la psychologie est une psychologie sans application, la pédagogie, une pédagogie sans psychologie.

Lacordaire, par le comte d'Haussonville, de l'Académie française. 1 vol. in-18 de 217 p. Paris, Hachette et Cie, 1895. — **Lettres intimes de Joseph Mazzini**, publiées avec une introduction et des notes, par D. Mélégari. 1 vol. in-12 de 260 p. Paris, Perrin et Cie, 1895. — **Victor Considérant, sa vie, son œuvre**, par Mme C. Considérant. 1 vol. in-8 de 401 p. Paris, Alcan, 1893. — **M. Victor Cousin, savie et sa correspondance**, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. 3 vol. in-8 de 704 p., 657 p., 542 p. Paris, Alcan, Hachette et Cie, 1895. — Par une heureuse coïncidence,

...atre publications récentes nous font ...trer dans la vie intime de quelques-... des hommes qui s'associèrent avec ... plus d'éclat aux grands mouvements ...idées qui marquèrent la première moitié ... ce siècle et dont M. Ch. Adam donnait ...nnée dernière un excellent résumé ...nthétique dans sa *Philosophie en France*. ...acordaire, Mazzini, Considérant, Cousin, ...rent avant tout quatre ouvriers de ...novation : rénovation religieuse, réno... ...ation politique, rénovation sociale, réno... ...ation philosophique. A mieux connaître ... à mieux juger les hommes, on connaît ...ieux et on peut mieux juger les œuvres. ... Pour dire le vrai, c'est le rénovateur ...e M. d'Haussonville est le moins dis... ...é à voir, ou à montrer, dans Lacor... ...aire. La grande crise qui l'amène à ...ome en 1833, l'auteur de réforme et de ...éation qui ne cesse de l'animer, l'effort ...ssant pour ramener à la religion l'hu... ...anité pensante au nom précisément de ... pensée et de l'humanité, pour refaire ...ne Église populaire et moderne qui soit ...n conseil et un instrument de salut pour ...s âmes plutôt qu'un appui de l'autorité ...ancelante et un moyen de gouverne... ...ent, tout cela M. d'Haussonville n'y ...oisine guère; le souvenir de Lamennais ... près, on dirait qu'il a peur de com... ...promettre Lacordaire, au de se compro... ...ettre; il plaide pour son héros les ...rconstances atténuantes, et l'originale ...gure du dominicain qui s'asseyait en ...48 au sommet de la montagne s'y dénu... ...e et s'y réduit aux proportions d'un ...ôtre « digne » et éloquent.

On ne saurait se plaindre que les lettres ...e Joseph Mazzini ne soient pas suffisam... ...ent expressives. Écrites pour la plupart ...e Londres, entre 1835 et 1840, et adres... ...ées à deux personnes amies, ces lettres ...ous permettent de suivre un délicat et ...douloureux roman d'amour, et d'entrevoir ...tout ce que Mazzini souffrit dans l'exil, ...depuis la gêne matérielle jusqu'au tour... ...ment de vivre au milieu d'hommes mé... ...diocres, et d'avoir besoin d'eux. Mais ...surtout on y lit à travers cette grande ...âme toujours remplie d'enthousiasme et ...d'amour, toujours débordante de généro... ...sité. Même une telle continuité dans ...l'épanchement intime pourrait devenir fati... ...gante, ou paraître suspecte, si l'on ne ...savait quel absolu courage et quelle ...sereine abnégation Mazzini sut mettre au ...service de la cause qu'il avait faite sienne. ...Voici, pris au hasard, un mot qui le carac... ...térise bien : « Le monde de la pensée ...pure est immense : sans lui, rien ne se ...fera de durable et de vraiment grand ...dans le monde de l'action. Mais l'Alle... magne a tant creusé ce monde-là qu'elle y est perdue comme en un abîme. Aujourd'hui il lui faut en sortir, si elle veut être grande : il lui faut se *traduire*. »

Comme Lacordaire et comme Mazzini, ce fut en 1848 que V. Considérant crut venue l'heure de la « traduction ». Cette heure fut sanglante : comment le disciple de Fourier, qui vivait un rêve d'harmonie et d'humanité, le rédacteur de *la Démocratie pacifique*, en vint-il, pour sa première manifestation, à être enveloppé dans l'émeute du 13 juin 1849? Plus tard, comment le penseur qui prétendait posséder le secret de l'organisation définitive de la société en vint-il à laisser déconsidérer sa doctrine dans la misérable aventure du Texas? C'est ce que nous fait comprendre la très attachante biographie que Mme Goignet a composée en joignant aux publications de l'école fouriériste ses souvenirs personnels. La très noble figure de Considérant y apparaît avec une auréole de candeur et de pureté; et, dans l'avenir, si ceux des historiens qui voudront bien s'intéresser à l'avenir et qui essaieront de le juger se livrent, comme cela est probable, à des débats contradictoires, ce sont de pareils livres que nos avocats futurs appelleront en témoignage de nos vertus et de notre sincérité.

Souvenirs personnels, biographie intime, correspondance, tout cela est contenu à la fois dans la publication considérable « d'un intérêt passionnant, que M. Barthélemy-Saint-Hilaire vient de consacrer à Victor Cousin ». Rien de plus touchant que l'introduction : « Mes relations personnelles avec M. Victor Cousin » ; il n'est pas commun de publier en 1895 une lettre qu'on a écrite cinquante-six ans auparavant pour refuser, étant membre de l'Institut, un prix offert par l'Académie française, et le lecteur partage aisément l'émotion de l'auteur. En outre, M. Barthélemy-Saint-Hilaire, exécuteur testamentaire de V. Cousin, a eu à sa disposition tous les papiers du philosophe, et il a publié une très grande quantité de lettres, adressées à V. Cousin ou écrites par lui, qui sont une très précieuse contribution à l'histoire générale du siècle. Pour dire le vrai, on n'oserait assurer que cette publication soit définitive; il n'y a pas assez d'ordre dans l'ensemble : chaque correspondance est publiée partie dans les deux premiers volumes, partie dans le troisième; et pas assez d'ordre dans le détail; pour n'en citer qu'un exemple, au hasard de la lecture, M. Barthélemy-Saint-Hilaire place en 1822 une lettre de Schelling datée du 1er août (t. I,

p. 93) à laquelle répond évidemment une lettre de V. Cousin du 28 sept. 1825 (*ibid.*, p. 136). On regrettera aussi la discrétion de M. Barthélemy-Saint Hilaire : puisqu'il se proposait de nous faire connaître l'homme, il ne devait pas nous dissimuler toute une partie de sa vie, celle qui aurait peut-être le mieux fait juger de son vrai caractère. Seule une lettre très romantique de ton, adressée au baron de Lamothe-Fouqué, soulève à demi le voile : « Je vous dirai encore une chose entre vous et moi. Depuis mon retour dans ma patrie, des montagnes de chagrin ont été sur ma tête. Je les supporte en homme; mais je ne puis les secouer. Mon cœur n'est pas abattu; mais il est comme flétri, pour quelque temps du moins; car, misérables que nous sommes, il viendra un temps où je souffrirai moins. J'espère que vous comprenez, sans que je vous le dise, qu'il n'est pas question de politique ni d'événements extérieurs. Non, l'ennemi m'a attaqué au centre, et je ne puis me défendre qu'en me déchirant les entrailles. » (Lettre du 1er sept. 1825.)

Telle que l'a présentée M. Barthélemy-Saint-Hilaire, la vie de Cousin n'en offre pas moins un puissant intérêt dramatique. Le philosophe y paraît d'abord dans tout l'éclat de sa jeunesse et de son talent : il remplit la Sorbonne, et la France, du bruit de son éloquence, il traduit Platon, il publie et commente Proclus, il édite Abélard, il réfute Locke, il critique Kant, il se lie avec Schelling, Hegel, Schleiermacher. Chacune des lignes qu'il écrit atteste l'ardeur et le désintéressement de sa pensée. Par exemple, dans une lettre à Schleiermacher il se réjouit et se glorifie d'avoir mis la main sur les *Regulæ ad directionem Ingenii*, « ouvrage admirable sans lequel on ne peut comprendre l'esprit de la révolution cartésienne » ; et quelques lignes plus bas il ajoute : « Combien j'aurais voulu publier, outre la traduction, le texte de tous les ouvrages de Descartes écrits primitivement en latin, et surtout de ceux dont il n'a pu revoir lui-même la traduction, comme ses lettres latines! Impossible, impossible. Nul libraire ne l'a voulu; et j'ai dû me résigner à donner cette édition toute française. » Il n'est que juste, au moment où le vœu de Cousin va enfin être exaucé, de rappeler qu'il est en partie innocent des insuffisances de son édition. Mais en 1830 le philosophe voudra être autre chose que philosophe : à ce moment décisif, intervient une femme aussi remarquable par la pénétration de son esprit que par l'élévation et la générosité de ses idées; Mme Caroline Angebert, femme du commissaire de la marine de Dunkerque. Elle avait écrit à Cousin pour relever quelques expressions de cours de 1828 qui étaient dédaigneuses pour les femmes, et dans la suite de sa correspondance, sut justifier sa protestation par la profondeur de ses critiques; elle demande très nettement à V. Cousin de traduire sa métaphysique par une morale qui ait prise sur la société, et surtout en 1830 elle prévoit la transformation de philosophie en politique; elle adjure son correspondant de rester fidèle à l'idéal spéculatif qui lui avait valu la conquête des esprits : « On vient de régler aux Chambres le budget de 1829; n'aurez-vous pas aussi un compte à terminer avec ceux qui, dans le même temps, vous confiaient toute leur fortune intellectuelle! Je suis de ces personnes, je ne fus ni la moins confiante ni la moins réservée; mes réclamations sont bien légitimes. » (Lettre du 15 décembre 1830.)

Mais c'en est fait; Victor Cousin est pair de France, en attendant de devenir ministre; il est à l'apogée des honneurs, dont l'éclat extérieur dissimule un temps la stérilité réelle de l'œuvre. Enfin, après 1848, c'est le châtiment; des lamentables gesticulations avec la congrégation de l'Index et des brillantes études sur la littérature et la société du XVIIe siècle, qu'est-ce qui manquait le mieux le désaveu et la condamnation de la philosophie par le philosophe! Victor Cousin n'avait que trop bien vérifié le jugement que Schelling lui adressait à lui-même avec une admirable franchise : « Refusant d'entrer dans la dernière profondeur de la chose, où seulement se trouve aussi la vraie clarté, vous vous laissez aller à des applications trop hâtives, faciles à la vérité, mais qu'un homme comme vous devrait laisser à des esprits subalternes... » (Lettre du 26 novembre 1828.)

En résumé, la vie de ces quatre contemporains nous invite à méditer le grand problème : l'idéalisme est-il capable d'organiser le monde? Chacun sur un terrain distinct; ils furent des idéalistes et ils furent des organisateurs, mais les nécessités de l'organisation n'ont-elles pas trahi, et détruit au fond, l'idée qu'en apparence elles devaient servir et réaliser? La négation la plus nette et la plus exclusive de la libre spéculation philosophique pour laquelle Cousin fut persécuté en France et détenu en Allemagne, ce fut l'éclectisme, doctrine d'État; le démenti le plus cruel qui pût être donné au rêve humanitaire et pacifique d'un Considerant, ce fut le socialisme de haine et de revendication; et que penseraient aujourd'hui, devant le spectacle de ce qui fut leur œuvre, le

talien qui vécut pour l'autonomie
n de toutes les nations euro-
l'apôtre de l'Église qui la voulut
à toute compromission politique
e arrière-pensée terrestre?

anisation de la liberté et le social, par ADOLPHE PRINS, ins-
énéral au ministère de la Justice,
r à l'Université de Bruxelles.
p., in-8. Bruxelles, Falk, et Paris,
95. — Avoir des idées et ne pas
ier de généralités, connaître les
e se laisser ni perdre dans les
égarer par les exceptions, pro-
remèdes pratiques et dès ré-
olitiques, et se garder de tout
et de toute déclamation, ces
sont trop rares, et sont trop
réunies pour ne pas faire le
un livre. M. Prins nous rappelle
ar la largeur et la précision de
omme il se rencontre avec lui
plupart de ses conclusions. Il
la fois contre la centralisation
rnement et l' « atomisation »
idus, dont les principes sont
en théorie et dont les défauts
les uns aux autres en pratique,
bstitue le « groupement orga-
avorisé par la décentralisation,
nalité civile des associations
a représentation des intérêts.
M. Prins ne se dissimule pas
octrines sociales soulèvent une
ien grave : la société présente
pable de supporter le poids de
ics? est-elle capable d'assez de
sement et de dévouement pour
succès moral de l'initiative
il faut avouer qu'en France
ement les plus récentes mani-
du gouvernement local sont
nos inquiétudes à cet égard.
au moins indiqué une partie de
en demandant aux Universités
er plus efficacement au progrès
itable culture intellectuelle et
e secouer le joug des spécia-
ssionnelles et de combattre la
nce des tendances utilitaires.

its de Psychologie hu- ours professé à l'Université de J.-J. VAN BIERVLIET, docteur en e et en Sciences, professeur or- vol. 317 p., in-8. Gand, Siffer, et an. 1895. — « Préparer les es- omprendre la psychologie de tel est le but de ce manuel. logie de demain sera, si nous bien, l'auteur, exclusivement tale et physiologique; mais une lement des phénomènes cons- accessible à la méthode scien-tifique, c'est la *sensation* et le *mouvement*. M. Van Biervliet les étudie dans une première partie, très précise et très au courant, qu'il appelle : *Physiologie des phénomènes conscients*. Une seconde partie, consacrée à l'*idéation* et à la *volition*, dont le mécanisme complexe s'est montré jusqu'ici rebelle aux méthodes de la science, ne justifient que trop, par le vague des conceptions, la défiance de l'auteur à l'endroit de la métaphysique. Enfin un résumé intéressant des faits relatifs à la *mémoire*, à l'*imagination*, sous le titre de *Psycho-physiologie des phénomènes conscients*, termine l'ouvrage. En somme, comme psychologie de demain, M. Van Biervliet ne nous offre guère que la physiologie d'aujourd'hui et la métaphysique d'hier; il n'est pas défendu d'espérer, et de chercher autre chose.

DEUSSEN (PAUL). **Allgemeine Geschichte der Philosophie und besonderer Berücksichtigung der Religionen.** 1er vol., 1re p., Leipzig, Brockhaus, 1894, 1 vol. in-8. — Bien que nous n'ayons encore sous les yeux qu'une première moitié du premier volume d'un ouvrage qui comprendra trois forts volumes, nous pouvons dès à présent nous rendre compte du genre particulier d'intérêt que pourra offrir l'Histoire générale de la philosophie de M. P. Deussen, professeur à Kiel. Grâce à sa connaissance approfondie des langues et des littératures orientales, et particulièrement, du sanscrit, M. Deussen a sur la presque totalité des historiens de la philosophie le rare avantage d'avoir pu lire dans le texte original et presque dans des manuscrits inédits les principaux monuments des philosophies orientales. Ces études ont conduit l'auteur à la constatation de ce fait à coup sûr remarquable, sinon nouveau, que des philosophies qui, dès l'origine comme dans leur genèse ultérieure, se sont développées indépendamment l'une de l'autre, aboutissent à la construction de systèmes sensiblement analogues et témoignent de l'identité et de l'universalité du sens philosophique dans l'espèce humaine. Sans doute nous n'irons pas, avec M. Deussen, jusqu'à conclure de ce fait à l'identité des philosophies professées dans Mars ou Saturne, avec les systèmes terrestres. Mais il était intéressant de mettre dès à présent à profit les matériaux amassés par le labeur des orientalistes, d'inaugurer si l'on peut dire, la philosophie comparée. Trop d'historiens ont réduit à quelques paragraphes écrits de seconde main l'histoire des spéculations de l'Orient. M. Deussen ne consacre pas à ces doctrines moins de deux des cinq grandes divisions de son ouvrage :

Inde, Grèce, Philosophie sémitique, moyen âge, temps modernes. On se demande même si l'ouvrage tout entier n'est pas conçu dans le dessein d'encadrer plus dignement l'histoire des philosophies orientales et d'en rehausser l'importance. Du moins sommes-nous pris de quelque inquiétude en lisant dans l'introduction que toute philosophie est au fond une explication métaphysique des choses et qu'elle est le prolongement ou l'équivalent de la religion. Cette conception n'est-elle pas commandée par le désir de justifier l'introduction des philosophies religieuses de l'Orient dans une histoire générale de la philosophie et continuera-t-elle d'être adéquate à l'objet à mesure que l'auteur rencontrera des systèmes plus voisins de l'empirisme et du positivisme? Les prochains volumes nous permettront d'en juger. Celui que nous avons sous les yeux ne contient encore que l'histoire de la philosophie védique dans ses deux divisions principales : période des hymnes et période des Oupanichads. La compétence nous manque pour en apprécier l'exactitude historique et littéraire. Constatons simplement que M. Deussen s'efforce de subvenir à notre ignorance par une exposition claire et assez méthodique, par un heureux choix de citations, encore que l'abondance des détails d'érudition et l'abus des mots sanscrits non traduits rende assez pénible la lecture de ce livre.

The Psychological Review, années 1894 et 1895 (n^os^ de janv. et mars). — Fondée l'an dernier à New-York, pour contribuer à unifier les études de psychologie et de psycho-physiologie entreprises dans les diverses universités américaines, cette Revue semble animée d'un esprit largement éclectique. Déjà dans le discours d'ouverture prononcé par le président, M. Trumbull Ladd, à l'association psychologique américaine, il est affirmé que, si la psychologie en tant que science spéciale ne se développera qu'à la condition de se distinguer de la métaphysique, cette séparation ne doit nullement être considérée comme un divorce définitif, ni comme une déclaration de guerre : « la science psychologique constituée ne peut que préparer à la logique et à l'ontologie, et tout ensemble les supposer à chaque pas ». Et, dans le même esprit en réponse aux prétentions de certains psycho-physiciens d'Europe, on revendique pour l'introspection seule, le pouvoir d'éclairer les résultats obtenus par l'expérimentation ou la statistique: elle reste la vraie méthode de la psychologie.

Aussi rencontrons-nous dans ce recueil plusieurs articles intéressants sur le but, la méthode, les postulats de la science nouvelle. C'est d'abord l'esquisse historique de M. Baldwin, sur la *Psychologie passée et présente*, surtout en Amérique (n° de juillet 1894), qui nous y montre la psychologie dominée jusqu'à ces derniers temps par des préoccupations théologiques et théologiques, et s'en tenant à la méthode et aux conceptions générales de l'école écossaise. Sous l'influence de l'Allemagne, de l'Angleterre et de la France, et grâce à l'impulsion que lui donne surtout W. James, elle se tourne aujourd'hui vers les observations exactes et la mesure des phénomènes internes sans séparer cependant ces études d'une philosophie générale tantôt évolutionniste et tantôt criticiste, mais où se retrouvent toujours des tendances idéalistes et finalistes venues de Hegel et de Green.

C'est encore l'article un peu paradoxal de M. Fullerton, sur *le point de vue psychologique* (n° de mars 1894), où l'auteur veut établir que, « pour se constituer, la psychologie doit, comme toute autre science, accepter un certain nombre de données, de postulats, sans les discuter, bien qu'ils puissent sembler contradictoires. Ces postulats, c'est, d'un côté, l'existence réelle du monde extérieur : pour le psychologue une jambe, un nerf, un désir, existent au même titre que pour le sens commun ordinaire; — et d'un autre côté, l'affirmation que toute connaissance est un état de conscience, que nous ne connaissons donc le monde extérieur qu'en nous. Faire de la psychologie scientifique, c'est poser tout ensemble, explicitement ou implicitement, que nous percevons directement le monde extérieur, et que nous ne le perçevons pas ainsi. C'est une contradiction. Mais elle est inhérente à la position psychologique, au point de vue de la psychologie commune et de la science naturelle. La psychologie n'est pas appelée à la résoudre. » — L'essayer, ce serait aboutir à des confusions stériles, revenir à la métaphysique. C'est ce dont W. James lui-même n'a pas su se garder, alors qu'il voulait conserver l'unité de l'acte de la connaissance tout en étant à chaque pas obligé de considérer les états de conscience comme analysables et résolubles en parties distinctes.

Pris à parti, W. James répond à cet article, dans le n° de mars 1895, par une étude sur *la connaissance des choses et des unités*. — M. Fullerton, lorsqu'il reproche à l'auteur de maintenir à la fois la complexité de nos connaissances et leur unité comme actes, oublie de se demander si la coexistence dans toute pensée de l'unité

le la multiplicité n'est pas justement
ie ces postulats primitifs et inévita-
dont il affirme lui-même la nécessité.
notion d'un objet n'est rien autre
se que celle d'un ensemble d'états de
science. La synthèse de ces données,
la présence de la multiplicité dans
ité de la connaissance est donc la con-
ion même de la pensée. « Ce qu'on
elle le moment présent, n'est jamais
né à la lettre en psychologie ; ce n'est
n postulat de la pensée abstraite. Le
ment *en train de passer* (conciliation
présent, du passé et de l'avenir, fusion
e multiplicité dans l'un), est la seule
se qui, au point de vue concret, ait
té, existe ou puisse exister. » — Ainsi
affirmée à la fois par les deux adversaires
écessité pour toute science particulière
partir de données, plus ou moins ar-
aires ou obscures, d'avoir son postulat
pre. Mais on peut se demander d'une
si la contradiction posée par M. Ful-
ier est bien légitime, si elle est lo-
ue, et non simplement réelle en fait ;
d'notre part remarquer que l'opposition
l'un et du multiple, dont parle W. James
est pas le postulat propre de la psycho-
ie, mais de toute connaissance.

À côté de ces discussions théoriques,
articles techniques ne manquent pas :
aucoup de statistiques, de descriptions
appareils, d'observations relatées par le
au ; et, comme il arrive parfois en
cho-physique, assez peu de résultats
cis. — Notons les observations (n° de
v. 1894) sur le rôle attribué à l'atten-
e : on dit qu'elle accroît l'intensité des
sations ; or, les expériences établiraient
contraire que lorsque nous portons
tre attention sur une impression,
s avons une tendance à l'estimer
indre — en grandeur, intensité ou
ée — qu'elle ne l'est en réalité. — (Ce
s'explique peut-être assez facilement :
attention très consciente d'elle-même,
delà d'elle-même, et de ses effets exa-
ants ; d'où une correction critique
nsciente.) — Dans le n° de mars 1894,
statistique sur l'association des idées :
idées successives suggérées à des per-
nes différentes par une même idée
dent à différer de plus en plus, à
sure que l'on s'éloigne de l'idée ini-
e ; et les espèces mêmes d'association
èrent de plus en plus.

Enfin, à signaler toute une série de tra-
x sur la nature des émotions et de
r expression : articles de M. W. James
la base physique de l'émotion (n° de
v. 1894), de M. Marshall sur *le plaisir
la peine, et l'émotion* (n° de janv. 1895) ;
nfin les deux très sérieuses études de
M. Dewey sur les *attitudes émotionnelles* (nov. 1894) et la *signification des émotions* (janv. 1895). Tout en admettant la théorie darwinienne des associations utiles comme origine des attitudes émotionnelles, l'auteur s'élève avec force contre l'idée que l'émotion serait primitive et consciente, et la réaction ultérieure et expressive de l'émotion ; il repousse de même le principe des expressions analogues associées à des impressions analogues ou des expressions antithétiques à des impressions contraires. — Pour lui, l'excitation externe produit directement la réaction de l'individu ; et c'est l'ensemble de cette excitation et de cette réaction qui apparaissent, indissolublement à la conscience, comme une émotion excitée par un objet. « Nous ne tremblons pas parce que nous sommes effrayés, mais nous sommes effrayés parce que nous tremblons. » Quant à la réaction spéciale qui correspond à chaque excitation externe, c'est toujours la plus utile à la conservation individuelle ou spécifique, ou un reste de l'action utile. — L'auteur essaye d'appliquer sa théorie à certaines expressions d'émotions non expliquées par Darwin, au rire en particulier : il y voit l'effet de la réalisation brusque d'une fin à laquelle nous tendions lorsque la totalité des forces préparées pour produire cette fin n'y a pas été employée. Enfin, il ébauche, de ce point de vue, une classification des émotions. — En somme l'association de l'impression et de l'expression est, selon lui, téléologique objectivement (pour le savant qui y reconnaît le résultat d'habitudes utiles) ; mais elle est non téléologique subjectivement (pour le sujet conscient). — Articles intéressants, de discussion serrée et forte. Mais outre de nombreuses difficultés de détail, par exemple sur la théorie du rire, n'est-ce pas une objection sérieuse contre cette théorie que ce simple fait : nous pouvons suspendre ou modifier l'expression de nos émotions ? Il se peut que cette intervention de la volonté consciente ne soit pas primitive ; mais encore suppose-t-elle que nous pouvons avoir conscience *d'abord* de l'excitation externe, et *ensuite* de notre réaction instinctive puisque entre les deux nous pouvons intercaler l'action de notre volonté. L'émotion est donc distincte de son expression, non seulement par abstraction, mais dans une certaine mesure en fait.

THÈSES DE DOCTORAT

I

Le mercredi 15 mai, M. G. Lefèvre, ancien élève de la Faculté des lettres de

Lille, licencié en droit, professeur de philosophie au lycée de Laon, a soutenu en Sorbonne les thèses suivantes :

I. De Anselmo Laudunensi Scholastico (1050-1117) ;

II. Obligation morale et Idéalisme.

I. — Très effacé entre son maître saint Anselme de Cantorbéry, et son disciple Abélard, Anselme de Laon n'intéresse guère le philosophe que par un débat soutenu contre Rupert (Rupertus Tuitiensis) sur la volonté de Dieu. Dans un texte repris par Guillaume de Champeaux, mal compris et défiguré par un auditeur ignorant, et recueilli oralement par Rupert, Anselme aurait enseigné qu'il y a en Dieu deux volontés, l'une qui approuve le mal, l'autre qui le permet, c'est-à-dire deux volontés pour le mal. En réalité, Anselme s'était borné à mettre en Dieu une volonté qui veut le bien, et une volonté qui permet le mal. D'où un débat scolastique. — La volonté, répondit Rupert, en tant qu'elle permet le mal, ne veut pas le bien; Anselme a distingué dans le genre volonté plusieurs espèces contradictoires.

M. Janet juge assez mince l'intérêt philosophique de ce débat; il demande quelques éclaircissements sur Anselme « écolâtre » de l'école épiscopale de Laon, et sur ses procédés d'enseignement. L'invention de la « glose interlinéaire » ne lui paraît pas très originale.

M. Marion aurait voulu plus de détails sur l'installation matérielle de ces écoles. Il demande qu'on fasse revivre devant lui la physionomie d'Anselme, brave homme, désintéressé, fort peu philosophe, si l'on en croit Abélard qui l'appelait « arbre sans fruits ».

M. Séailles félicite l'auteur d'avoir joint à sa thèse latine des extraits inédits des œuvres d'Anselme, trouvés dans une bibliothèque de Troyes. Ces extraits nous donnent la « psychologie » d'Anselme, traduisent sa faiblesse intellectuelle et sa théologie souvent puérile. — C'est d'ailleurs ce que M. Lefèvre voulait mettre en lumière.

II. — *M. Marion.* « L'auteur nous annonce une thèse toute logique, où l'on ne fera voir que des « liaisons de concepts ». Les concepts liés sont : obligation morale, idéalisme, certitude. Si l'homme a des devoirs il faut qu'il ait la science..., s'il y a une science c'est que tout est pensée. » Quiconque croit au devoir est idéaliste, parce que le devoir exige la certitude, qui n'est garantie que par l'entière intelligibilité des choses. Réciproquement, certitude implique idéalisme, qui entraîne obligation morale. Lier l'un à l'autre l'idéalisme et le devoir, ce serait unir la spéculation et l'action, la métaphysique et la pratique. Au fond, la thèse est dogmatique; l'auteur croit à l'idéalisme et au devoir.

Mais quel est cet idéalisme? Ce n'est ni celui de Platon, ni celui de Leibniz, ni celui de Kant; il semble que ce soit un subjectivisme à la manière de Hume et de Mill. Ce point veut être éclairci. — On nous dit : « pas de certitude morale si notre faculté de connaître a des limites ». Mais la certitude morale n'est pas la certitude logique; l'obligation n'est pas la nécessité, et n'existe pas, si rien n'est laissé à notre choix, à notre bonne volonté. — En fait nous savons trop, depuis Pascal, que notre faculté de connaître a des limites; donc, si la moralité est liée à l'entière intelligibilité des choses, plus de moralité pour nous.

M. Lefèvre, idéaliste, ne supprime pas la nature; il veut prouver qu'il y a de la Pensée hors de nous comme en nous, que l'idée est le fond des choses. A cette seule condition nous pourrons *agir* sans violer le scrupule délicat qui pose pour nous ce problème : ce que nous jugeons bien par rapport à nous l'est-il par rapport aux choses? » En conservant des réalités étrangères à la pensée, on travaille à détruire la distinction du bien et du mal. » — Ce problème se pose chaque jour dans la pratique, lorsque par l'éducation nous exerçons sur une âme ce n'est point la nôtre une action qui peut être la contrainte.

M. Janet, cherchant à définir l'idéalisme de l'auteur, n'y trouve que du spiritualisme enveloppé — et dédaigné. Cet effort pour lier des concepts est un artifice fragile, posé sur une pointe bien subtile. Mais la pensée n'aime aujourd'hui que les complications, et l'on connaît tout, sauf le spiritualisme.

M. Boutroux loue la forme de la thèse présentée, l'agrément joint à la précision scientifique; il loue le dessein de l'auteur de prouver l'obligation morale par la certitude, en prenant l'idéalisme comme moyen terme de la démonstration.

Mais les concepts d'obligation et de certitude veulent être critiqués. Si *devoir* = *intelligibilité* des choses sont pris dans un sens absolu, la thèse n'est vraie que pour l'intelligence et la volonté divines. Pour l'homme, l'obligation est effort et lutte, et ne s'explique que s'il y a des choses qui ne sont pas nous, avec lesquelles nous entrons en conflit; si notre science consiste à redresser les données des sens, à substituer aux perceptions brutes des symboles. Si la thèse de M. Le-

t admise, nous n'avons plus en
u'à nous abandonner aux choses
er l'instinct supérieur à la raison;
l'ordre de la connaissance, qu'à
l'impression produite sur nous
bjets extérieurs. M. Lefèvre n'ex-
i l'erreur dans la connaissance,
te dans la conduite.
dit : Tu peux, parce que tu dois, —
èvre dit : « l'obligation n'a de force
t qu'on peut s'y soumettre ». —
pas nier l'impératif catégorique?
ut une chose parce qu'on la sait
ce n'est plus le devoir. Le devoir
cte qui a pour propre caractère
r à l'existence quelque chose qui,
contraire aux lois de la nature,
pas dans la nature.
us dit : Certitude entraîne idéa-
on nous le prouve. Le second
déalisme entraîne obligation mo-
arait moins fortement établi. On
i d'identifier obligation morale
ité logique, et ce ne serait plus
on, — ou de ne pouvoir passer
e de la connaissance à celui du

èvre ne croit pas que dans son
l'homme n'ait plus qu'à s'aban-
aux choses : nous pouvons au
agir sur les choses, s'il y a en
lant que dans les choses; et
e le prouve. — Le devoir, sans
consiste pas à vouloir le pos-
ais que serait le devoir, si notre
de l'accomplir était irréalisable?
ibilité accompagne l'obligation,
être le caractère essentiel. —
x rapports de la morale et de la
nous dirons que la certitude
l'idéalisme, et *suppose* la mora-

ger demande comment il faut
r la liberté, si l'on admet un
qui met partout la nécessité
uc. — Il présente quelques ré-
logiques sur cette proposition :
r la vérité même formelle d'un
, c'est produire une assertion
ique ».
ère est déclaré digne du titre
ur, avec la mention *honorable*.

II

ymond Thamin, ancien élève de
ormale supérieure, ancien maître
rences à la Faculté des lettres de
ofesseur de philosophie au lycée
t, a soutenu le 7 mai, en Sor-
es deux thèses :
puerorum indole quaedam no-

II. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle.

I. — Ces « quelques notes sur le caractère des enfants », dit *M. Marion*, ne paraissent pas avoir été recueillies pour soutenir une méthode pédagogique. Ce n'est pas une étude semblable à celles de Stanley Howe. L'auteur n'étudie pas l'enfant en tant que distinct de l'adolescent et de l'adulte. Il ne contrôle pas, au moyen d'observations psychologiques, la valeur de tel ou tel procédé d'enseignement. Il apporte une contribution à la science de l'éthologie : l'indication d'une méthode, avec un essai d'application.

En trente pages, il examine les théories de Mill, de MM. Ribot, Pérez, Azam et Fouillée, conclut qu'ils ont tous une « métaphysique » du caractère, implicite, et leur oppose un empirisme strict. Et l'on est un peu surpris d'entendre condamner l'apriorisme de Mill. Mill se place au point de vue dynamique; il cherche comment nous pouvons agir sur un caractère, et sur notre caractère; ce ne sont pas des lois, mais des préceptes pratiques, qu'il déduit d'axiomes communs, et ces axiomes communs ne sont que des généralisations de l'expérience. Mill ne sort pas de l'empirisme lorsqu'il affirme qu'on n'agit sur un caractère que conformément aux lois de la psychologie. Les axiomes communs n'ont de valeur scientifique que s'ils prennent une valeur causale, c'est-à-dire si la psychologie fournit la raison des coexistences ou séquences qu'ils énoncent. La science psychologique, selon Mill, est assez avancée pour que les faits apportent en eux leur raison d'être, et pour qu'il soit possible de constituer cette éthologie qui est une pratique, un *Art* autant qu'une science.

Dans aucune science on ne se borne à enregistrer le fait brut; la recherche est dirigée, inspirée par quelque idée à priori, en ce sens que l'on a la notion plus ou moins vague, et logique plutôt que scientifique de ce que l'on cherche. Pour trouver il faut chercher, disait Cl. Bernard.

L'auteur applique sa méthode concrète et expérimentale, plus concrète qu'expérimentale. Il établit, entre divers traits de caractère, des rapports de coexistence ou de séquence. Il classe ces traits de caractère en *vices* et *vertus*, classification peu scientifique. Peut-être eût-il fallu tenir compte de l'hérédité et de la complexion physiologique.

Enfin ces observations ne posent pas une définition du caractère : le caractère est-il une synthèse d'éléments sensibles

intellectuels, et volontaires : faut-il, avec Bahnsen (Caractérologie, avec considération spéciale des problèmes pédagogiques) en éliminer l'intelligence, et le résoudre à l'analyse en réceptivité, spontanéité, impressionnabilité et « réagibilité » ?

M. Boutroux fait observer qu'au point de vue de la méthode le problème posé est celui-ci : Une science du caractère est-elle possible ? Jusqu'ici la pratique de l'éducation n'est point nécessairement liée à la solution de ce problème, et pour cause. Si cette science était indispensable pour élever les enfants, il s'ensuivrait qu'on ne les a jamais élevés.

Or, s'il y a une science éthologique, il faut qu'elle adopte la double méthode dont la physique offre l'application parfaite, et sans laquelle une science n'est pas. Il faut aller au-devant des causes par les effets, et au-devant des effets par les causes ; ni l'observation seule, ni la déduction exclusive. L'emploi simultané de l'induction et de la déduction, de l'analyse et de la synthèse, tel est le rythme de la science.

Obligé de faire appel à des sciences plus générales, l'éthologie ne s'adressera pas seulement à la psychologie. Elle ne peut se passer des sciences biologiques et anthropologiques. La sociologie repose sur cette idée que la psychologie ne connaît pas tout l'homme. Le fait de la vie en société crée une psychologie propre que la psychologie de l'individu n'embrasse pas.

Si de la méthode on passe à l'application, les difficultés sont extrêmes, peut-être insurmontables. Comment être sûr de ce que l'on observe chez les enfants. M. Tarde a montré l'empire de l'imitation sur les adultes : sur les enfants, c'est bien autre chose ! Il s'agit là de faire une psychologie comparée, où le langage n'apporte pas plus de secours que de chances d'erreur.

II. — La comparaison du *de Officiis* de saint Ambroise avec le *de Officiis* de Cicéron, l'influence de Cicéron au moyen âge, la morale de saint Ambroise, la morale chrétienne au IVe siècle, la morale chrétienne au temps présent, ces questions se sont liées dans l'esprit de l'auteur et dans le livre. *M. Brochard* en cherche le centre de perspective. C'est peut-être un parallèle entre la morale chrétienne et la morale antique, celle-ci était un peu sacrifiée à celle-là, et les textes s'orientant naturellement, pour l'auteur, vers la fin qu'il se propose.

Il y a dans la morale d'Ambroise une contradiction que M. Thamin n'a d'ailleurs pas dissimulée. Ambroise est stoïcien, et il est chrétien. Entre les deux doctrines il y a un abîme. La morale chrétienne repose sur un ordre de Bien, c'est la foi en une loi divine historiquement révélée ; la morale stoïcienne nous dit de suivre la nature. Le chrétien sait que son royaume n'est pas de ce monde, et pas un moraliste antique ne nous assigne comme but une fin relevée hors de ce monde ; la morale grecque cherche à définir le souverain bien et nous en promet ici-bas la possession, prix de la vertu. Le christianisme, révélation, foi, renoncement ; là, salut et ses lois. Raison et Science. Il est possible qu'un esprit assez borné, comme saint Ambroise, ait grossièrement pris ces contraires. Il n'avait pas conscience de ce qu'il faisait, et ceux qui ont vu dans son livre n'avaient pas conscience de ce qu'ils y lisaient. En réalité, le moyen âge a cru la nature mauvaise. Ne cherchons pas si le christianisme a conquis et s'est assimilé le stoïcisme, puisque saint Augustin, bien plus intelligent qu'Ambroise, a rejeté de la doctrine tous les vestiges du paganisme. Saint Ambroise n'est pas sur ce point une autorité : le suivre obstinément, c'est avouer que la morale du Christ et la morale de l'Église, entre le christianisme et le catholicisme, il faut établir des distinctions qu'il sera bien délicat de respecter.

L'auteur se demande, dans sa conclusion, ce qui survit, aujourd'hui, de la morale chrétienne, et lui fait honneur de ce qu'il y a de bon dans nos consciences : un peu trop d'optimisme dans ce dernier chapitre, où il faut admirer, comme dans tout le livre, la solidité et l'agrément du style, l'habileté du développement, la finesse des analyses, l'art de mettre les idées au point pour séduire le lecteur. « Parmi les sentiments constitutifs de la conscience moderne, rien de plus cher que la tolérance. » — M. Brochard ne souscrit pas à ce paradoxe ; si la tolérance s'est christianisée, elle nous est venue malgré le christianisme. Dirons-nous qu'il a fallu la théorie du péché pour établir la théorie des limites de la connaissance ? — Et les sceptiques grecs.

Bien enfin ne nous force à opposer la morale antique et la morale chrétienne dans des comparaisons où notre partialité s'aventure. Il est possible de concevoir, au-dessus de l'une et de l'autre, une morale qui les domine, morale moderne et morale de l'avenir, s'adressant à ceux qui n'ont pas la foi chrétienne comme à ceux qui n'ont pas la religion de la science : une morale philosophique.

M. Janet. Le livre de saint Ambroise est la médiocrité même, mais fournit l'occasion de poser un problème : Pour-

…i certains Pères furent-ils favorables …a philosophie antique? Pourquoi Clé… …t d'Alexandrie, lorsqu'il peint son …étique, son sage, fait-il un portrait …d chrétien?

…l faut, pour se l'expliquer, se rappeler …situation de l'Église chrétienne dans …monde qu'elle voulait conquérir. Le …ristianisme, ennemi du judaïsme et …paganisme, voulait entrer chez les …ens et chez les Juifs : il s'arma du …laïsme contre les païens, et de l'helléi…sme contre les juifs. Cette tendance est …nifeste dans Clément d'Alexandrie, et …Janet le montre par des textes du …s vif intérêt.

M. Bouché-Leclercq insiste sur le reproche …partialité, laisse parler les faits, et …fend la société et la morale antiques …nom de la vérité historique.

« Aucun grand chrétien du IVe siècle ne …lust violenter les consciences », écrit …Thamin. — Sans doute, en théorie; …s il y a quelque sophisme à séparer la …rie des actes, lorsqu'on écrit l'his…. Et les textes de lois qui frappaient …e temps-là tantôt les païens, tantôt …hérétiques? et les idées de Gratien, …instrument entre les mains d'Am…se? Théoriquement, la charité inspire …lérance; or la charité est chrétienne; …. — Les faits sont malheureuse…t assez gênants.

…Église rendait-elle à César ce qui …rtenait à César? — Elle a pu s'en …er. Quel dommage que nous ayons …extes où Lucifer de Cagliari vilipende …pereur Constance, « cancer » et apos…me du monde chrétien, et se déclare …à lui refuser l'obéissance, au moment …les Goths forçaient les frontières.

…n a tout dit sur la charité chrétienne. …, les chrétiens étaient frères, mais …n'aimaient guère, alors, les hommes …rangers à leur famille. « Nous sommes …rétiens en ce que nous nous aimons …s uns les autres sans distinction de …yance. » Contresens; c'est un senti…ent que les chrétiens d'alors n'eurent …s et ne pouvaient avoir, et qui eût …usé leur perte : l'intolérance était leur …ce de résistance.

…M. Thamin est très sévère pour la …iété civile dans l'antiquité; le mariage romain lui paraît une institution grossière et matérialiste, où l'homme vend, prête, troque sa famille. M. Bouché-Leclercq craint que l'auteur n'ait été abusé par le texte bien connu de Plutarque sur les filles épiclères, à propos des lois de Solon : texte longtemps mal compris, dont une dissertation de M. Dareste a restitué le sens. — Le christianisme *tolérait* le mariage; il ne pouvait renier le mariage polygamique dont l'Ancien Testament donne des exemples; le mariage chrétien doit sa force au principe de la monogamie, essentiel au droit romain.

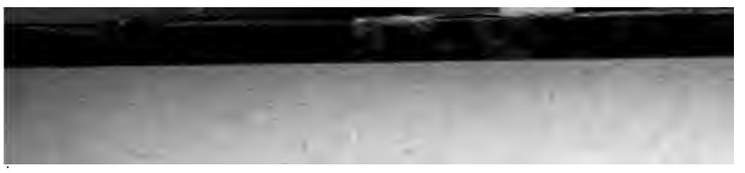
« La Grèce n'a eu que du mépris pour les petits. » *M. Boutroux* proteste. L'Église ne méprisait pas les humbles, mais n'estimait en eux que leur humilité; car la vie de l'esclave était la matière d'un continuel sacrifice. Oublierons-nous que l'Église ne reçut jamais parmi les prêtres un esclave, tout au plus des affranchis? Oublierons-nous que l'antiquité élabora l'idée de la dignité humaine, aima l'esclave (Sénèque : servi sunt, imo homines), parce que l'homme, responsable ou irresponsable, conserve jusque dans l'avilissement la lumière de l'humaine Raison? Ce n'est pas au christianisme du moyen âge qu'il faut faire honneur de l'abolition de l'esclavage. L'Église ne sentit pas de sitôt le besoin de chasser l'esclavage de ce monde précaire et transitoire; quand elle crut que le royaume de Dieu était moins prochain, et chercha à le réaliser ici-bas, les esclaves n'en eurent pas la plus large part.

M. Boutroux n'insiste pas sur la contradiction que n'a pu éviter saint Ambroise. Saint Ambroise n'est pas une autorité. Mais puisque tant d'âmes ont vécu de doctrines et de sentiments contradictoires, il est bon d'admettre en morale tout ce qui est humain et poser ce postulat : dans le fond, tout doit être conciliable en morale.

M. Thamin défend avec sincérité une thèse respectable, dont la tendance est visible. C'est de l'apologétique à propos de saint Ambroise et aux dépens de l'histoire. Qu'y gagne la morale?

La Faculté déclare M. Thamin digne du grade de docteur, avec la mention *très honorable*.

Boulommiers. — Imp. Paul Brodard.



LA LOGIQUE DE HEGEL

LA LOGIQUE DANS LE SYSTÈME

(*Suite* [1].)

La Logique est achevée. Les diverses déterminations possibles de la pensée pure se sont produites chacune à sa place et toutes sont rentrées dans l'unité absolue de la raison. Celle-ci se trouve désormais définie quant à son contenu nécessaire. Nous avons construit le cadre de toute connaissance rationnelle possible, ou plutôt ses contours se sont d'eux-mêmes progressivement précisés dans notre conscience. Nous avons appris à connaître notre raison ou, ce qui revient au même, la raison.

Mais, parmi les résultats obtenus, n'en est-il pas qui puissent nous inspirer des doutes sur la valeur de l'œuvre totale? Ces doutes ne peuvent concerner la méthode. Nous avons reconnu tout d'abord que, dans l'espèce, aucune autre n'est applicable. Néanmoins nous avons dû constater en même temps qu'elle est d'un maniement délicat et difficile. Il se pourrait donc que l'auteur se fût égaré lui-même dans le réseau complexe de ses déductions et que nous nous trouvions en présence d'une construction tout artificielle.

Si telle était notre pensée, nous n'aurions pas imposé au lecteur la peine de suivre cette longue exposition. Nous croyons que la *Logique*, quelles qu'en soient les imperfections, reste une œuvre solide et durable. D'autre part un ouvrage de cette nature échappe nécessairement à toute critique exotérique. Aucune considération extérieure n'en saurait véritablement infirmer ou confirmer les

1. Voir les nos de la *Revue de métaphysique* de janvier, mai et novembre 1894, mars 1895.

conclusions. Celles-ci en effet ne se laissent pas détacher des pr
misses qui les produisent et juger par quelque criterium distinct d
processus qui les amène. La logique n'est pas, comme les autr
parties de la philosophie, la reconstruction idéale d'une expérienc
qui a déjà, comme pure expérience, un contenu déterminé. A l
philosophie de la nature ou à la philosophie de l'esprit on peu
objecter qu'elle omet, mutile ou altère tel fait important de l
physique ou de l'histoire. Les travaux de Hegel dans ces domaine
ne sont pas plus que d'autres à l'abri de tels reproches. Ils y son
même plus exposés que tous les autres à cause de leur doubl
caractère de largeur compréhensive et de rigueur systématique.
Longtemps encore, sans doute, dans ces parties de la science, les
spécialistes auront beau jeu à relever les erreurs des philosophes et
pourront croire qu'ils les ont réfutés. Par malheur un tel procédé
est inapplicable à la logique. On ne peut, dans le sens propre du
terme, comparer ses conclusions aux faits, car elle ne s'occupe pas
de faits physiques, ni même à proprement parler de faits psychologiques. Les faits qu'elle étudie sont les faits logiques et ces faits ne
sont pas une matière extérieure qu'elle s'approprie; ils sont sa substance même. Connaître les faits logiques comme tels c'est simplement les coordonner logiquement. On pourrait dire qu'ils n'existent
pas comme faits logiques en dehors de la logique elle-même, car
s'ils sont constitutifs de toute pensée, même irréfléchie, ils n'existent hors de la science qu'à l'état d'incoordination ou d'illogisme.
Il n'y a par suite qu'un moyen de réfuter un système de logique
au sens où Hegel entend ce mot : c'est de le refaire, c'est d'en formuler un plus profond et plus compréhensif qui contienne le premier et le dépasse. Hors de là, hors d'une refonte totale du système
où les éléments conservés et les modifications se pénétreraient en
une synthèse nouvelle, la critique se réduit à des chicanes de détail
qui, quelque apparence de légitimité qu'elles puissent présenter,
demeurent sans garantie et sans portée.

En écartant ainsi par la question préalable toute critique exotérique, nous supposons implicitement que Hegel n'est pas tombé dans
quelque erreur par trop grossière et justiciable du sens commun. Or
c'est ce qu'on a quelquefois contesté. Nous ne reviendrons pas sur
le fameux reproche de vouloir tirer le concret de l'abstrait. Nous
croyons y avoir suffisamment répondu. Mais Hegel n'a-t-il pas indûment considéré comme des catégories pures certains concepts visi-

blement extraits de l'expérience? N'a-t-il pas d'autre part plus d'une fois anticipé implicitement sur ses déductions ultérieures, employé en fait des concepts qui ne s'étaient pas encore expressément posés, et commis ainsi de véritables cercles vicieux?

Certains lecteurs auront sans doute éprouvé quelque étonnement à voir compter parmi les déterminations de la pensée pure des concepts comme ceux du mécanisme, de la vie ou de la pensée elle-même. Ces concepts sont en effet le plus souvent considérés comme tirés de l'expérience interne ou externe et ne figurent pas en général sur les listes plus ou moins systématiques que les divers philosophes ont données des notions premières. Cependant le concept de la pensée n'est-il pas un élément intégrant, un contenu nécessaire de toute pensée consciente de soi, et d'autre part, la pensée est-elle concevable sans la vie ou la vie sans le mécanisme? Ces notions, sans doute, nous sont données dans l'expérience; mais en est-il qui échappent à cette condition? Les autres catégories, la qualité, la quantité, la substance, la cause sont-elles conçues tout d'abord par l'esprit dans l'état d'abstraction où la logique les considère? Ne sont-elles pas, elles aussi, données dans les faits et comme éléments des faits? Si cela seul est rationnel qui ne s'est jamais présenté à la conscience comme fait immédiat, il n'y a rien de rationnel, et la raison est un mot vide de sens. La distinction de l'expérience et de la pensée pure est l'œuvre de l'abstraction. Si légitime que soit cette abstraction, gardons-nous d'ériger en réalités indépendantes les termes qu'elle oppose. L'expérience et la raison, l'*a posteriori* et l'*a priori* sont moins deux éléments de la connaissance que deux états, ou, si l'on veut, deux degrés. L'expérience c'est la raison implicite, la raison c'est l'expérience expliquée : la portion des faits qui n'est plus simplement appréhendée, mais aussi comprise. La fonction de la philosophie et de la science étant de comprendre, leur progrès consiste à étendre le domaine de l'*a priori*. En particulier la raison pure est cette partie de l'expérience que la pensée reconnait comme absolument nécessaire, c'est-à-dire comme inconditionnellement impliquée dans son affirmation de soi. C'est le domaine de la logique ou, plus exactement, c'est la logique elle-même.

On insistera peut-être. Des notions comme celles de choc, de combinaison, de naissance, de mort, etc., impliquent le temps et l'espace et par suite ne sauraient relever de la logique pure, qui, par défini-

tion, exclut ces deux déterminations. Si l'on veut dire que les notion dont il s'agit nous sont données primitivement dans les intuition temporelles et spatiales, ou même que nous ne pouvons imagine comment elles nous seraient données en dehors de ces intuitions, on a parfaitement raison. Mais il ne s'en suit pas qu'elles ne puissent être considérées par abstraction indépendamment du temps et de l'espace, ou qu'elles n'aient pas de contenu logique. Il en est d'elles exactement comme des autres catégories. Comment pensons-nous d'abord la causalité si ce n'est comme liaison nécessaire de deux événements dans le temps? le nombre si ce n'est comme pluralité de positions dans l'espace? Toutefois nous sommes habitués depuis longtemps à dégager ces concepts, non seulement des éléments sensibles proprement dits auxquels ils peuvent être associés (sons, couleurs, etc.), mais aussi des conditions générales de l'intuition sensible. C'est un effort d'abstraction nécessaire à la pensée logique en général et qui n'est pas plus difficile à l'égard des notions plus élevées qui nous occupent qu'à l'égard des concepts élémentaires de qualité ou de quantité. Je dis plus, ces notions étant en elles-mêmes plus concrètes, ayant un contenu logique plus riche, l'effort de l'abstraction est intrinsèquement moindre et, si quelques-uns éprouvent le contraire, le fait ne peut s'expliquer que par un défaut relatif d'habitude.

Quant aux cercles vicieux qu'on a quelquefois reprochés à Hegel, ils n'existent qu'en apparence, et cette apparence s'évanouit dès qu'on prend le parti de s'en tenir strictement aux définitions de l'auteur. Cela est parfois difficile. C'est pour nous un travail pénible que de dépouiller les mots des connotations que l'habitude y a jointes, mais n'est-ce pas la condition nécessaire de toute spéculation philosophique? Pour préciser notre pensée, nous allons prendre un exemple. Dans la dialectique de l'*un* interviennent la répulsion et l'attraction. Or la répulsion et l'attraction sont des forces, et la catégorie de la force n'apparaît que beaucoup plus tard, dans la science de l'essence. Ne sommes-nous pas en face d'une évidente inconséquence? Nullement. L'attraction et la répulsion que Hegel attribue aux *uns* ne doivent pas être confondues avec celles des physiciens; elles n'en sont que les déterminations les plus abstraites; elles unissent ou séparent, mais elles ne sont encore conçues ni comme des *quantités mesurables*, ni comme des *puissances* qui se *manifestent*. Ce sont bien des déterminations de l'être ou de l'appréhension imm-e-

diate, non des catégories de l'essence ou de la pensée réfléchie. Que l'on s'en tienne aux expressions du texte, que l'on écarte des termes toute signification qui ne leur est pas explicitement attribuée, il n'y a plus même un semblant de sophisme.

Ainsi que nous l'avons établi au début de ce travail et que nous l'avons souvent rappelé depuis, la logique a deux aspects. C'est à la fois une théorie de la pensée pure et une théorie de l'être pur. Si d'une part elle déroule dans leur enchaînement nécessaire toutes les notions essentielles de la raison, de l'autre elle met en lumière toutes les suppositions implicitement liées à la simple position de l'être ; tout ce qui est tacitement affirmé par cela seul qu'on affirme un être quel qu'il soit. Sous ce rapport la logique constitue dans son ensemble la démonstration absolue de l'existence de Dieu. A la simple position de l'être est en effet nécessairement liée celle de toutes les catégories ultérieures et finalement celle de la catégorie suprême, de l'idée absolue, de la pensée pure qui se pense elle-même et pense en elle-même tout le reste. Si donc il y a de l'être, il y a du devenir, de la qualité, de la quantité, de l'identité, de la différence, des substances, des causes, un monde mécanique et chimique, de la vie, de la pensée, et finalement une pensée absolue ou Dieu. On voit qu'en un certain sens cette démonstration absolue contient et absorbe les preuves ordinaires, on voit aussi combien elle en diffère. Ces preuves consistent en général à partir d'un fait donné et conçu comme universel : l'existence, le mouvement, l'ordre du monde, la moralité, et à poser le sujet absolu comme condition immédiate de ce fait. Or une telle argumentation contient une évidente contradiction. Le même fait, la même détermination de l'être ou de l'idée est posée tour à tour comme conditionnée et comme inconditionnée. Elle est conditionnée puisqu'on juge qu'elle ne peut se suffire à elle-même ni subsister par elle-même et qu'on lui cherche une condition dans un sujet divin. Elle est inconditionnée puisque, en conséquence du passage immédiat du fait donné au principe qui l'explique, ce principe n'a au fond d'autre contenu que ce fait, il n'est que ce fait lui-même érigé en absolu. Si l'on ne saisit pas cette contradiction c'est que l'imagination la dissimule en associant au concept une représentation anthropomorphique. C'est ainsi par exemple qu'au lieu de conclure simplement à un principe d'ordre, ou de moralité, on conclut à un architecte ou à un législateur du monde. Ces vaines métaphores empêchent l'esprit d'apercevoir le vide de l'argumentation, et

qu'au lieu de marcher il a simplement tourné sur place. L'argument ontologique n'échappe pas à cette critique. Il semble qu'il ne parte pas d'un fait empirique; c'est même le reproche qu'on lui a le plus souvent adressé et qui, dans la plupart des esprits, a prévalu contre lui. Néanmoins son véritable point de départ n'est-ce pas la tendance de la raison à dépasser toute détermination particulière, et le Dieu auquel il conclut n'est-il pas l'objet où, toutes les déterminations étant en effet épuisées, cette aspiration serait immédiatement satisfaite?

Hegel nous montre que de tout ordre déterminé de faits, de toute catégorie particulière, nous pouvons remonter à l'absolu. Plus élevé sera le point de départ et plus le chemin à faire sera court; mais moins la démonstration sera rigoureuse, plus il sera facile à un adversaire d'en contester le principe. D'autre part cette démonstration ne saurait être, comme on l'entend d'ordinaire, une simple régression par voie syllogistique du conditionné à la condition. Si le fini conduit à l'infini, c'est par sa propre négation. Ce qui prouve Dieu, ce n'est pas la réalité du monde, mais plutôt son néant. L'idée se réalise en posant et en supprimant tour à tour toutes ses déterminations partielles. Ces deux moments constituent son rythme inaltérable et tous deux lui sont également essentiels. Néanmoins le moment négatif, celui où elle supprime ses présuppositions est plus particulièrement celui du retour sur elle-même. C'est lui qui constitue son affirmation de soi, et c'est lui qu'il importe de mettre en lumière quand on prétend remonter du relatif à l'absolu.

Pour comprendre la Logique de Hegel, il ne suffit pas de la considérer en elle-même et comme un tout achevé. Certes elle est bien telle en un certain sens; mais d'autre part elle est une partie intégrante d'un système plus vaste. Il en est ainsi de toute logique, mais plus particulièrement de celle qui nous occupe. Ce n'est pas, comme par exemple la logique cartésienne, une simple propédeutique qui nous préparerait à l'étude de la réalité concrète : un instrument, un *organum* qu'il s'agirait simplement d'appliquer à une matière indifférente. Plus étroit est le lien qui, chez Hegel, unit la Logique aux autres parties du système. Elle est une forme sans doute, mais non pas une forme indifférente à son contenu. A proprement parler, elle contient déjà en germe la philosophie tout entière. C'est ce qu'il est facile de voir surtout dans la science de la notion. La partie de cette science qui traite de l'objet et de son

retour à la subjectivité annonce ou résume évidemment tous les développements ultérieurs du système. Mais il y a entre la Logique et ce qui vient après elle une liaison plus particulière encore, une liaison analogue à celle qui rattache les unes aux autres les diverses sections de la Logique. Prise dans son ensemble, elle soutient avec l'extra-logique un rapport analogue à celui qu'en son sein chaque catégorie soutient avec la suivante. Elle est un moment de l'Idée dont la Nature et l'Esprit sont les moments ultérieurs. Ces moments, elle les contient déjà en un certain sens, quoiqu'en un autre sens on puisse dire qu'elle y est contenue; mais immédiatement elle les exclut. Pour parler le langage de Hegel que nous avons appris à comprendre, l'Idée est, dans son ensemble, un syllogisme à trois termes et ces trois termes sont : la Logique, la Nature et l'Esprit. Dans l'ordre immédiat, ou si l'on veut dans l'ordre de l'apparence, le terme le plus abstrait forme le point de départ, le terme le plus concret et le plus riche est au contraire le point d'arrivée. La Nature est donc le moyen terme qui unit l'un à l'autre ces deux extrêmes : l'Idée pure et l'Esprit.

Or, dans le syllogisme spéculatif, les termes ne sont pas donnés indépendamment les uns des autres. Chacun d'eux se pose en s'opposant au précédent ou, si l'on veut, c'est celui-ci qui pose le suivant en se niant lui-même. Il doit donc y avoir un passage dialectique de la Logique à la Nature. L'Idée logique doit se nier elle-même et passer dans son contraire. Voyons comment Hegel nous décrit ce passage :

« En tant que l'Idée se pose comme unité absolue de la notion pure et de sa réalité et se concentre ainsi dans l'immédiatité de l'Être, elle est, comme totalité dans cette forme, Nature. Cette détermination n'est pas un *être devenu* (*ein Gewordensein*) et un passage, comme lorsque, plus haut, la notion subjective devient objectivité, ou le but subjectif devient vie. L'idée pure dans laquelle la détermination ou la réalité de la notion s'est elle-même élevée à la notion est plutôt absolue libération pour laquelle il n'y a plus de détermination immédiate qui ne soit aussi bien posée et ne soit la notion; dans cette liberté aucun passage n'a lieu; l'être simple auquel l'idée se détermine lui reste parfaitement transparent et est la notion qui, dans sa détermination, demeure en elle-même. Le passage doit donc être plutôt compris de cette manière que l'Idée s'affranchit d'elle-même (*Sich frei entlässt*),

absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même. A cause de cette liberté, la forme de sa détermination est, elle aussi, absolument libre : c'est l'extériorité de l'espace et du temps existant pour soi-même sans subjectivité. En tant que celle-ci n'existe et n'est saisie par la conscience que comme immédiatité abstraite de l'être, elle est comme simple objectivité et vie extérieure; mais dans l'Idée, elle reste en et pour soi la totalité de la notion, et la science dans le rapport de la connaissance divine à la nature. Cette première décision (*nächste Entschluss*) de l'idée à se déterminer comme idée extérieure ne fait que poser la médiation de laquelle la notion s'élève comme libre existence revenue en elle-même de l'extériorité, achève, dans la science de l'esprit, sa libération par soi-même, et trouve dans la science logique la plus haute notion d'elle-même, comme notion pure qui se comprend elle-même. »

Schelling déclarait ce passage tout à fait vide de signification. Il n'y voulait voir qu'une accumulation de métaphores destinée à cacher la complète rupture de la chaîne dialectique. Il faut avouer que la pensée n'est pas en effet très facile à saisir en elle-même. Il faut pour y parvenir s'aider de la philosophie hégélienne tout entière et s'en faire d'abord une idée d'ensemble, dût cette idée n'être que provisoire et quelque peu exotérique.

Le problème qu'il s'agit ici de résoudre est le problème même de la création. Ce qu'il nous faut d'abord comprendre, c'est pourquoi il se présente à cette place et sous cette forme déterminée.

Ce problème se pose fatalement à l'esprit qui considère la nature dans son ensemble. Celle-ci lui apparaît en effet comme un inextricable mélange d'ordre et de confusion, de nécessité et de contingence, de raison et de déraison.

C'est ce double caractère qui la constitue comme nature. Ainsi que Kant l'a prouvé, elle n'existe qu'en tant qu'objet d'une connaissance possible. Si les phénomènes qui la constituent échappaient un seul instant d'une manière radicale, aux prises de la pensée, c'en serait fait de son unité et par suite de son être. D'autre part elle n'est le réel, le concret par opposition à l'Idée abstraite que parce qu'elle est le sensible, le donné; parce qu'il y a en elle un élément réfractaire à la pensée pure, irréductible à la rationalité. Comment l'esprit peut-il comprendre, comment pourrait-il accepter une pareille contradiction ?

Le dualisme antique opposait radicalement l'un à l'autre la matière

et l'esprit. Celui-ci, pure raison subsistant en soi, s'emparait de l'élément réfractaire, le façonnait à son image, soit par une activité volontaire, soit par le simple rayonnement de sa perfection interne. Mais cette solution n'en est pas une, car elle implique dans l'irrationnel une aptitude à subir l'action de la raison; elle nie, par suite, implicitement l'hypothèse explicite d'où elle part : l'opposition absolue des deux termes. Dans les temps modernes on considère de préférence la nature comme la création arbitraire d'un Dieu parfait. L'imperfection ou l'irrationalité qu'elle présente s'expliquerait par le seul fait qu'elle est créée, posée par le parfait hors de lui-même et par suite exclue de sa perfection. Celle-ci étant par essence incommunicable, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle fasse défaut aux créatures. Mais la contradiction reparaît sous une autre forme. Dieu est conçu comme parfait antérieurement à la création ou indépendamment de celle-ci; dès lors celle-ci n'a plus de raison d'être. Comme l'avait si bien compris Aristote, on ne peut concevoir dans la perfection absolue d'autre activité que celle qui la constitue comme telle. Contenant en soi la totalité de l'être, elle n'a pas de dehors où s'épandre. Si l'extériorité est un moment de sa perfection, ce moment lui-même doit lui être intérieur.

Est-il plus raisonnable de s'en tenir, comme le veulent quelques-uns, à l'hypothèse d'une nature incréée? L'expression est équivoque et peut être comprise en deux sens fort différents. On peut entendre par nature la totalité des faits donnés dans le temps et dans l'espace en les prenant simplement comme faits, hors de toute relation explicite ou implicite à l'Idée. Comment alors expliquer la science? D'où vient que ces contingences, indifférentes par définition aux catégories de la pensée, se prêtent néanmoins à leur application? Cela se concevrait encore à la rigueur si elles cédaient sans résistance à toute tentative de coordination et se laissaient indifféremment enfermer dans tout système qu'il nous plairait de leur imposer. Mais la science n'est pas œuvre d'imagination pure, elle doit compter avec les faits. Ceux-ci se soumettent bien à certaines formules, mais se révoltent contre d'autres. N'est-ce pas qu'ils ont une raison interne, que la science ne leur impose pas une logique qui leur serait étrangère, mais qu'elle en extrait plutôt celle qui leur est propre? D'ailleurs, dans l'hypothèse, d'où viendrait la raison humaine? De Dieu? Pourquoi, s'il a créé l'homme, n'a-t-il pu créer aussi bien les autres êtres? De la nature? Mais comment donnerait-

elle ce qu'elle n'a pas? L'ordre que nous y remarquons lui est extérieur, elle est par définition dépourvue de toute ration interne. Notre raison ne serait-elle que le reflet d'une apparenc

Mais, au lieu d'être un ensemble incohérent de faits dénué liaison interne, la nature est peut-être un tout subsistant en soi par soi. De ce point de vue c'est la contingence et l'irrationalit qui se réduisent à de pures apparences. S'il nous était donné de pénétrer le fond des choses tout nous semblerait ordre, proportion, harmonie. Cette solution paraît d'abord plus satisfaisante que l'autre. Mais est-ce bien une solution? N'est-ce pas simplement le problème lui-même présenté sous une autre forme? Ce que nous appelons nature, n'est-ce pas précisément cette apparence qui frappe nos sens et que notre raison s'efforce en vain de comprendre? On nous dit qu'elle n'est rien de réel, que c'est seulement une ombre, une illusion qui doit se dissiper et laisser apparaître le seul être véritable, la raison ou Dieu. Qu'on donne à ce Dieu le nom de nature; qu'il soit conçu comme la nature vraie par opposition à la nature apparente, cela importe peu et ce n'est, après tout, qu'une question de mots. Ce qui est plus grave c'est qu'on n'explique pas la nature comme telle ou, si l'on veut, la nature apparente. Pourquoi Dieu s'est-il voilé? Pourquoi l'être se dissimule-t-il derrière le néant? Pourquoi la raison, au lieu de se manifester tout entière dans sa parfaite intelligibilité, se laisse-t-elle seulement entrevoir à travers les formes illusoires de l'univers sensible? Peu importe le degré de consistance qu'on accorde à la nature : que Dieu crée hors de lui des êtres ou qu'il se cache derrière des fantômes, la difficulté reste la même. Cette difficulté est de comprendre la coexistence du parfait et de l'imparfait, ou, plus précisément, de l'irrationnel et de la raison.

Nous avons reconnu les difficultés du problème, nous sommes ainsi préparés à comprendre la solution proposée par Hegel. C'est surtout sur ce point que l'on s'est plu à dénaturer sa pensée. On a voulu voir dans sa déduction un effort pour tirer la réalité de l'abstraction, pour démontrer que l'Idée logique a produit, a créé le monde matériel et l'on a constaté l'échec de cette tentative. Aurait on craint un instant qu'elle pût réussir? Le système de Hegel n'e pas, comme on l'a dit, un panlogisme. Le panlogisme est une chimè qui ne soutiendrait pas un instant l'examen et qui n'a pu hanter pensée d'un philosophe digne de ce nom. Si la Logique est une par

u système, et même à certains égards la partie capitale, elle n'est pas le système tout entier. L'idée pure telle que la Logique l'étudie n'est nulle part considérée comme réalité ultime. Son caractère abstrait, c'est-à-dire incomplet, est expressément reconnu tout d'abord et jamais n'est perdu de vue.

Il ne s'agit pas, pour résoudre l'antinomie de l'Idée et du fait, de supprimer et pour ainsi dire d'escamoter l'un des deux termes. Le dualisme est donné lui-même comme fait. Le nier serait nier l'évidence. Ce qu'il faut, c'est le comprendre, en saisir la nécessité et par suite le ramener à l'unité. Il s'agit d'abord de montrer comment, en raison de leur opposition même, le fait et l'idée doivent coexister et se compénétrer l'un et l'autre. Cela toutefois ne suffit pas. Si dans les moments successifs de cette pénétration réciproque, la balance demeurait égale entre les deux éléments, le dualisme subsisterait et il n'y aurait pas de véritable synthèse. L'irrationnel est dans le composé l'élément essentiellement négatif; il doit de plus en plus se subordonner à l'Idée, jusqu'à ce que celle-ci s'en affranchisse en l'absorbant.

Mais dans ce processus l'Idée elle-même se transforme. Elle devient idée concrète ou esprit et finalement esprit absolu. Le dernier mot du système, ce n'est pas l'Idée dans son abstraction primitive, l'Idée extérieure et supérieure aux faits. Ce dernier mot c'est l'esprit, l'Idée qui se pense elle-même en pensant toutes choses. C'est à certains égards la νοήσις νοήσεως d'Aristote. Mais la différence est grande entre la conclusion de Hegel et celle du philosophe antique. Elle réside tout entière en ceci que cette vie interne de la pensée pure, loin d'exclure le monde matériel, le contient et le présuppose; que c'est en pensant la nature, et parce qu'elle la pense, que la pensée suprême se pense elle-même. Par là le Dieu transcendant d'Aristote, sans cesser pour cela d'être tel, devient un Dieu immanent. La création et la Providence ne sont pas pour lui des relations extérieures et contingentes, mais constituent son être même. Ainsi se trouve résolu le problème que nous posions tout à l'heure; la nature nous présente un mélange irréductible de contingence et de nécessité, d'irrationalité et de raison, parce qu'elle est ce moment de la vie divine où se pose l'antinomie du rationnel et de l'irrationnel. C'est parce qu'en elle l'antinomie n'est pas encore conciliée qu'elle n'est pas elle-même l'existence suprême; que si en un sens elle a une réalité immédiate, elle ne saurait être la réalité totale; qu'en tant

qu'elle se présente comme telle, elle retombe au rang de pure a[illegible]rence; qu'en un mot elle est dépendante et créée, dépendante[illegible] l'esprit et créée par l'esprit.

Toutefois si l'affirmation de l'irrationnel est un moment néces[illegible] du développement de l'Idée, si celle-ci pour s'élever à sa pl[illegible] réalité comme esprit doit contenir cette négation de soi, en un [illegible] si la vérité définitive est non l'Idée pure, mais l'Idée se réal[illegible] comme fait dans l'existence concrète de l'esprit; l'existence con[illegible] de la nature doit avoir son fondement dans l'idée logique elle-m[illegible] J'entends par là que l'idée logique doit nous conduire à l'idée [illegible] nature, d'une nature extra-logique, comme au sein de la logique [illegible] chaque idée incomplète nous a d'elle-même conduits à celle qui [illegible] compléter. Si en effet il n'en est pas ainsi, si l'opposition de la nature et de l'Idée demeure une pure donnée, sans être amenée par une médiation, si elle subsiste dans la philosophie sous la forme immédiate qu'elle a dans la conscience irréfléchie, c'en est fait de toute conciliation, de toute synthèse ultérieure. Celle qui s'accomplit dans l'esprit absolu et que par anticipation nous avons indiquée tout à l'heure, ne peut avoir d'autre instrument que la dialectique elle-même. Si la chaîne est ici brisée, s'il faut pour en rattacher les deux bouts intercaler entre eux un élément purement empirique, aussi loin qu'elle se prolonge ultérieurement, ses deux moitiés demeureront logiquement indépendantes, la synthèse du fait et de l'Idée dans la pensée absolue ne sera elle-même qu'un simple fait, une pure donnée empirique, ce qui est contradictoire. Il doit donc y avoir un passage dialectique de la logique à la nature.

L'idée logique a développé la totalité de son contenu. Elle est devenue tout ce qu'elle pouvait être, elle s'est révélée comme raison absolue, comme pensée qui se pense elle-même et s'oppose comme objet ses propres déterminations. En un sens elle est absolue totalité, totalité qui ne saurait être dépassée. Mais elle est tout cela en un sens déterminé; déterminé par la détermination de son point de départ. Ce point de départ c'est l'être, l'être pur ou l'être en général. Cette généralité abstraite domine tous les développements de la logique. Celle-ci prouve que l'être implique la qualité, la quantité, la mesure, l'essence, etc., mais tout cela d'une manière générale et abstraite. Elle prouve que finalement l'être véritable est l'être en et pour soi, la pensée qui se révèle à elle-même; mais cette pensée même est encore une pensée abstraite. La logique contient l'exposition de l'essence

même de Dieu, mais cela comme pur concept. Nous avons dit qu'elle est la démonstration absolue de son existence, mais en ce sens seulement qu'en vertu de ses déductions, si quoi que ce soit existe, Dieu existe. En fin de compte l'idée absolue n'est que l'être du point de départ, l'être abstrait et général, ou le concept de l'être. La seule différence, et elle est grande, c'est que ce concept a développé toutes ses implications ; que nous savons maintenant ce que nous ne savions pas d'abord, qu'affirmer l'être c'est affirmer beaucoup plus qu'il ne semble et qu'au fond c'est affirmer Dieu. L'idée logique est donc bien totalité, mais totalité idéale ou abstraite. Elle a cette détermination ou cette particularité de n'en avoir aucune, d'être l'Idée sous sa forme la moins exclusive, ou l'Idée comme Idée universelle.

Mais l'universel pur a hors de lui le particulier. L'idée logique dans sa totalité même a donc son dehors, son autre et peut en un sens sortir d'elle-même. Nous avons dit plus haut que la philosophie dans son ensemble est un syllogisme. Or dans ce syllogisme la Logique est l'universel, la Nature le particulier et l'Esprit l'individuel.

Cette universalité abstraite de l'idée est devenue manifeste par le complet développement de son contenu interne. Nous n'entendons point par là qu'elle est devenue telle pour nous, car elle l'était dès le début et nous appuyer sur la connaissance subjective que nous en avons serait, par un détour sophistique, introduire dans la dialectique de l'Idée l'élément empirique que nous prétendons exclure. Nous voulons dire qu'elle s'est manifestée à l'Idée elle-même en ce sens que dans son rapport avec ses moments logiques elle reste elle-même et n'entre en relation qu'avec elle-même ; que la multiplicité qu'elle contient se résout immédiatement pour elle en unité. Cette universalité pure en tant qu'elle est manifeste à l'Idée contient idéalement son contraire, la particularité absolue, une détermination qui ne se résoudrait plus immédiatement dans l'universel où elle est posée. Sa propre universalité, ou si l'on veut sa rationalité pure, devient ainsi pour l'Idée elle-même une borne qu'elle doit franchir. « Précisément parce que la pure idée de la connaissance demeure enfermée dans la subjectivité, elle est tendance à la supprimer, et la vérité pure devient, comme dernier résultat, le commencement d'une autre science. »

Mais comment se produit ce commencement? « En tant que l'Idée se pose comme unité absolue de la notion pure et de sa réalité et se concentre ainsi dans l'immédiatité de l'être, elle est, comme totalité

sous cette forme, Nature. » La vie de l'Idée consiste pour ainsi dire en un double mouvement. Elle est à la fois l'expansion ou le développement de son contenu logique et son enveloppement, sa concentration dans l'unité abstraite de l'être. En même temps que la dialectique nous conduit de l'extrême abstraction de l'être à la plénitude concrète de l'idée, elle nous amène à considérer l'être comme le germe où cette plénitude demeurait enveloppée. Or ce moment de la concentration, ce retour de l'Idée à son point de départ, transforme nécessairement celui-ci. L'être auquel nous sommes ramenés n'existe comme tel que par la négation expresse de la médiation, par cela même il contient cette médiation, mais comme supprimée. Il est l'être déterminé à n'être que l'être, l'immédiatité condamnée à demeurer immédiate. Il est exclu de l'Idée, posé comme extérieur à l'Idée, par suite comme extériorité essentielle et absolue ou extériorité à soi. Il est par essence disséminé et dispersé. Le temps et l'espace sont la double forme de cette dispersion absolue. Cet être en un mot c'est la Nature.

Toutefois le passage qui s'accomplit ici est d'une espèce toute particulière. L'Idée ne passe pas tout entière dans la Nature et même en tant qu'elle y passe elle demeure en elle-même. La détermination qu'elle se donne comme pure immédiatité n'est qu'une de ses déterminations, une manière particulière de se penser elle-même. Comme totalité absolue elle ne peut sortir d'elle-même que d'une façon toute relative. La Nature est en un sens la négation de l'Idée, mais une négation dans l'Idée et posée par l'Idée, et l'Idée, comme pensée absolue, reste consciente de cette relativité. Elle se nie elle-même autant qu'il est en elle, mais dans sa plus complète aliénation d'elle-même elle conserve sa liberté absolue : elle sait que cette aliénation est son propre fait, qu'elle est pour ainsi dire sa libre décision et que cette décision demeure provisoire et révocable. « L'être simple auquel l'Idée se détermine lui reste parfaitement transparent et est la notion qui dans sa détermination demeure en elle-même. Le passage doit donc être plutôt compris de cette manière que l'Idée s'affranchit d'elle-même, absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même. »

« A cause de cette liberté la forme de cette détermination est, elle-même aussi, absolument libre. » La forme de cette détermination, c'est la Nature elle-même en tant que Nature déterminée et l'on ne comprend peut-être pas tout de suite en quel sens elle peut être

qualifiée de libre. Nous croyons cependant pouvoir proposer l'explication que voici. En tant que libre, la détermination de l'Idée est indépendante de toute autre détermination; elle est une totalité autonome et inconditionnée. Or la nature en tant que distincte de l'idée n'est que cette détermination elle-même extériorisée ou objectivée; elle est donc elle aussi autonome dans son immédiatité; elle forme une totalité complète, se suffisant à elle-même. « C'est l'extériorité de l'espace et du temps existant pour soi-même sans subjectivité. En tant qu'elle n'existe et n'est saisie par la conscience que comme immédiatité abstraite de l'être, elle est simple objectivité et vie extérieure. » En d'autres termes la nature, en tant que nature inorganique (simple objectivité) et nature organique (vie extérieure), abstraction faite de toute subjectivité, subsiste comme totalité indépendante en soi et pour la conscience purement perceptive qui l'appréhende sans la penser — elle est en un mot une pure donnée.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la nature et son aspect le plus superficiel : « Dans l'Idée, elle reste en et pour soi la totalité de la notion. » L'Idée en effet, comme totalité absolue, doit se retrouver tout entière dans toutes ses déterminations et particulièrement ici dans la Nature. La Nature est une particularisation de l'Idée; elle reste par suite dans l'Idée, mais d'autre part l'Idée est en elle; et elle y est tout entière, quoique enfermée dans une forme sensible qui à première vue pourrait sembler une limite.

La totalité de la notion en tant qu'intérieure à la nature ou comme idéalité de la nature est la science. La nature en son fond est science; c'est là son être véritable, celui qu'elle a pour la connaissance divine ou dans l'absolu. L'Idée ne pose ainsi la nature que pour s'y retrouver elle-même comme Idée; tout à la fois comme idée logique et comme idée de la Nature. L'idée logique (dans sa totalité) c'est la subjectivité pure ou abstraite. Elle correspond particulièrement à la notion comme telle, à la notion subjective. La nature correspond à la sphère de l'objectivité. Or de même que la notion en général n'est sortie d'elle-même et n'a posé l'objet que pour se réaliser elle-même en l'absorbant; de même l'idée logique ne pose la nature que pour s'élever à travers la négation la plus radicale d'elle-même à sa plus haute et à sa plus pleine existence dans la sphère de l'Esprit. L'Esprit c'est en effet l'unité absolue; celle où sont réconciliés les deux moments opposés de l'idée, la subjectivité vide et l'objectivité aveugle,

la Logique et la Nature. C'est dans l'Esprit et spécialement dans la plus haute sphère de l'Esprit, dans la philosophie que l'idée atteint à la pleine conscience d'elle-même. C'est dans cette sphère seulement que le mode logique sous lequel l'idée s'appréhende, ou la notion qu'elle a d'elle-même comme pure idée logique, est reconnu expressément comme le fondement de tous les autres modes et comme la plus haute notion que l'idée puisse avoir d'elle-même. « Cette première décision de l'Idée à se déterminer comme idée extérieure ne fait que poser la médiation de laquelle la notion s'élève comme libre existence revenue en elle-même de l'extériorité, achève dans la science de l'esprit sa libération par soi-même, et trouve dans la science logique la plus haute notion d'elle-même comme notion pure qui se comprend elle-même. »

Ce passage de l'idée logique à la Nature présente différents caractères en apparence contradictoires. En un certain sens c'est un abaissement, une chute qui serait incompréhensible si nous devions la considérer comme définitive et irrémédiable. Sous un autre aspect c'est une extension, un élargissement du domaine de l'Idée, qui cesse d'être limitée à elle-même et embrasse désormais jusqu'à l'irrationnel. C'est si l'on veut un abandon de soi-même pour faire place à son contraire; mais c'est aussi bien un retour plus complet en soi-même, un approfondissement suprême de sa propre essence, par lequel se trouve révélée la forme la plus radicale de la contradiction.

C'est bien, en effet, la contradiction absolue, celle au delà de laquelle l'esprit ne conçoit plus rien, celle qui par cela même renferme et résume toutes les autres. Néanmoins dans cette contradiction suprême de la raison et de l'irrationnel, les termes opposés demeurent corrélatifs. Ils ne sauraient cesser de l'être sans s'évanouir tout à fait et la contradiction avec eux. Cette corrélation est l'annonce et la garantie de leur conciliation ultérieure. Toute opposition implique une unité au sein de laquelle elle se produit et dans laquelle elle doit s'évanouir.

C'est en triomphant de cette opposition absolue que l'Idée atteindra comme esprit concret sa réalité véritable. Le caractère abstrait de l'idée logique consiste en effet en ceci que ses déterminations diverses n'ont pas, quoique distinctes, d'existence *séparée*. Nous les avons prises l'une après l'autre et considérées chacune à part. Dans cette considération nous n'avons tenu compte que de leur nature

intrinsèque. Si donc nous les avons vues tour à tour s'opposer contradictoirement, puis se compléter réciproquement dans leur unité, il est vrai de dire qu'elles sont multiples, qu'elles sont distinctes, et que leur retour à l'unité, fondé sur leur nature propre et sur leur distinction même, n'efface pas cette distinction. Néanmoins, d'autre part, elles n'existent pas deux fois, d'abord en soi, puis dans leur unité : la distinction de leur être en soi et de leur être relatif est une pure différence de point de vue. Il est donc également vrai de dire qu'au sein de l'idée logique, elles n'ont pas d'existence séparée. Dans la nature au contraire, les diverses catégories de la pensée, incorporées en des êtres finis, acquièrent à certains égards une subsistance indépendante. Leur position et leur suppression, leur être et leur néant occupent dans le temps des places distinctes; leur dialectique interne devient une destinée qui les fait tour à tour apparaître et disparaître, le mouvement idéal de la logique se manifeste ici par un devenir réel. C'est ainsi que la Nature prépare l'Esprit; la sphère où l'Idée se réalise dans la pleine et entière signification du terme, se pense effectivement elle-même en pensant le monde naturel et se reconnaît elle-même comme principe et fin de tout être.

Qu'on veuille bien le remarquer : nous n'avons pas prétendu créer par la pensée la réalité physique, ni même tirer analytiquement son concept de la pure idée logique. Nous avons fait simplement ici ce que nous avons appris à faire dans tout le cours de la Logique. Nous avons montré que l'Idée absolue, en tant que pure idée, est encore un concept intrinsèquement incomplet. C'est un universel sans particulier qui s'y puisse subsumer; une possibilité qui ne serait la possibilité de rien. Ce concept a par suite pour complément nécessaire celui de la Nature, laquelle est tout d'abord particularisation absolue, dispersion indéfinie, extériorité de toute chose à toute chose. Ainsi la chaîne dialectique est renouée. La Nature continue la Logique. La contingence du sensible et son illogisme fondamental cessent d'être un scandale pour notre intelligence. Il n'y a plus lieu pour elle de douter d'elle-même, de s'abîmer dans un scepticisme découragé. Cette sphère d'où tout d'abord la raison semblait absente, qui se posait devant elle comme sa négation, la raison elle-même nous en montre la nécessité.

Ici toutefois une objection est possible. L'irrationalité et la contingence qui caractérisent la Nature sont-elles réelles ou purement

apparentes? Dans le second cas la déduction hégélienne est visiblement sans valeur, puisqu'elle repose tout entière sur l'opposition de la nature et de l'idée logique. Par hypothèse un passage est possible de l'une à l'autre, mais ce passage ne saurait être celui qui nous est proposé. Mais dans le premier cas tout retour ultérieur de la nature à l'idée n'est-il pas radicalement impossible? Tout au moins n'est-il pas essentiellement problématique? une fois posée la contingence réelle, ne devient-il pas absurde de lui imposer une limite quelconque? La marche de la nature échappe par définition à toute prévision rigoureuse; elle peut indifféremment devenir ceci ou cela; ne serait-ce pas un miracle qu'elle se prêtât docilement aux exigences de la raison spéculative et se complût à représenter dans le cours de ses créations les moments dialectiques de la pensée pure?

Cette difficulté tient simplement à l'idée fausse qu'on se fait en général de la contingence. Celle-ci est réelle, mais elle ne saurait être absolue; elle ne saurait rendre impossible ni la science, ni la philosophie. Par le fait seul qu'elle est, la Nature contient la détermination de l'être et par suite toutes celles qui y sont implicitement contenues. Elle est en un mot soumise à toutes les catégories logiques. Sa contingence et son irrationalité consistent en ce qu'elle n'est pas exclusivement déterminée par elles, en ce que ces catégories ne suffisent pas à rendre compte de tous les faits. Le déterminisme des phénomènes ne saurait être mis en question. Hegel, sur ce point, ne se sépare pas de Kant et la dernière section de la science de l'essence confirme les conclusions de la critique kantienne. D'autre part la science de la notion astreint une nature en général à des conditions que Kant ne lui avait point imposées. En résumé la Nature ne saurait sans cesser d'être se soustraire à une double nécessité. Elle doit être un objet de science et par suite obéir à des lois universelles et immuables. Elle doit être un objet de philosophie et par suite exprimer l'Idée, reproduire dans la hiérarchie des existences concrètes les diverses déterminations de la pensée pure. Mais le détail des phénomènes pouvant être conçu comme infini, il serait déraisonnable de prétendre que ces conditions très générales, les seules que la pensée puisse imposer *a priori* à la nature, suffisent à déterminer ce détail; que l'univers est nécessairement ce qu'il est et que le moindre trait qu'on y découvre a sa raison dans l'essence éternelle de Dieu. Spinoza l'a soutenu, mais cette thèse n'a d'autre fondement que sa conception trop étroite de la nécessité. Rien ne nous oblige à

le suivre ; sa méthode toute mathématique est presque le contre-pied de celle de Hegel. L'un efface, ignore ou nie résolument les oppositions que l'autre, avant de les concilier, se plaît à mettre en pleine lumière. Que tout soit nécessaire d'une nécessité relative, comme conséquence d'antécédents donnés, cela n'est pas douteux ; mais que tout soit nécessaire *absolument*, c'est là une affirmation à ce qu'il nous semble logiquement injustifiable et peut-être même dénuée de tout sens. Dans la mesure où elle échappe à la domination de l'Idée, la nature cesse d'être précisément un objet de science. Elle ne relève plus que de la connaissance empirique. Il est impossible de délimiter *a priori* le domaine de la science proprement dite et celui de l'expérience pure. Cette délimitation ne pourrait résulter que de l'achèvement de la science. L'impossibilité où est celle-ci de soumettre à ses méthodes la totalité des faits et d'en expliquer jusqu'aux plus délicates particularités est en général considérée comme une impuissance de l'Esprit. Il y a en cela une part de vérité, la science — et je prends ici ce terme dans sa plus haute généralité — est relativement impuissante en tant qu'elle est encore imparfaite. Mais si, comme nous l'admettons et comme on l'accorde généralement, il y a une limite objective à toute explication possible, cette limite exprime moins l'impuissance de l'Esprit que celle de la Nature. L'indéfinie multiplicité des formes où la nature semble se jouer, sa déconcertante fécondité et la capricieuse variété de ses créations ne sont pas, comme on le croit, des marques de puissance et de grandeur. Elles manifestent plutôt son infériorité relative, son impuissance radicale à contenir et à réaliser la plénitude définitive de l'Idée.

Il nous faut encore prévoir un dernier malentendu. Une philosophie de la nature telle que la comprend Hegel n'est-elle pas un non-sens dans un système idéaliste? Le propre de ce système n'est-il pas d'absorber la nature dans l'esprit, de la rabaïsser au rang d'un phénomène qui n'est que par l'esprit et pour l'esprit? Traiter de la nature en soi, abstraction faite de l'esprit, n'est-ce pas revenir implicitement au réalisme le plus naïf? N'est-ce point là, chez l'auteur, une pure inconséquence, explicable seulement par l'influence persistante de Schelling ?

Sans doute, en intercalant entre la Logique et la philosophie de l'esprit une philosophie de la nature, Hegel se place au point de vue du réalisme, mais il ne commet en cela aucune inconséquence. Il poursuit très logiquement l'application de sa méthode qui consiste en

général à remonter de l'abstrait au concret. Il obéit au principe qui lui a commandé de commencer la philosophie par la Logique et la logique par l'être. La réalité véritable se trouve à la fin de la science et non au commencement. Le réalisme de Hegel n'est que provisoire. C'est un point de vue qui doit être dépassé. Or la méthode consiste précisément à découvrir et à dépasser successivement tous les points de vue, tous à la fois relativement légitimes et relativement faux, pour s'élever progressivement au point de vue définitif. Celui-ci n'est la vérité absolue que parce qu'il contient et résume tous les autres, ou, si l'on veut, parce que tous les autres l'impliquent et y conduisent fatalement. Que le réalisme ait sa vérité relative, cela n'est pas discutable. Un point de vue si naturel et si universel n'est pas une aberration accidentelle de l'esprit humain. Si c'est une erreur, c'est une erreur que la pensée rencontre nécessairement sur sa route, un stade nécessaire de son évolution. Il n'est donc pas étonnant que la dialectique se voie obligée de s'y arrêter un instant, qu'elle le rencontre devant elle comme elle a rencontré jusqu'ici tant d'autres points de vue incomplets. Pour dépasser le réalisme, elle devra lui donner d'abord son entier développement et c'est ainsi seulement qu'elle démontrera la nécessité de l'idéalisme. Donc Hegel posera le temps et l'espace comme les déterminations les plus générales de la Nature et non comme des formes de l'Esprit. Il semble sur ce point en désaccord avec Kant, mais il ne l'est qu'en apparence et dans les mots. Si Kant déclare subjectives les deux formes du temps et de l'espace, c'est parce qu'il leur refuse une réalité en soi, une existence ultra-phénoménale. En tant que déterminations primordiales de la nature phénoménale, ces formes sont au contraire véritablement objectives : l'idéalisme transcendental est un réalisme empirique. Hegel emploie d'autres termes, mais il ne veut pas dire autre chose. La Nature qu'il considère, la seule qui existe pour lui, c'est la nature phénoménale de Kant et s'il la pose d'abord en soi, hors de tout sujet pensant, c'est simplement par abstraction. Cette abstraction que le sens commun fait à son insu, Hegel la fait également, mais elle est chez lui consciente et voulue. Son intention est de prouver qu'on ne peut s'y tenir et que cette fois encore l'abstrait a sa raison d'être dans le concret. Cela explique qu'il parle de qualités sensibles comme si elles étaient réellement inhérentes aux corps. On peut s'étonner qu'à ce propos M. Wundt l'accuse d'ignorance. Le savant philosophe croit-il que Hegel n'ait jamais lu Descartes, Locke ou même

Kant? S'il est réaliste, ce n'est ni par ignorance, ni par inconséquence, mais provisoirement et par méthode.

Si nous nous sommes arrêtés longuement sur ce passage de la Logique à la nature, c'est d'abord parce que l'examen de ce délicat problème rentrait dans les limites de notre travail, qu'en le laissant de côté il nous était impossible de faire comprendre au lecteur la place que la Logique tient dans le système et son rapport avec les autres parties. C'est aussi parce que l'intelligence de ce passage est indispensable pour saisir la signification exacte de la méthode. Elle seule peut dissiper les malentendus que favorise l'obscurité de l'exposition et que la malveillance des critiques s'est plu à entretenir. Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement ultérieur de sa pensée. Nous nous bornerons à citer la conclusion de la philosophie de l'esprit où sont marqués d'une manière définitive les rapports des trois parties du système, et, par suite, la place de la Logique dans l'ensemble.

En apparence abandonnée par l'Idée, la nature néanmoins contient en soi l'Idée. Précisément parce qu'elle en est d'abord la plus complète antithèse, qu'elle s'en est séparée autant qu'il est possible, son processus nécessaire, son développement propre ne peut que l'y ramener. Il consiste essentiellement dans son retour à l'idée. A travers les moments successifs de son évolution spontanée, elle s'élève d'abord à la vie et de la vie à l'Esprit. L'Esprit, primitivement engagé dans la Nature comme âme naturelle, s'en affranchit peu à peu à travers les sphères de la conscience et de la raison.

Parvenu comme liberté personnelle au terme de son développement purement subjectif, il se détache de l'individualité immédiate où il se trouve encore engagé. Il se donne une existence objective dans les mœurs, les lois, les institutions sociales et trouve dans l'État une personnalité à la fois plus étendue et plus durable que l'étroite personnalité de l'individu. L'histoire du monde qui tour à tour crée et détruit les États est le processus par lequel l'Esprit s'affranchit définitivement, brise les derniers liens qui le rattachent à la Nature, rejette ce qu'il peut contenir encore d'accidentel et d'irrationnel pour s'élever à la pleine possession de soi comme pure universalité dans la sphère de l'Esprit absolu, c'est-à-dire dans l'art, la religion et la philosophie. C'est dans cette dernière seulement que l'Esprit se comprend pleinement lui-même et se pense lui-même comme pensée pure.

« La notion de la philosophie c'est l'Idée qui se pense elle-même, la vérité qui se connaît elle-même. C'est l'élément logique (*Das Logische*), mais avec cette signification qu'il est l'universalité démontrée dans son contenu concret comme dans sa réalité. La science est par là revenue à son point de départ : son résultat est la Logique, mais la Logique comme Esprit. Du jugement présupposant (*aus dem voraussetzenden Urtheilen*) où la notion était simplement implicite — et ainsi de la forme phénoménale (*aus der Erscheinung*) qu'elle y revêtait — elle s'est élevée à son pur principe, et à l'élément qui lui est propre.

« C'est cette phénoménalité dont l'Idée est primitivement affectée (*dieses Erscheinen*) qui fait le fondement de son développement ultérieur.

« Le premier moment phénoménal est constitué par le syllogisme qui a pour fondement ou pour point de départ la Logique, et pour moyen terme la Nature qui réunit celle-ci à l'Esprit. La Logique devient Nature et la Nature Esprit. La Nature, placée entre son essence et l'Esprit, ne sépare pas ceux-ci comme deux extrêmes de l'abstraction finie, et ne se sépare pas de ces extrêmes comme un terme indépendant qui, leur restant étranger, servirait seulement de lien entre eux. Car le syllogisme est *dans l'Idée* et la Nature est essentiellement définie comme un point de passage (*Durchgangspunkt*), comme un moment négatif, et elle est implicitement (*an sich*) l'Idée. Mais la médiation de la notion prend encore la forme d'un passage extérieur (*des Uebergehens*) et la science celle du mouvement de la nécessité (*des Ganges der Nothwendigkeit*), de sorte que c'est seulement dans un des extrêmes que se trouve posée la liberté de la notion comme son retour sur elle-même (*als seine Zusammenschliessen mit sich selbst*).

« Dans le second syllogisme cette phénoménalité est supprimée en ce sens que ce syllogisme est le point de vue de l'Esprit lui-même qui, comme agent de la médiation dans le processus, présuppose la Nature et l'unité avec le principe logique (*das Logische*), c'est le syllogisme de la réflexion spirituelle (*geistigen*) dans l'Idée : la philosophie y apparaît comme un savoir subjectif dont la liberté est le but, et qui est elle-même la voie par où on s'élève à ce but (*das selbst der Weg ist sich diesselbe hervorzubringen*).

« Le troisième syllogisme est l'idée de la philosophie qui a la raison consciente de soi (*die sich wissende Vernunft*), l'absolument

niversel (*das absolut Allgemeine*), pour moyen terme ; moyen
rme qui se partage lui-même en Esprit et Nature, faisant du
remier sa présupposition comme processus de l'activité subjec-
ve de l'idée, et du second son extrême universel comme processus
e l'idée qui est purement en soi ou objectivement (*als den Process
er aus sich, objectiv, seyender Idee*). Ce jugement de soi (*das Sich-
rtheilen*) par lequel l'Idée se scinde en ses deux phénoménalités
s détermine comme des manifestations (comme manifestations
e la raison qui se connaît elle-même), et c'est lui qui les unit en
lle; c'est la nature de la chose — la notion — qui se meut et se
éveloppe, et ce mouvement est tout aussi bien l'activité de la
onnaissance. L'Idée éternelle existant en soi et pour soi comme
sprit absolu se donne éternellement le mouvement, s'engendre
lle-même et jouit d'elle-même (*Die ewige an-und-für sich seyende
Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, und geniesst*). »

Ce passage capital où Hegel expose sous une forme rigoureuse-
ent scientifique sa conception définitive de la nature divine éclaire
une vive lumière toutes les parties de sa philosophie. Nous aurons
entôt à nous y référer pour écarter certaines interprétations
ronées du système pris dans sa totalité. Si nous l'avons cité ici
ut entier, c'est qu'il confirme aussi pleinement que possible
lle que nous donnons du passage de la Logique à la Nature et
ment celle qui a cours dans le public. Le principe véritable de
philosophie n'est pas ce qui en fait le commencement, c'est
lutôt le dernier terme où elle aboutit. De même que l'être qui est
point de départ de la Logique n'est d'abord qu'une abstraction
ide et reçoit sa réalité de l'Idée, de même l'idée logique elle-même
st, elle aussi, une abstraction relative, quelque chose d'encore
nparfait et incomplet, et c'est dans l'esprit seulement qu'elle atteint
sa réalité. L'Idée est bien le principe universel, la raison et la
ource de toute existence, de toute réalité comme de toute vérité,
ais elle n'est effectivement tout cela que dans l'Esprit ou comme
sprit. Il est vrai que Hegel, dans sa préface de la Logique, donne
xpressément pour objet à cette science l'essence éternelle de Dieu,
lle qu'elle est en elle-même et avant la création. Mais il ne faut
as entendre par là que Dieu existe effectivement avant que de
réer, que la création est pour lui un acte arbitraire et pour ainsi
ire un accident; que par suite il est d'abord Idée logique ou abs-
raction pure, et que cette abstraction tire d'elle-même la Nature et

l'Esprit concret. Ce serait là un miracle cent fois plus incompréhensible que les plus incompréhensibles mystères des religions révélées. Dieu, tel qu'il est en soi et avant la création, c'est simplement le concept de l'être absolu comme pur concept. Le Dieu véritable, c'est le Dieu créateur, le Dieu par qui et en qui la création subsiste, c'est la pleine réalité dont l'Idée logique n'est que la forme vide; en un mot c'est l'Esprit. L'esprit d'ailleurs c'est encore l'Idée, mais l'Idée dans son existence concrète, l'Idée qui a un contenu. Il ne faudrait pas croire que dans cette réalisation l'Idée se soit en quoi que ce soit abaissée, qu'elle ait perdu quelque chose de son idéalité. Au contraire en se réalisant, en devenant idée concrète, elle a pénétré plus profondément encore dans sa nature intelligible; elle est devenue en quelque sorte plus complètement elle-même; elle s'est, pourrait-on dire, encore idéalisée. L'idée logique en effet, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, présuppose l'être. L'Idée comme esprit est affranchie de toute présupposition. Cette présupposition en elle devient position pure et c'est ainsi qu'elle est créatrice. L'Esprit absolu, par le fait seul qu'il est ou qu'il se donne à lui-même son être, pose en lui-même toutes les existences finies; c'est en cela qu'il est créateur. L'idée logique en tant qu'idée pure est le concept abstrait de la liberté, l'Esprit est la liberté elle-même.

(*A suivre.*) GEORGES NOEL.

L'ALTERNANCE

ES MOYEN-AGES ET DES RENAISSANCES

ET SES CONSÉQUENCES SOCIALES [1]

L'histoire de la civilisation méditerranéenne nous révèle dans les formes sociales certaines alternances très suggestives. Si on les constatait dans l'histoire des autres civilisations, on pourrait en tirer des sortes de lois du progrès.

Une première alternance a été signalée par A. Comte, averti en cela, semble-t-il, par les doctrines saint-simoniennes. C'est celle des périodes organiques et des périodes critiques. Il y a des périodes où la société est tellement organisée qu'elle encadre complètement l'individu; elle lui offre des institutions pour tous ses besoins; mais, en même temps, et par là même, elle le prime. L'œuvre collective dépasse l'œuvre individuelle. Ce sont les époques organiques. Il y a d'autres périodes au contraire où la société se désorganise; elle n'encadre plus complètement l'individu, ne lui offre plus que des institutions insuffisantes; l'individu s'affranchit dans une certaine mesure du lien social; l'œuvre individuelle dépasse l'œuvre collective. Ce sont les époques critiques. Ces périodes sont alternantes; une phase organique succède une phase critique, puis revient une phase organique nouvelle. Elles intéressent non pas un seul peuple, mais à la fois tous les peuples qui ont la même civilisation. C'est

[1] Fragment d'un cours de *Science sociale* professé à la Faculté de droit de Toulouse. — Dans ce fragment n'est pas comprise l'étude du mouvement économique ni celle de la lutte des classes.

ainsi que l'organisation féodale au Moyen-âge chrétien s'était étendue à toute l'Europe.

Cette première alternance se complique d'une seconde. Les périodes organiques ne reparaissent pas identiques à elles-mêmes après les phases critiques; elles ne varient pas non plus indéfiniment. En réalité, deux types tranchés se succèdent. Tantôt ce sont des Moyen-Ages qui s'organisent, tantôt des Renaissances. Un signe très extérieur les distingue : dans les Moyen-Ages, la société est organisée d'une façon non étatique ; au contraire, dans les Renaissances, l'État domine.

Enfin un troisième fait intéressant se produit. Toutes ces alternances ont une tendance à s'atténuer. Les Moyen-Ages et les Renaissances sont de moins en moins caractérisés, les périodes critiques de moins en moins violentes. La civilisation paraît tendre vers un état d'équilibre moyen dans lequel elle trouverait une sorte de repos.

Je me propose d'étudier ici les deux derniers faits qui ne semblent pas avoir attiré l'attention d'A. Comte et qui même sont en contradiction avec sa fameuse loi des trois états.

I

L'ALTERNANCE DES MOYEN-AGES ET DES RENAISSANCES

Ce que nous allons voir alterner dans ces deux grandes périodes organiques, ce sont des catégories d'idées et des formes politiques. Il convient donc d'établir au préalable ces catégories et ces formes. Nous en emprunterons la conception à Auguste Comte.

Il y a trois catégories d'idées socialement importantes, les idées religieuses ou théologiques, les idées métaphysiques, les idées positives. Chacune de ces catégories d'idées entraîne une conception du monde différente. La conception théologique, qui est au fond la plus subjective, se présente comme objective et concrète, elle affirme la réalité du monde extérieur et l'explique par des êtres. — La conception métaphysique à la fois subjective et abstraite explique le monde par des lois *a priori*. — La conception positive ne suppose

ni des êtres ni des lois *a priori*; elle explique le monde uniquement par l'enchaînement des faits et par des lois *a posteriori*.

Chacune de ces conceptions peut devenir fondement de société, chacune d'elles est grosse d'une morale et d'un droit. Ces trois sociétés se réalisent en effet avec leurs morales et leurs systèmes juridiques. Il y a des sociétés religieuses, où tous les rapports entre les hommes sont organisés en vue du finalisme divin; il s'y crée une morale religieuse et même un droit religieux. Il y a une société métaphysique; elle se réalise complètement sous la forme d'État, mais elle peut exister en germe; elle suppose entre les hommes des rapports organisés d'après un idéal abstrait, tel que la justice, l'équité, l'égalité; elle possède une morale pour réaliser l'idéal abstrait du bien, un droit pour réaliser l'idéal abstrait du juste. Il y a enfin une société positive. Celle-ci suppose entre les hommes des rapports organisés uniquement d'après les faits positifs, c'est-à-dire d'après les instincts, les intérêts, les lois naturelles expérimentalement constatées, c'est la société des liens du sang et de l'argent, de la famille et de la propriété; elle comporte une morale et un droit fondés sur l'intérêt bien entendu et sur les sentiments instinctifs.

Ces trois sociétés peuvent d'ailleurs se trouver dans deux états bien différents selon leur degré de perfection : à l'état de simples institutions ou à l'état de sociétés politiques. Toutes les trois peuvent légitimement aspirer à devenir sociétés politiques, c'est-à-dire à réaliser à la fois l'unité et la domination exclusive sur les hommes. L'histoire en conserve des exemples. Il y a eu des théocraties, c'est-à-dire des sociétés politiques religieuses; il y a eu surtout des États; il y a eu des sociétés positives politiques, ce furent les féodalités. Mais souvent ces sociétés s'arrêtent au premier stade, elles restent à l'état d'institutions, de tissu social organisé d'une façon diffuse.

Les trois sociétés coexistent dans le monde social, elles sont juxtaposées et enchevêtrées, les mêmes hommes font à la fois partie des trois. Seulement, suivant les époques, l'une ou l'autre catégorie d'idées domine, l'une ou l'autre société parvient à la domination politique. Il y a dissociation des éléments ou au contraire concentration. Ces mouvements séculaires produisent tantôt les *Moyen-Ages*, tantôt les *Renaissances*.

I. Dans les *Moyen-Ages* il y a concentration de toutes les idées (religieuses, métaphysiques et positives) sous la domination des

idées religieuses : par suite prédominance de l'esprit de foi — en même temps dissociation des trois sociétés (société religieuse, société étatique, société positive) avec affaiblissement de l'État.

Au Moyen-Âge chrétien toutes les idées sont bien concentrées sous l'hégémonie de l'idée religieuse. La philosophie scolastique n'est qu'un prolongement de la théologie; la science est soumise à l'autorité de la même théologie, car on ne peut sortir des formules de la science antique assimilées et incorporées par le dogme et placées sous l'autorité d'Aristote. Les œuvres encyclopédiques sont des sommes théologiques, des synthèses de tout le savoir convergeant vers le dogme. Tout l'enseignement est aux mains de l'Église. Enfin, dans le peuple, tous les esprits sont si bien orientés vers le religieux et le merveilleux, qu'il se crée spontanément des légendes et des épopées : la légende dorée, la *Chanson de Roland* ou celle des *Aliscans* ont la même signification que la somme théologique; l'une d'une façon consciente, les autres d'une façon inconsciente impliquent la prédominance du sentiment religieux et de l'esprit de foi, la concentration, la pénétration énergique de tous les ordres de connaissances.

En même temps les tissus sociaux sont dissociés d'une manière frappante et tendent à l'indépendance politique. L'Église constitue une société politique complète; elle a son gouvernement, son droit, ses tribunaux. Outre les fidèles, elle a de véritables sujets qui sont les clercs, et Dieu sait quelle extension a reçue la cléricature. Elle seule a le droit de les juger et elle les défend contre les autres juridictions. Au-dessous de l'Église, formée par elle en quelque sorte mais jalouse de s'en affranchir, la société royale représente l'État. Elle aussi est à tendance politique quoique son action soit faible. Elle a son droit et sa juridiction, elle a des sujets qu'elle protège, des cas royaux qui lui sont réservés [1]. Enfin, tout à fait en bas — mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit moins pesante — la société positive, c'est-à-dire la société féodale. Elle est, en fait, politique. Elle a ses services administratifs, son droit, ses tribunaux, ses impôts. Le pouvoir politique y est uni à la possession du fief, c'est-à-dire à la propriété foncière. De ces trois sociétés en présence, la plus faible est l'État, la plus forte certainement et la

1. Voir Luchaire, *les Premiers Capétiens*.

plus dure la société positive, ou féodale, car elle opprime même l'Église. Elles sont dissociées entre elles au point d'être en lutte constante.

— Remontons au Moyen-Age antique, à l'aube de la civilisation gréco-romaine; nous y retrouvons les mêmes phénomènes.

La concentration de toutes les idées théoriques sous l'influence religieuse se marque par les mêmes faits. Toute la culture intellectuelle est cachée dans les sanctuaires des temples. Sans doute il n'y a pas d'œuvre encyclopédique analogue aux sommes théologiques du XIIIe siècle pour la bonne raison qu'on n'écrit pas et que d'ailleurs la méthode n'est pas suffisamment développée, mais nous possédons l'équivalent dans les mythes, surtout dans les mythes cosmogoniques. Tous les récits symboliques plus tard recueillis par les grands philosophes grecs, nous prouvent que les conceptions philosophiques ou positives n'étaient admises qu'avec le vêtement religieux. Enfin dans le peuple, même fermentation de légendes, et, couronnant le tout, l'épopée.

En même temps dissociation des trois tissus sociaux à tendances politiques. Le paganisme a constitué dans la haute antiquité grecque une société religieuse internationale ayant une importance politique. Cela se reconnaît à un certain nombre de signes. On sait l'histoire de la propagation internationale de presque tous les cultes : de ceux d'Héraklés et d'Astarté importés par les Phéniciens; de celui de la Bonne Déesse venu de Syrie; de celui d'Apollon qui eut une si grande importance civilisatrice; de celui de Bacchus. Des temples célèbres édifiés un peu partout à Delphes, à Delos, à Épidaure, à Dodone, à Éleusis, fréquentés de toute la Grèce, perpétuaient ce caractère international. Des divinités locales, comme Pallas Athené, finissaient par entrer dans le Panthéon commun. — Des collèges de prêtres constitués par des familles où les fonctions étaient héréditaires exerçaient dans cette société internationale une influence politique. A une époque très ancienne elle fut assez forte pour déterminer la formation d'amphictyonies, c'est-à-dire d'unions internationales entre peuples [1]. Et sans doute aussi elle détermina la formation des États superposés aux anciennes tribus, à Athènes, à Sparte et ailleurs. On sait combien le roi, au début, dans ces États, avait un caractère religieux, et combien longtemps encore les col-

1. Cf. Curtius, *Histoire grecque*, 1er vol.

lèges de pontifes détinrent le secret du droit [1]. — Même existence d'une forte société religieuse dans la haute antiquité romaine et italiote.

Au-dessous de la société religieuse une société étatique très faible encore, mais qui va grandir rapidement avec le Βασιλεύς ou le *Rex*. Le roi a d'abord un caractère moitié ecclésiastique, moitié laïque; mais de la royauté sortira l'État laïque.

Enfin au-dessous des rois une organisation plus ancienne, d'allure féodale, une distribution du peuple en phratries, *gentes*, tribus ou φυλαὶ. Et dans cette distribution du peuple une distinction profonde entre des patriciens ou eupatrides qui sont des espèces de seigneurs, et une plèbe dont tous les membres sont des clients, des prolétaires sans terres et criblés de dettes. En somme une société positive fortement et durement organisée dont nous pouvons mesurer la solidité au temps qu'il a fallu pour la détruire. L'État romain aura de la peine à briser ces restes du Moyen-Age et n'y arrivera qu'à la fin de la République. Jusque-là l'État sera patricio-plébéien suivant l'expression de Mommsen et agité par la lutte des classes. L'État athénien de même : il y faudra les réformes successives de Solon et de Clisthènes, la sisachtie, des refontes multipliées des tribus.

II. Dans les *Renaissances* il y a dissociation des trois catégories d'idées (religieuses, métaphysiques, positives) avec prédominance de l'esprit critique. En même temps concentration des trois sociétés (religieuse, étatique, positive) sous la domination grandissante de l'État.

Il n'est pas besoin d'insister sur ce fait que la Renaissance moderne des XVe et XVIe siècles se caractérise par un réveil de l'esprit critique. Successivement la science, la philosophie, la pensée religieuse elle-même s'affranchissent de l'autorité théologique. Par cet affranchissement même elles se dissocient; leurs objets vont, ainsi que leurs méthodes, se séparant. La métaphysique, avec Descartes et Kant, s'enferme dans le subjectivisme. La science positive armée de la méthode d'observation attaque le monde extérieur, et les résultats pratiques qu'elle obtient prouvent en somme qu'elle arrive à le connaître au moins partiellement. L'œuvre philosophique et l'œuvre scientifique deviennent toutes les deux considérables. Le XVIIIe siècle tente une encyclopédie philosophique, le XIXe une ency-

1. Cf., dans Fustel de Coulanges, *Cité antique*, la formation de la cité, c'est-à-dire de l'État.

clopédie scientifique qui se placent à côté de l'encyclopédie religieuse.

En même temps s'opère la concentration des trois sociétés politiques sous la domination de l'État. Le pouvoir royal grandissant s'assujettit complètement la société féodale qui avait été la forme politique de la société positive au Moyen-Age. En même temps il entreprend sur la société religieuse. On n'a pas assez remarqué la signification des tentatives faites un peu partout en ce sens à partir du XIVe siècle. Au Moyen-Age, l'empereur et les rois avaient lutté contre le pape pour se défendre contre les empiétements de celui-ci. A partir du XIVe siècle, ils attaquent et tentent de nationaliser la religion. La Réforme fait aboutir les tentatives dans les pays protestants; dans les pays catholiques elles avortent, mais produisent néanmoins un mouvement de laïcisation qui réduit progressivement la société religieuse, lui enlève ses juridictions, la législation du mariage, l'état civil, l'enseignement public, l'assistance publique, les biens du clergé, la disposition même des édifices du culte, et provoque des demi-scissions religieuses comme le gallicanisme.

— Remontons-nous à la Renaissance antique, c'est-à-dire à l'antiquité classique, nous voyons se reproduire les mêmes phénomènes : dissociation des idées, concentration des sociétés.

Certainement au siècle de Périclès il y a dissociation des idées, affranchissement de la philosophie, et, par celle-ci, de la science. La condamnation de Socrate, dernier retour offensif des partisans de la domination des idées religieuses, en est la meilleure preuve. Mais la dissociation s'est bien plus accentuée à l'apparition du christianisme. Voilà une religion qui, d'elle-même, se met hors du monde, se déclare étrangère à la philosophie et à la science, qui par conséquent se dissocie volontairement. Je sais bien que plus tard, parce qu'elle était supérieure, cette religion est devenue à son tour un nouveau centre d'attraction, qu'autour d'elle s'est refaite la synthèse du Moyen-Age chrétien; mais au moment de son apparition elle a contribué à la désorganisation des idées.

A la même époque les trois sociétés sont énergiquement concentrées sous la domination de l'État. Le développement de l'État antique est un lieu commun; on l'exagère même en ce sens qu'on le fait remonter trop haut. Dans la haute antiquité qui était un Moyen-Age, l'État n'était pas développé; il ne l'a été qu'à l'époque classique. A ce moment-là il est clair qu'il a brisé l'ancienne organi-

sation féodale des *gentes*, des phratries, des familles, soumis par conséquent la société positive. Et d'autre part, il a nationalisé autant que possible la religion païenne primitivement internationale. Dans la Rome classique, la religion est disciplinée; les auspices sont un moyen de gouvernement qui appartient aux magistrats laïques; les pontifes sont élus par le peuple comme les magistrats et soigneusement enfermés dans le temple. Le christianisme naissant n'a pu échapper à ces tentatives de nationalisation. On sait qu'à peine reconnu officiellement, les empereurs de Byzance ont essayé de le domestiquer et que les papes du ve et du vi^e^ siècle ont eu constamment à lutter contre les empereurs.

* * *

— Moyen-Ages et Renaissances sont également des périodes organiques dans lesquelles la société prime l'individu, mais non de la même façon. Les Moyen-Ages sont organiques par les institutions, les Renaissances par le développement politique et administratif de l'État. Le socialisme qui guette les Moyen-Ages lorsque leur organisation s'exagère est celui des corporations; celui qui guette les Renaissances lorsque leur organisation s'exagère aussi est le collectivisme ou socialisme d'État.

Dans les Moyen-Ages ce qui frappe, c'est l'importance des *Institutions*. Les sociétés politiques bien qu'ayant la prétention de se constituer complètement sont affaiblies par leur dissociation; alors les institutions émergent. Au Moyen-Age chrétien la variété et la vitalité des institutions est évidente. Jamais il n'y eut tant d'ordres monastiques, de corporations, de confréries. On s'associe pour créer des communes et les opposer aux seigneurs; on se ligue pour organiser la trêve de Dieu et limiter le fléau des guerres; les seigneurs finissent par former une corporation, la chevalerie; il y a des compagnies de marchands, d'artisans; des communautés de serfs ou communautés de pot et feu, uniquement pour vivre.

Ces institutions des Moyen-Ages sont des associations à moins qu'elles ne reposent sur des castes héréditaires; jamais la liberté d'association ne fleurit comme au Moyen-Age, jamais non plus l'hérédité. Elles sont à la fois très instinctives et très concrètes.

Très instinctives parce que, à raison de l'esprit de foi, les hommes ne discutent guère; elles se développent spontanément, naïvement, au gré des instincts de domination ou d'affection; elles deviennent vite traditionnelles et coutumières. Très concrètes en même temps, à raison de l'hérédité qui s'introduit partout, elles s'identifient vite avec certaines familles, certaines races.

De plus, à cause de la synthèse des idées, il y a dans toutes un mélange de religion, de raison et d'intérêt positif qui s'adresse à tout l'homme à la fois. Elles sont riches de pensées et de sentiments humains. La chevalerie est une corporation féodale mais en même temps religieuse. Les chevaliers ont le privilège de se communier de leurs mains. Les corps de métiers sont des syndicats professionnels, mais en même temps des confréries religieuses; ils ont leur patron dans le ciel, leurs jours de fête.

Très différentes sont les périodes organiques des Renaissances; ce n'est pas une organisation d'institutions qu'on y trouve, mais une organisation politique et administrative d'État. La société politique, concentrée sous la domination de l'État, acquiert toute sa force. Elle domine les institutions et les individus. Les institutions ne sont plus rien à moins d'être affiliées à l'administration; la liberté qui existe le moins à ces périodes administratives est la liberté d'association, elle qui, au contraire, domine les Moyen-Ages.

L'organisation administrative est à la fois raisonnée et abstraite. Raisonnée sinon raisonnable, c'est-à-dire qu'elle a été discutée et consciemment voulue avec une préoccupation de raison. Abstraite, elle ne se place jamais qu'au point de vue de l'intérêt général, négligeant tous les autres, le sentiment religieux, les sentiments affectueux, les sentiments de famille. Enfin les fonctions ne sont plus héréditaires.

*
* *

Le fait de l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances est constaté suffisamment par l'examen historique auquel nous venons de nous livrer. En remontant des temps modernes aux temps anciens, c'est-à-dire du plus connu au moins connu, nous avons rencontré la Renaissance moderne, le Moyen-Age chrétien, la Renaissance antique, le Moyen-Age antique enfin qui confine aux temps homéri-

ques. Entre chacune de ces époques organiques nous apercevons des phases critiques. La Renaissance moderne est précédée de ce terrible XVe siècle où l'Italie fut si agitée, où la France faillit sombrer dans les misères de la guerre de Cent Ans. Le Moyen-Age chrétien s'organise péniblement du Ve au Xe siècle dans la crise des invasions barbares et de la faillite romaine. L'antiquité classique débute dans des luttes obscures pour nous parce qu'elles sont lointaines, mais où on sent bien qu'un ordre de choses nouveau se heurte à un ordre de choses ancien. Lycurgue, Dracon, Solon, Clisthènes, Servius Tullius, autant de démolisseurs révolutionnaires du Moyen-Age païen.

Peut-être pourrait-on remonter plus haut et descendre plus bas. L'humanité est trop vieille pour que la civilisation de l'antiquité classique soit un début, c'est pourquoi je l'appelle la Renaissance antique. Par delà le Moyen-Age païen on pourrait aller à la recherche, en Égypte, en Chaldée, en Assyrie, d'une Renaissance plus ancienne encore; mais les renseignements sûrs nous manqueraient malgré de remarquables travaux modernes. A l'inverse, dans les temps contemporains, on pourrait discerner les symptômes de la formation d'un troisième Moyen-Age, de l'organisation d'une féodalité financière, mais ici les renseignements nous encombrent et nous sommes trop près pour bien juger. Tout au plus peut-on dire que la Révolution française a ouvert une période critique, qu'elle a préparé la fin — non pas du Moyen-Age chrétien qui était mort depuis longtemps — mais de la période de Renaissance dans laquelle nous vivons depuis le XVIe siècle. Dans tous les cas, quatre faits d'alternance suffisent pour constituer une indication sérieuse, lorsque, d'ailleurs, dans la nature, toutes choses nous paraissent soumises à un certain rythme évolutif.

* * *

L'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances est-elle susceptible d'explication?

Remarquons qu'elle se décompose en deux mouvements rythmiques dont l'un entraine la concentration ou la dissociation alternative des idées, l'autre la concentration ou la dissociation lternative des formes sociales; avec cette observation que, par un synchro-

nisme des états contraires, les idées sont concentrées quand les formes sociales sont dissociées, et inversement.

La concentration et la dissociation alternatives des idées se ramènent à un passage rythmique de l'esprit de foi à l'esprit critique et *vice versa*. Ce passage est explicable, semble-t-il, par la fatigue de l'opinion. Cette reine du monde qui a tant d'empire, que « toute opinion peut être jugée par les hommes préférable à la vie » se fatigue aisément. Les inconvénients de chaque régime y aident : l'intolérance des époques de foi, le facile matérialisme des époques d'esprit critique provoquent des réactions [1].

La concentration et la dissociation alternatives des formes sociales se ramènent à la prédominance de l'État et à son affaiblissement. Cela est encore un résultat de la fatigue de l'opinion. On se fatigue des féodalités à force d'en avoir souffert; on se fatigue aussi de l'État. Au moment où il se superpose à l'organisation féodale pour la modérer, il apparaît comme un libérateur. Mais quand il l'a détruite et qu'à son tour il développe outre mesure ses services et son pouvoir, quand les impôts sont devenus trop lourds, qu'il inquiète les intérêts par un vague collectivisme, l'opinion se désaffectionne de lui et se rejette vers l'organisation opposée.

Les mouvements alternatifs, le rythme qui sont au fond de toute existence dans l'univers, sont ainsi la recherche d'un certain repos, obtenu dans le mouvement même par l'action et la réaction.

Reste à expliquer le synchronisme des états contraires. Pourquoi dans les Moyen-Ages y a-t-il concentration des idées au moment même où les formes politiques sont dissociées? pourquoi dans les Renaissances la concentration des formes politiques accompagne-t-elle la dissociation des idées? Il semblerait plus naturel qu'il y eût à la fois concentration partout et dissociation partout. J'entrevois plusieurs explications, mais une seule suffisamment claire.

Si aux époques de Renaissance, où, grâce à l'esprit critique, les idées sont dissociées, les sociétés politiques sont concentrées sous la domination de l'État, c'est qu'il y a affinité évidente entre l'esprit

1. La dissociation des idées et des sentiments provoquée par l'esprit critique s'étend malheureusement jusqu'à la morale. Celle-ci n'apparaît plus comme unie à toutes les formes de vie, mais comme restreinte à certains états ou à certains métiers, par exemple à la profession ecclésiastique. Il se crée des morales de plus en plus douces. Il y a celle du commerçant, celle du fils de famille, etc. L'art d'autre part se dissocie d'avec la morale; la théorie de l'art pour l'art apparaît, etc. De là la pente fatale vers le matérialisme pratique.

critique et l'État qui est une société rationnelle. C'est le triomphe universel de la Raison qui amène à la fois les deux phénomènes.

Au contraire si, aux époques de Moyen-Age, les sociétés politiques sont dissociées alors que les idées se concentrent, c'est à cause de l'affinité naturelle de l'esprit de foi et de l'esprit d'obéissance. Grâce à l'esprit d'obéissance des croyants, à leur respect de l'autorité, tout ce qui est susceptible de devenir pouvoir politique se développe. Et comme les sociétés religieuses et positives contiennent le germe du pouvoir politique aussi bien que la société étatique, elles se mettent à grandir séparément; c'est donc le triomphe de la foi qui amène ici encore les deux phénomènes.

L'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances nous apparaît donc finalement comme se résumant dans celle de l'esprit de foi et de l'esprit de libre examen [1].

II

L'ATTÉNUATION PROGRESSIVE DES MOYEN-AGES ET DES RENAISSANCES

I. Il est facile de se rendre compte qu'à chaque Moyen-Age la concentration des idées sous la domination de l'idée religieuse a été moins autoritaire, qu'à chaque Renaissance la concentration des sociétés politiques sous la domination de l'État a été moins dure.

1. On remarquera la très grande parenté de la formule que je propose pour les alternances historiques avec plusieurs autres déjà connues : celle de Bagehot : alternance des âges de coutume et des âges de discussion; — celle, très voisine de M. Tarde, alternance de l'imitation coutume et de l'imitation mode. Les Moyen-Ages sont en effet des âges de coutume, les Renaissances des âges de discussion et de cosmopolitisme; — celle de M. G. Dumesnil (*Du rôle des concepts*), alternance des âges d'objectivisme ou d'absolu avec des âges de subjectivisme ou de relatif. Les Moyen-Ages sont en effet des âges d'objectivisme, les Renaissances des âges de subjectivisme, car l'objectivisme correspond à la foi, le subjectivisme à l'esprit critique. Tout ce que je crois avoir ajouté, et encore peut-être me trompé-je, c'est l'évolution des formes politiques à côté de celle des idées et l'indication du curieux synchronisme des états contraires.

L'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances se reproduit en petit à l'intérieur de chaque période dans les oscillations plus courtes que détermine le contraste des siècles et des générations. C'est ainsi que le vrai XVIIe siècle, celui de la Fronde et de Port-Royal, est un petit Moyen-Age entre deux petites Renaissances.

Sans admirer de parti pris le Moyen-Age chrétien, il faut reconnaître que la pensée y est infiniment plus libre qu'au Moyen-Age païen. La pensée philosophique et positive est limitée à coup sûr par le dogme, mais elle n'est pas enfermée dans le temple, comme elle le fut dans la haute antiquité.

En effet pour donner une idée de la concentration énergique des doctrines païennes, je n'irai point chercher des preuves dans les actes d'intolérance bien connus de tous, dans la condamnation de Socrate ou dans l'affaire des Hermès. Ces faits ne sont pas suffisamment démonstratifs parce qu'ils sont tardifs; ils touchent à l'époque classique. A mon avis, il en est un bien plus probant dans sa simplicité, c'est le mystère de la doctrine. Dans le paganisme le culte seul est public, seul se propage au grand jour; le vulgaire ne connaît que des rites; quant à la doctrine, elle est affaire d'initiés, jalousement cachée dans le sanctuaire. Comme, d'ailleurs, la philosophie et la science sont cultivées dans les mêmes sanctuaires, elles sont matériellement mêlées dans l'initiation et scellées du même sceau, par conséquent aucune discussion, aucune agitation d'idées. Les collèges de Brahmes peuvent nous donner une idée de cet état de choses, et ce qui l'établit encore mieux, c'est que la philosophie antique au début commence elle aussi par se distribuer en des cercles d'initiés, que Pythagore est un mage et un thaumaturge autant qu'un philosophe, que les sophistes, les premiers, la divulguent en l'appliquant à la morale, que Socrate le premier lui fait courir les rues, que Platon le premier la promène dans les jardins.

Au contraire la religion du Moyen-Age chrétien est celle de l'évangile, de la bonne nouvelle, c'est-à-dire de la doctrine qui doit être « prêchée jusque sur les toits »[1]. Non seulement le sanctuaire n'est pas fermé, mais le devoir du prêtre est d'aller dehors, d'enseigner partout, dans la rue, ou comme saint Paul « dans les cabarets des ports ». Il y a publicité et c'est une des formes de la liberté, car la publicité engendre forcément la discussion. De fait, dans ces universités ouvertes du Moyen-Age, que de discussions, que d'idées agitées! Et si la forme aujourd'hui nous paraît puérile, il faut songer que grâce à elle les plus hardis problèmes ont pu être abordés. C'étaient en apparence des querelles de mots, sous ces mots se cachaient des réalités très graves. La querelle des universaux met-

1. Matth., X, 27.

tait en cause le dogme [1]; cependant elle a pu durer pendant près de deux siècles.

Veut-on une autre preuve? Que l'on compare l'art hiératique du Moyen-Age grec avec l'art merveilleusement souple du Moyen-Age chrétien. L'art grec ne s'est assoupli, n'a pris de liberté que sous la poussée de naturalisme de l'époque classique qui est pour nous une Renaissance, tandis que l'art du Moyen-Age chrétien, après un peu de raideur au début, s'est affranchi dans les cathédrales des XIIe et XIIIe siècles, tout en restant profondément religieux.

En somme, il ne faut point nier l'intolérance du Moyen-Age chrétien; les abus de l'excommunication et les excès de l'Inquisition ne sont que trop réels, mais l'intolérance suppose la contradiction, l'Inquisition suppose des hérésies, tout cela est marque d'une certaine liberté de penser; dans la haute antiquité, il n'y avait ni contradiction ni hérésies, ou du moins tout était étouffé à l'intérieur des temples.

II. A chaque Renaissance la concentration des trois sociétés sous la domination de l'État est moins dure.

L'État antique était plus autoritaire que l'État moderne. Le régime d'État était établi sur un plus petit nombre de personnes, seulement sur les citoyens, mais sur celles-là il était plus fort; ces citoyens d'autrefois avaient certainement moins de liberté et de garanties constitutionnelles que ceux d'aujourd'hui.

D'abord il y avait une religion d'État, par conséquent point de liberté de conscience : l'État antique avait mis la main sur la société religieuse, tandis que les États modernes n'ont pu que l'amoindrir par des laïcisations et ont été obligés de proclamer la liberté de conscience. Ensuite, beaucoup moins de libertés publiques. On peut remarquer que dans la Rome ancienne et dans l'ancienne Grèce il n'y a point de distinction entre le droit public et le droit privé. Cela veut dire que le pouvoir arbitraire de l'État s'étend partout, aussi bien dans ce que nous considérons aujourd'hui comme matière de droit privé, que dans les matières de droit public; que les propriétés par exemple sont une concession de l'État aussi bien que le droit de suffrage. De fait, la législation des filles épiclères dans le droit grec implique une mainmise très grave sur la propriété; la loi des XII Tables à Rome semble être une charte de la propriété privée, obtenue après

1. Celui du péché originel notamment, car il s'agissait de savoir si le genre humain avait une réalité indépendante des individus et si par là la faute du premier homme avait pu entraîner la chute de tous ses descendants.

bien des efforts. La législation sur les mariages, le défaut de *connubium* d'une classe à l'autre, impliquent le même mépris de la liberté individuelle. Le seul fait que Platon a pu rêver une réglementation du mariage aussi arbitraire que celle proposée dans la *République*, est significatif, car on sait aujourd'hui que l'œuvre du grand philosophe n'est pas imaginaire, que bien des détails ont été empruntés à la législation positive de telle ou telle petite ville grecque, et dans tous les cas que le pouvoir attribué à l'État de pétrir à son gré l'individu humain, de condamner celui-ci au mariage, celui-là au célibat, était bien dans les idées ambiantes.

La liberté physique elle-même était assez précaire avec des magistrats qui avaient des pouvoirs de *coercitio*, qui marchaient précédés de licteurs, qui pouvaient condamner aux verges et faire exécuter séance tenante : c'était une sorte de régime militaire, de salle de police en pleine paix.

Sans doute, il y avait des garanties, à Rome par exemple l'*intercessio*, la dualité et la brièveté de toutes les magistratures, mais ces garanties n'avaient pas la portée des nôtres : la séparation des pouvoirs et leur pondération, l'intervention du juge avant toute condamnation. En somme, l'État antique n'était pas constitutionnel et il n'a jamais été question d'un droit constitutionnel, c'est-à-dire d'une limitation légale de l'État.

III. Le résultat de cette loi d'atténuation des Moyen-Ages et des Renaissances, si elle fonctionne régulièrement, semble bien être, après un nombre d'alternances impossible à prévoir, un état social moyen où les idées et les formes politiques seront dissociées simultanément et harmoniquement. Cette époque de la civilisation ne sera ni un Moyen-Age, ni une Renaissance, ce sera l'âge de l'équilibre, non pas avec l'immobilité absolue, mais avec de légères oscillations d'une génération à l'autre. Cette période pourra durer très longtemps ; elle ne sera pas perpétuelle, car tout en ce monde est soumis à l'évolution. Mais ce sera la fin d'une civilisation et le point de départ d'un nouveau cycle.

L'état de la Chine, stationnaire depuis de si longues années et qui se caractérise par une si grande dissociation, semble être un exemplaire de qualité inférieure de cette période finale. La civilisation chinoise dont les origines nous sont inconnues a abouti là ; il est probable que la civilisation indo-européenne y aboutira aussi, mais d'une façon plus haute et plus satisfaisante, avec des idées supé-

rieures et une organisation sociale perfectionnée. Il nous est ainsi permis d'entrevoir la marche suivie par l'évolution des civilisations. Très probablement leur point de départ est un état social chaotique où tous les éléments d'idées et de formes politiques sont en contradiction; puis la séparation et l'organisation de tous les éléments s'opèrent lentement pendant des siècles, grâce à l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances, et enfin le repos se produit dans la combinaison équilibrée que je viens de signaler [1].

III

CONSÉQUENCES SCIENTIFIQUES ET PRATIQUES.

La constatation de l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances constitue la meilleure des réfutations de la fameuse loi des trois états d'Auguste Comte. D'après cette loi, les conceptions humaines et avec elles les formes sociales devaient passer par une série ascendante de phases, être d'abord théologiques puis métaphysiques, puis positives, ce dernier état considéré comme le plus élevé devait être définitif. Cela impliquait la disparition finale des conceptions religieuses et métaphysiques. Au contraire, l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances suppose la persistance indéfinie des religions et des métaphysiques aussi bien que des conceptions positives, les soumettant seulement à des alternatives d'éclipses et de réveils.

Certes, depuis longtemps déjà, on sentait que la loi d'Auguste Comte était fausse en tant qu'elle prophétisait la disparition prochaine des religions et des métaphysiques. L'histoire des religions notamment lui avait été fâcheuse en affirmant la persistance et l'universalité des conceptions religieuses. Cette loi semblait s'adapter assez bien aux mouvements de laïcisation qu'on remarquait dans l'histoire. Mais, selon moi, l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances s'adapte encore mieux, car elle explique non seulement les

1. Cette conception semble très voisine de celle à laquelle M. Tarde arrive dans les dernières pages de son beau livre *les Lois de l'imitation* : les similitudes ne seront pas absolues, leur développement s'arrêtera de façon à constituer un état moyen.

mouvements de laïcisation, mais encore ceux de cléricalisation qui sont non moins certains.

Si la croyance superstitieuse à la loi des trois états pouvait être détruite dans l'esprit de tous les sociologues, ce serait une grande fortune pour la science sociale. Cette loi trop fameuse a été le grand obstacle à son développement en provoquant inutilement les protestations des consciences. La science sociale n'a pas à se préoccuper de la vérité intrinsèque des systèmes d'idées, mais seulement de leur valeur sociale, de leur puissance de groupement. C'est à ce point de vue qu'elle doit se placer pour apprécier désormais froidement ce fait devenu évident : ni le lien religieux, ni le lien métaphysique ne disparaîtront jamais; il y aura toujours entre les hommes une société religieuse et une société étatique à côté de la société positive.

***

Sans entrer ici dans un développement sur l'essence du progrès on peut poser en thèse que le progrès suppose au moins deux choses : accroissement des similitudes humaines, libération de l'homme vis-à-vis des formes sociales. Quel est l'effet de l'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances sur l'accroissement des similitudes et sur la libération de l'individu? Si nous trouvons à ces deux questions des réponses satisfaisantes, nous aurons une idée de l'influence des formes sociales sur le progrès de la civilisation.

I. Les Moyen-Ages et les Renaissances sont deux périodes également utiles à l'accroissement des similitudes, mais non pas de la même façon. Les Renaissances jettent dans la circulation sociale une foule de similitudes nouvelles, les Moyen-Ages les fixent lentement dans les individus.

Les Renaissances sont des époques d'acquisitions nouvelles. L'invention étant affaire d'idée, les idées étant dissociées et libres, les inventions abondent. D'un autre côté, l'imitation, affranchie de la tradition, va volontiers chercher ses modèles à l'étranger; ce sont des époques d'invention et de cosmopolitisme, par conséquent d'absorption de similitudes nouvelles.

Les Moyen-Ages sont des périodes de digestion. Les similitudes acquises dans la période précédente, mais superficielles d'abord, s'enfoncent dans les consciences, deviennent traditionnelles et héré-

ditaires, elles instituent l'individu. Il ne faut pas se dissimuler que c'est le Moyen-Age chrétien qui nous a faits, qui nous a donné la mentalité sur laquelle nous vivons, mais ce qu'il a fixé ainsi au fond de chacune de nos consciences était le produit d'une période de prédication et provenait de la Renaissance romaine. Cette digestion des Moyen-Ages est accompagnée d'un léger sommeil avec des rêves héroïques comme les croisades. Il n'y a pas à choisir entre les deux états, il y a là un rythme nécessaire comme celui du repas et de la digestion, comme celui de la veille active et du sommeil. Individuellement on peut préférer l'état de veille, socialement les deux états sont utiles au progrès.

II. La libération de l'individu, sa protection contre le despotisme de l'état social sont également assurées dans l'une et dans l'autre période, grâce au synchronisme des états contraires signalé au commencement de cette étude.

En effet, si, dans les Moyen-Ages il y a peu de liberté de conscience à raison de la synthèse des idées et si les corporations se montrent oppressives, en revanche le pouvoir politique est allégi par la dissociation des sociétés politiques. On peut se donner au roi ou à l'Église pour échapper au baron féodal ; une simple tonsure vous fait homme d'Église et vous place sous la protection de l'official, la situation est moins pénible que si le pouvoir politique se trouvait concentré en même temps que les idées.

Dans les Renaissances la liberté politique risque d'être compromise par le développement exagéré de l'État et son organisation administrative grandissante. C'est une loi bienfaisante qu'à ce moment précis les idées soient dissociées, non pas qu'on puisse se consoler avec la seule liberté de conscience, mais parce que l'idée libre est tellement puissante qu'elle devient un frein pour l'État, sous forme d'opinion publique, de liberté de la presse, de liberté d'enseignement, etc.

Si maintenant nous comparons l'une des périodes organiques à l'autre, il semble bien que celle qui pèse le moins sur l'individu soit le régime d'État des Renaissances. L'organisme des institutions propres aux Moyen-Ages est très lourd ; il trempe fortement l'individu, mais parce qu'il le contraint durement. A raison de la synthèse des idées les institutions enchaînent l'homme par toutes ses conceptions et tous ses sentiments à la fois. Elles ont une tendance naturelle à exagérer leur pouvoir, elles versent facilement dans une sorte de

socialisme : on sait combien la liberté du travail était méconnue par l'intolérance et l'âpreté des corps de métiers. La contrainte de l'État est assurément dure, elle aussi, puisque tout le pouvoir politique y est concentré ; mais d'une part l'État est une société abstraite qui n'use de son pouvoir que dans une certaine direction, au nom de l'intérêt général ; bien des conceptions et bien des sentiments des hommes lui sont indifférents ; de plus c'est une société rationnelle, d'elle-même, par raison, elle crée à son propre pouvoir des contre-poids.

Ce qui semble bien établir en fait la supériorité du régime d'État, c'est qu'à chaque Renaissance l'État s'agrandit, s'applique à un plus grand nombre d'hommes, pénètre davantage les couches de la population (masse des esclaves antiques arrivés aujourd'hui au rang de membres de l'État), et que cela est considéré comme un bien. Le mot État par lui-même implique d'ailleurs l'idée profonde que c'est la situation par excellence, la véritable condition stable. Enfin il n'est pas niable que l'idée de civilisation ne soit associée dans les esprits à l'idée de Renaissance. Il ne faut pas aller jusqu'à dire que les Moyen-Ages sont des époques de barbarie, mais il y a dans cet universel consentement un préjugé en faveur des Renaissances.

III. Au premier abord, les périodes critiques paraissent devoir être plus avantageuses encore pour la libération de l'individu que les périodes organiques, Moyen-Ages ou Renaissances. En effet, s'il se trouve un moment psychologique où tout est dissocié, idées, formes politiques et institutions, il semble que les individus doivent en profiter. En fait cependant les périodes critiques sont fâcheuses et pénibles, ce sont des siècles de souffrance. Tels ont été les siècles où, après la dissolution de l'empire romain, s'est lentement organisé le Moyen-Age chrétien. Tels le XIVe et le XVe siècle, où s'est organisée la seconde Renaissance.

C'est que les crises ne se produisent pas pacifiquement, que l'organisation déclinante se trouve en conflit avec l'organisation grandissante et que les passions des hommes rendent ces conflits sanglants. Certains individus profitent bien de la crise mais pour opprimer les autres. Heureux quand aux luttes intestines ne s'ajoutent pas les invasions étrangères. L'étranger ou le barbare profite généralement de cette période d'affaiblissement social pour envahir. C'est à la fin de la décadence romaine que les barbares ont fait irruption dans l'empire et le moine Salvien, dans son *De gubernatione Dei*,

nous a conservé le cri de douleur des populations gallo-romaines. Nous ne pouvons pas oublier en France que la crise d'où est sortie la Renaissance nous a valu la guerre de Cent Ans et l'effroyable misère du XVe siècle. Folie dans le pouvoir royal naissant, trahison dans la baronnie féodale qui ne voyait qu'avec colère diminuer son pouvoir; sans l'espèce de miracle qui a incarné la patrie française dans l'âme de Jeanne d'Arc, la patrie disparaissait.

A cause des abus de la force dont elles sont l'occasion, les périodes critiques dépassent le but, elles désorganisent la société au point que celle-ci n'est plus une protection suffisante pour l'individu, jamais il n'apparaît si clairement que la société est tutélaire. L'homme, dont la destinée est de se trouver toujours pris entre deux maux, à ces moments-là réclame un pouvoir fort au risque d'y perdre de sa liberté.

L'idéal serait donc bien une période critique à laquelle on arriverait pacifiquement avec un minimum de secousses, de telle sorte que les abus de force ne se produiraient pas; il n'y aurait ni luttes intestines, ni invasions étrangères; l'organisation sociale serait détendue, il y aurait une certaine dissociation partout et cependant de la sécurité et de l'harmonie; non seulement la libération de l'individu serait suffisante, mais le développement des similitudes se produirait normalement, sans secousses. Il semble, avons-nous vu, que le progrès de la civilisation nous achemine tout doucement vers cet idéal puisque les oscillations historiques entre Moyen-Ages et Renaissances diminuent d'amplitude et d'intensité.

∴

De l'ensemble de ces constatations se dégagent des conclusions pratiques : nous devons de toutes nos forces hâter l'arrivée de cette ère d'apaisement social où il y aura à la fois dissociation harmonique des idées et des formes politiques.

1° La dissociation des idées existe bien suffisamment à l'heure actuelle, mais elle n'est pas harmonique; la religion, la métaphysique et la science ne sont pas en paix; l'esprit de foi et l'esprit critique sont antagonistes.

A la vérité, il n'existe point entre eux de conciliation logique, mais une conciliation pratique est possible et c'est ce qu'on appelle la

tolérance. Il convient que nous devenions tolérants, non seulement au dehors, pour l'opinion des autres, mais au dedans de nous-mêmes, pour nos opinions personnelles, de façon à faire vivre en paix l'esprit de foi, si nous l'avons, avec l'esprit critique. Le croyant doit reconnaître la légitimité de la science et pouvoir être savant; le savant doit reconnaître la légitimité de la foi et pouvoir être croyant. La tolérance ne sera réalisée au dehors que lorsqu'elle l'aura été au préalable dans le for des consciences.

Cette conciliation pratique entre l'esprit de foi et l'esprit de libre examen n'est pas impossible, l'époque moderne en a vu d'illustres exemples, elle est affaire de bonne volonté. La science sincère reconnaît ses propres limites; la religion sincère n'est pas dominatrice, elle reconnaît la légitimité de la science.

2° La dissociation des sociétés politiques n'est ni suffisamment réalisée, ni suffisamment harmonique, l'État a trop absorbé la société religieuse et la société positive.

La dissociation harmonique des formes politiques suppose pratiquement que l'État est limité au service du droit et n'emploie la contrainte politique que pour assurer celui-ci; que dans les bornes du droit il laisse à la société religieuse et à la société positive leur liberté d'action. Il s'ensuit une séparation aussi complète que possible des Églises et de l'État, suffisamment harmonique cependant pour laisser subsister ce que Taine appelle des rapports de politesse.

Il s'ensuit surtout la séparation aussi complète que possible de la société positive et de l'État. L'État ne devrait pas administrer. Administrer c'est pourvoir à des intérêts qui pour être collectifs n'en sont pas moins très concrets. Ce rôle n'est pas celui de l'État, organisation essentiellement abstraite. Il serait celui d'une société positive organisée en dessous de l'État et sous son contrôle, mais distincte de lui. L'État imposerait un droit administratif, mais il n'administrerait pas.

Pratiquement cette société positive se constituerait avec deux éléments déjà existants et qui ne demandent qu'à se développer : les établissements publics, d'une part; les corporations ou syndicats, de l'autre.

Les établissements publics sont bien membres de l'État, mais aussi peu que possible et surtout ils ne participent pas au pouvoir politique. Cela tient à ce qu'ils ne gèrent jamais qu'un seul service à la

fois, ce qui ne donne pas beaucoup de pouvoir, et à ce qu'ils ne sont pas l'organe administratif d'une circonscription.

Il conviendrait de multiplier les établissements publics, de faire descendre sur eux progressivement les services de l'État, des départements et des communes. La décentralisation administrative a été jusqu'ici très mal comprise; elle a consisté à disséminer le pouvoir politique, à énerver le contrôle de l'État sur les administrations locales en donnant aux autorités locales la même origine politique qu'aux autorités de l'État. La décentralisation ne sera sérieuse que si elle confie les affaires à des établissements qui soient suffisamment hors de l'État, ou du moins hors de la politique, pour que le contrôle de l'État soit efficace.

Les établissements publics ne devraient d'ailleurs pas avoir toute l'administration; ils sont encore trop membres de l'État. Il conviendrait de leur associer les syndicats ou corporations, élevés par une investiture administrative au rang d'établissements d'utilité publique.

L'initiative privée collaborerait ainsi avec l'initiative gouvernementale; la société positive serait organisée, suffisamment séparée, et assurerait la plupart des services administratifs.

Le collectivisme serait coupé dans sa racine, car historiquement il doit sa naissance à la confusion de tout le pouvoir politique et de toute l'administration aux mains de l'État. Cette situation de fait déjà existante peut seule expliquer l'illusion de ceux qui croient de bonne foi pouvoir faire diriger par l'État le mouvement économique.

Il est vrai que pour combattre le collectivisme on serait obligé de se servir des corporations. Certains esprits estiment le remède pire que le mal; les corporations risquent en effet, si elles sont toutes-puissantes, d'engendrer un socialisme aussi despotique que celui de l'État. Mais elles ne seraient pas omnipotentes puisqu'elles seraient limitées par des institutions d'État. En réalité on neutraliserait l'un par l'autre les deux socialismes, celui des Moyen-Ages et celui des Renaissances.

En résumé, séparation harmonique de l'État et de la société positive obtenue par l'administration confiée aux établissements publics et aux corporations, développement en ce sens de la décentralisation et du mouvement syndical. La séparation des Églises et de l'État assurant déjà la liberté de conscience, cette dernière séparation assurerait la liberté politique. L'État allégé de la besogne adminis-

trative deviendrait aussi volontaire qu'il peut l'être puisqu'il serait restreint au domaine du droit.

Et l'idéal du *Contrat social* serait réalisé, car Rousseau, on ne l'a pas assez remarqué, met hors de l'État la société positive, qui est la vraie société fatale, celle dont nous ne pouvons nous affranchir puisqu'il nous faut naître de la femme et manger tous les jours; dans sa pensée, le contrat social, c'est-à-dire le régime volontaire, ne s'applique qu'à l'État restreint au droit [1].

Si la liberté de conscience et la liberté politique sont assurées, les similitudes se développeront harmonieusement entre les hommes; le progrès se précipitera, les formes sociales n'y feront plus obstacle.

MAURICE HAURIOU,
Professeur à la Faculté de droit de Toulouse.

1. Cela résulte des nombreux passages où il montre que les *magistratures*, c'est-à-dire les fonctions destinées aux besoins particuliers et à l'administration, ne sont pas précisément des organes de l'État, mais des forces naturelles soumises à l'Etat, au fond des organes de la société positive : « La puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous les membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. » (Livre I, § 7 : *Du souverain.*)

Celui qui pourrait nuire c'est le gouvernement parce qu'il fait des actes particuliers : « Or le gouvernement a été confondu mal à propos avec le souverain dont il n'est que le ministre. »

« Qu'est-ce donc que le gouvernement? *Un corps intermédiaire* établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que pratique. » (Livre III, § 1 : *Du gouvernement en général.*)

Ce corps doit avoir une vie propre, être organisé. Voir la fin du paragraphe qui est un programme de véritable décentralisation administrative.

Bien d'autres passages pourraient être rapprochés; à chaque instant Rousseau avertit que le souverain qui représente l'État n'est pas tout l'organisme social.

LE MODELÉ DANS LA PEINTURE

ET LA TROISIÈME DIMENSION

(A PROPOS DES MANUSCRITS DE LÉONARD DE VINCI)

Les ouvrages de Léonard de Vinci, fort commentés, dans ces der-
nières années, par des juges aussi informés que sagaces, ne son
pas près d'avoir fourni encore tout ce qu'ils contiennent de sens e
d'instruction non moins utile aux artistes qu'aux philosophes. La
publication des manuscrits du célèbre peintre de la Cène est une
occasion d'y revenir. M. Charles Ravaisson-Mollien en a publié le
sixième tome.

Rappelons que cette édition, la seule complète qu'on ait vue
encore, véritable monument élevé par un savant et antiquaire de
plus distingués à Léonard de Vinci, se compose de trois texte
publiés page par page côte à côte : une traduction française exact
jusqu'au scrupule, l'original italien reproduit dans tous ses détail
une photographie du manuscrit. Cette dernière partie, la plus difficil
de toutes, fait honneur à la maison Quantin par sa netteté et so
élégance. Tous les moyens sont mis, comme on voit, à la disposit
du lecteur pour s'éclairer sur le sens de pensées qui ne vont pas to
jours sans quelque obscurité. Un esprit profond et subtil comme
celui de Léonard, se fait malaisément entendre par cette sorte
notes jetées en désordre et insuffisamment rédigées. Les ancien
éditions de ce qu'on appelait autrefois son *Traité de la Peinture*
renferment plusieurs choses que l'on ne comprend guère. Plus d'un
commentateur a cru de bon goût de faire de longues stations en ces

endroits et d'y étaler le fracas d'une admiration passionnée. Le lecteur, qui cherche des explications, ne trouve au renvoi que des éloges, qui ne l'éclairent point. C'est souvent un vain luxe aux éditeurs de publier les manuscrits d'un écrivain ; en ce qui regarde Léonard c'est une nécessité.

On rencontre, au cours des derniers publiés, des pensées qui, entendues comme il faut, donnent un sens singulièrement précis à certaines parties des doctrines de l'auteur, et le moment est peut-être venu de définir, pièces en main, ce que cet étonnant auteur a pensé de l'art de peindre. D'autres ont jugé son action dans les sciences, fait un portrait de l'homme en général, se sont efforcés de marquer sa place au milieu de la société du temps ; mais celle qu'il tient parmi les peintres par ses doctrines autant que par ses œuvres, n'est pas chose moins intéressante.

On ignore trop généralement qu'il y eut, au cours des derniers siècles, un progrès de connaissances dans la peinture : que le dessin ne fut rendu parfait que par Raphaël et Michel-Ange, que l'excellence du coloris s'apprit dans les ouvrages du Giorgione et du Titien, que Corrège le premier fit voir cette imitation des jeux de lumière et d'ombre que les gens du métier nomment clair-obscur. Ce dernier point est capital et l'on peut dire que les peintres qui suivirent, ont fait leur grande affaire d'augmenter la science et les ressources du clair-obscur. Pour ne citer que Rubens et Rembrandt, nous rappellerons quelle matière d'étude fut au premier la science des reflets, au second cet extraordinaire effet d'obscurité lumineuse qui fait le mérite de ses œuvres. Ceux qui ont vu à Londres les portraits du célèbre Reynolds, ont pu s'apercevoir que tout son art fut aussi tourné de ce côté-là. Il n'est pas téméraire d'affirmer que cet Anglais s'est fait le plus beau clair-obscur que la peinture eût jamais rencontré, unissant la douceur du Corrège au brillant et à l'éclat des Flandres.

Léonard parut dans un temps où les artifices du clair-obscur étaient inconnus, et lui-même avec son beau génie en a généralement ignoré la pratique. Mais chose digne de remarque et qui relève partout le prix de ses réflexions, il en a compris l'importance et défini les premières règles. On a pu faire mieux que lui pour l'usage des peintres ; le philosophe trouve déjà chez Léonard le germe et l'indi-

cation anticipée de tant d'observations précieuses dont les maîtres des âges suivants ont tiré leurs plus beaux effets.

Ce point marque une avance considérable de ce grand homme sur son époque. Entre les Florentins préoccupés avant tout du dessin et de l'indication exacte des formes, et ceux de Venise empêchés d'obscurcir par des ombres la netteté de leurs précieuses couleurs, Léonard a tenu une route particulière et mis au premier rang *le modele*, c'est-à-dire la représentation des formes en profondeur par le moyen de la lumière et de l'ombre. C'est l'idée maîtresse de ses œuvres tant écrites que peintes, et c'est par là qu'il le faut prendre. Ce qui suit en fera voir les conséquences en ce qui regarde et la pratique et la philosophie de l'art.

*
* *

Léonard de Vinci tient la peinture pour quelque chose de plus qu'un ornement. Il n'a pas cru que tout son mérite se bornât à créer de belles choses et qu'elle n'eût d'autre prix que par ses effets. Par ses principes et par ses règles, la peinture est déjà quelque chose à ses yeux : elle est une science, une science de la nature; et l'imitation qu'elle procure n'est que l'application de cette science. Comme l'histoire naturelle recherche, touchant la conformation intérieure et la vie des animaux ou des plantes, des notions exactes et générales, ainsi le peintre, par une observation soigneuse, arrête ses idées sur la forme de tout ce qui frappe la vue dans l'univers, il étudie l'extérieur des choses, il fait la science de la *figure*.

Si tu mépris*es*, dit Léonard, la peinture, qui est la seule imitatrice de toutes les œuvres visibles de la nature, certainement tu mépriseras [1] une subtile invention qui, avec une philosophique et subtile spéculation, considère toutes les qualités [2] des formes, airs et positions, plantes, animaux, herbes et fleurs qui sont entourés d'ombre et de lumière. Et vraiment celle-ci est une science et légitime fille de la nature [3].

Le manuscrit porte une rature qui mérite d'être relevée. L'auteur avait écrit dans la dernière phrase : *E veramente questa arte*.... Il a

1. *Certainement tu mépriseras*, c'est-à-dire *tu mépris*es.
2. *Qualités*, c'est-à-dire *sortes* (n. de l'éd.).
3. Ms. 2038, Bibl. Nat., fol. 20, recto.

barré le dernier mot et mis simplement : *E veramente questa è scientia*, etc. Le mot *art* a été rejeté.

Cette correction éclaire suffisamment le sens. Plusieurs s'imaginent que la nature ne fournit qu'un motif aux variations de l'art, qu'elle procure seulement une matière que l'homme arrange à sa convenance et rend propre à charmer sa vue, à remuer ses idées, à toucher son âme. Pour notre auteur c'est autre chose. La peinture à ses yeux n'est pas un *art* seulement, une pratique calculée pour l'usage de l'homme, faite à la mesure de son plaisir, produit adultère des choses de la nature et des exigences de notre goût, c'est une « fille légitime de la nature », une science : science, à vrai dire, d'observations adroites et de trouvailles subtiles, ouvrage de l'esprit de finesse, sœur néanmoins de ces sciences moins délicates qui font les savants et les docteurs. « Si la poésie, dit ailleurs Léonard, touche à la philosophie morale, la peinture est avec la philosophie naturelle [1]. »

Ce point valait qu'on le mît en lumière pour l'opposition qu'il marque avec plus d'une doctrine reçue. L'esthétique allemande nous a donné des habitudes très différentes de cette manière de voir, occupée qu'elle est de définir d'abord la nature de l'idéal. L'ancienne critique ignorait ce problème. De Léonard de Vinci à Reynolds, dont les fameux *Discours* sont un des traités les plus remarquables qu'on ait faits de la matière, elle n'a jamais quitté le terrain solide de l'observation de la nature. Ce terre-à-terre a de quoi scandaliser. Plus d'un criera au réalisme et demandera, si le peintre n'est qu'un copiste, en quoi il devient nécessaire de donner un double de la nature. Nous n'agiterons point ici la question de l'idéalisme et du naturalisme; cette question dans le fond se laisse régler à la plus grande satisfaction des deux parties. Qu'il suffise de remarquer qu'une toile ne peut être un double de la nature qu'à une condition : c'est à savoir que nous percevions en effet la nature sous l'espèce d'un plan colorié. Or rien n'est moins assuré que cette opinion, et l'on pourrait prouver que les faits la démentent. Nous ferons voir du moins par des textes fort intéressants que Léonard ne s'y est point arrêté.

S'il était vrai que notre œil perçût non pas longueur et largeur

1. C'est-à-dire l'*histoire naturelle*. Même ms., fol. 19, verso.

seulement, mais de quelque manière la profondeur aussi, l'imitation que fournit la peinture cesse alors d'être une transcription directe, un équivalent de l'original. C'en est une expression seulement, un simulacre où l'artifice supplée la profondeur absente. Le noir n'est pas de l'ombre, ni le blanc de la lumière; il n'en est que le substitut. Le relief des choses, quoi qu'on fasse, j'entends tel que le perçoit la vue, ne se laisse pas saisir par le pinceau. Le clair-obscur ou le modelé sont tout ce que le peintre peut atteindre. Envisagé par là, l'effort essentiel de la peinture est de trouver à la *solidité*, j'entends à l'étendue sous les trois dimensions, un équivalent dans le plan. Il s'ensuit que la pièce capitale de cette science est la connaissance du clair-obscur.

C'est donc une marque d'unité et de rigueur dans la pensée de Léonard, d'avoir donné tant de soin à cette étude de l'ombre et de la lumière dont il fut le premier à connaître l'importance. Rien n'est plus admirable, pour mille raisons, que le *Jugement Dernier* de la Chapelle Sixtine, mais on est bien obligé de reconnaître que Michel-Ange y a montré une entière indifférence en ce qui regarde le recul des figures et leur groupement en profondeur. De là cette monotonie d'effet et l'air primitif et enfantin de l'économie générale. Qu'on feuillette les notes de Léonard, on y trouvera, au sujet de la perspective, de l'intensité et de la dégradation des ombres, un nombre infini d'observations. « La perspective, dit-il, est la bride et le timon de la peinture [1]. » Les grands artistes de Florence n'avaient point fait encore cette réflexion.

Il suffirait pour montrer quel intérêt notre auteur prenait au clair-obscur de dénombrer dans ses ouvrages les réflexions qui s'y rapportent. Mais outre que la besogne serait longue, nous avons de lui là-dessus des aveux formels. Toutes les éditions du traité de la peinture ont enregistré la réflexion suivante :

> Dans la peinture il est bien plus difficile de donner des ombres à une figure et il faut pour cela bien plus d'étude et de réflexion que pour en dessiner les contours [2];

et aussi cette considération :

> Les membres ne peuvent faire qu'un certain nombre de mouvements,

1. Même ms., fol. 13, recto.
2. *Tr. de la Peint.*, chap. CCLXXVIII.

mais *les projections des ombres, les qualités des lumières, leurs dégradations sont infinies* [1].

Voici un texte beaucoup plus explicite que publie M. Ravaisson, texte capital qui mériterait d'être imprimé en épigraphe des œuvres de Léonard.

Quale più difficile o umbra e lumi oppure il disegno buono?

Dico essere più difficile quella cosa che è cos'retta a un termine chè quella chè è libera. Le ombre hanno i loro termini a certi gradi, et chi ne è ignorante, le sue cose fieno senza rilievo, il quale rilievo è la importanza et l'anima della pittura. *Il disegno e libero in però che, si vederai infiniti volti, fieno tutti varii : chi a un naso longo o corto, ecc. Adunque il pittore puo ancora lui pigliare questa liberta, e dov'e libertà non è regola* [2].

Quel est le plus difficile d'un bon dessin ou d'un bon clair-obscur?

Je dis que la chose est plus difficile, qui se trouve assujettie à une règle, que celle qui est libre. Les ombres ont leurs règles et leurs degrés marqués, et qui les ignore, ses ouvrages sont dépourvus de relief, *de ce relief qui est le point capital et l'âme de la peinture.* Le dessin, au contraire, est libre; dans un nombre infini de visages, vous les voyez tous différents : qui a un long nez, qui l'a court, etc. Le peintre a donc droit de prendre lui aussi cette liberté, et s'il y a liberté, il n'y a point de règle.

Remarquez que le clair-obscur se résume plus volontiers pour Léonard dans le relief des corps, que nous appelons modelé. C'est qu'ainsi que nous l'avons dit, le clair-obscur ne fut connu que plus tard dans sa véritable étendue. Mais le modelé n'est autre chose que le clair-obscur restreint à une figure, et le clair-obscur qu'un modelé général, le modelé d'un groupe et de toute une composition.

M. Bracquemond, graveur de grand renom, a publié dans son ouvrage *du Dessin et de la Couleur*, de longues réflexions sur le modelé qui s'accordent tout à fait au texte publié par M. Ravaisson. Le vulgaire imagine que le contour est la part de science d'un tableau, celle qui s'apprend et dont on peut dire qu'elle est correcte ou incorrecte. Entendant en gros le fameux mot d'Ingres, que « le dessin est la probité de l'art », il pense que tout le reste est libre et ne dépend que du caprice du peintre. M. Bracquemond, comme Léonard, affirme justement le contraire :

Le modelé, dit-il, est la forme substantielle, le corps, la chair pour ainsi dire des œuvres d'art. C'est lui qui imite la loi physique, qui nous fait per-

1. *Tr. de la Peint.*, chap. LVI.
2. Même ms., fol. 1, recto.

cevoir les formes de la nature. *C'est par lui que l'art devient une science*, puisqu'il peut être vérifié selon sa fidélité à émettre les formes rendues perceptibles par la lumière, à suivre la distribution des clartés et des obscurités. Cette science est comparable au savoir d'une langue. C'est par la science du modelé qu'on doit classer toutes les œuvres de l'art, la constatation de sa présence doit, pour ainsi dire, précéder tout examen d'impression sentimentale [1].

Ainsi le texte précédemment cité de Léonard définit la peinture « une philosophique spéculation qui considère les qualités des formes, airs, positions, plantes, etc., *qui sont entourées d'ombre et de lumière* ». La peinture est la science du clair-obscur.

* *

Cette doctrine est grosse de conséquences.

Et d'abord elle rejette au second rang ce que le vulgaire croit être la substance même de l'art, à savoir le trait et la couleur plate dont on le remplit. Les gens ne connaissent au peintre que deux besognes, qui sont de bien dessiner et de bien colorier. Ils disent : Celui-ci est coloriste, celui-là est dessinateur. Ils ignorent un troisième élément qui modifie le sens des deux autres, en supprime l'importance et les absorbe : le modelé ou le clair-obscur. Il n'y a point de trait dans la nature, et les couleurs en soi ne sont pas tellement définies que la lumière et l'ombre n'en changent profondément l'aspect. Ce n'est point le dernier effort de l'art que de tirer des lignes et de frotter des couleurs, mais un moyen seulement d'obtenir le relief apparent des choses. Le modelé donc, non point le trait ni le coloris, est le véritable instrument de l'imitation de la nature. Pour bien comprendre la portée de cette substitution, il n'est pas inutile d'examiner certains principes d'une doctrine tout opposée, doctrine généralement acceptée de ce temps-ci, l'*impressionisme*.

On entend sous ce nom bien des choses. Dans son sens le plus général ce terme signifie un retour au naturel compromis, comme il arrive, par la fadeur d'un art tourné à la routine. C'est le devoir

1. *Du Dessin et de la Couleur*, p. 119, 124, 125.

d'une saine critique de relever, en pareil cas, le prix de l'originalité, de vanter la saveur des impressions naïves. Il est bien vrai qu'au premier coup l'esprit rencontre mieux souvent qu'il n'est capable de faire par méthode. On a vu la réflexion et l'étude gâter les trouvailles d'un premier jet. Combien d'esquisses n'ont pas fourni les tableaux qu'on eût attendus! tout leur brillant s'est évanoui dans le travail de l'achèvement. Savoir *finir* est un art difficile, et Reynolds dit quelque part [1], faisant allusion à la touche rude et inachevée de Frans Hals, que tout ce qui met ce peintre au-dessous de Van Dyck, « le plus grand peintre de portraits qui ait jamais existé », n'est que de n'avoir pas su finir.

Aussi plusieurs font-ils état de mépriser cette difficile besogne, érigeant en modèles de l'art les premiers jets de leur talent. Ils donnent pour tableaux des ébauches; le simple bonheur du pinceau leur tient lieu d'un art consommé. Et c'est la prétention qu'ils ont de substituer ainsi à l'étude la rencontre d'une première impression qui conduit les gens à recevoir les principes de ce qu'on nomme plus proprement « impressionisme ».

C'est la maxime de l'impressionisme, c'est du moins la raison secrète de ses pratiques, que notre œil n'aperçoit que des couleurs et, comme ils disent par un terme qui fait assez entendre leur pensée, que « des taches ». Ce mot de *tache* revient à chaque ligne de l'étude que M. Zola consacra jadis à son ami Manet. « Quand M. Manet, dit-il, refusant toute la science acquise, toute l'expérience ancienne s'est mis en face d'un sujet, il a vu ce sujet *par larges taches.* » Et ailleurs : « Une tête posée contre un mur n'est plus qu'une tache plus ou moins blanche sur un fond plus ou moins gris, et le vêtement *juxtaposé* à la figure devient par contre une tache plus ou moins bleue mise à côté de la tache plus ou moins blanche ». Selon cette opinion, nous n'apprenons la forme et le relief que par l'interprétation des taches qui sont l'unique pâture de notre vue. Ces artistes sont très persuadés de ce que nous avons dit précédemment, que tout le spectacle du monde se réduit à un plan colorié et que le toucher seul se trouve capable de nous faire connaître la profondeur et la *solidité* des choses. Il n'y a point, selon eux, de *formes* visibles à proprement parler, il n'y a que des taches et des contours. En passant, remarquons que ces doctrines, qui prétendent à la consi-

1. Sixième discours.

dération, ne sont que l'interprétation naïvement rigoureuse de ce que nous avons remarqué plus haut pour un préjugé des plus vulgaires, à savoir que tout l'art du peintre est de tracer des contours et de les remplir de couleur. Ainsi dans cette doctrine, le relief n'est sensible que par des ombres et des lumières, qui elles-mêmes ne sont que couleurs [1] : couleurs blanches ou claires, couleurs sombres ou noires. Nous garantissons tout ceci pour l'exposition didactique de propos qui courent les ateliers et dont la presse attrape çà et là quelque chose.

Or c'est un point à décider, si une ombre aperçue quelque part ne fait point un autre effet qu'une tache d'obscurité pareille, si un blanc étalé en quelque surface se comporte à nos yeux comme une lumière.

Les impressionistes n'hésitent pas. S'il s'y trouvait de la différence, disent-ils, comment la peinture, qui n'a que des couleurs, et qui par conséquent ne dispose que de taches éclatantes ou sombres, représenterait-elle le jour et l'ombre? Nous répondons que l'art des grands peintres a toujours été précisément de chercher à la peinture d'autres ressources que la simple coloration. Ils n'ont point indifféremment appliqué des couleurs opaques et transparentes, ni promené au hasard leur pinceau sur la toile, sans autre méthode que d'y revenir jusqu'à ce que l'image se trouvât ressemblante. Mille précautions à établir les dessous, mille préparations savantes, et, dans l'exécution, les frottis, les empâtements, les touches de couleur sèche, les glacis, des artifices variés à l'infini, inventés par chacun pour son usage, n'ont jamais manqué, chez les peintres habiles, d'aider la puissance de la couleur. — Mais tout cela, dira-t-on, pour changer l'effet des couleurs telles qu'elles se trouvent sur la palette, n'en est pas moins couleur encore; et tant de façons compliquées font sentir, en fin de compte, leur effet par des impressions colorées. — Oui, si l'on tient pour avéré que l'œil n'est point capable de recevoir d'autre impression que celle de la couleur; mais non pas si l'on consent d'avouer qu'il perçoit quelque chose de la matière des corps, distingue les opaques des transparents, juge des aspérités de

1. Les impressionistes ont fait grand tapage de la différence de couleur qui, selon leur doctrine, atteste la différence d'éloignement des objets. Ils appelaient cela « loi des valeurs » et croyaient l'avoir inventée. « Je ne connais guère, dit pompeusement M. Zola, que Corot, Courbet et Manet, dans l'école moderne, qui aient constamment obéi à cette loi. »

surface, comme de la forme des choses en profondeur et reconnaît, dans la pâte, de quelque manière, l'économie des couches et le manège du pinceau.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher par quel mystère ces artifices d'exécution imitent en effet la profondeur. Tout ce qu'on veut remarquer est que la besogne du peintre ne tient pas toute dans un scrupuleux coloriage. On rapporte que Reynolds, voulant apprendre des Vénitiens le secret de certains effets, sacrifia quelques tableaux de ces grands maîtres qu'il délayait lentement dans l'essence pour en examiner l'exécution. S'il était vrai que tout sortit de la seule coloration, il n'y avait pas tant de peine à prendre.

La vérité est que, malgré les apparences, les taches ne jouent point le rôle d'ombres ni de lumières, et qu'ombres ni lumières ne sont des taches. Ombres et lumières expriment la forme; une tache n'exprime rien qu'elle-même. C'est un mauvais moyen et tout le contraire de la science du clair-obscur, de n'avoir soin que d'assortir les noirs et les blancs de sa palette aux valeurs d'ombre et de lumière que l'on croit saisir dans les choses. Rien n'est fait si l'œil ne se rend compte, et ne pénètre, dans les formes du corps, la raison de ses ombres et de ses clairs. Et ce que le peintre aura compris lui-même, il faut que son exécution le fasse comprendre à ceux qui examinent ses œuvres. Il est le maître, qui sait voir et qui enseigne à voir. Il y a manière d'étendre une couleur sombre ou claire pour lui faire exprimer une forme, manière de lui composer un voisinage qui fasse fuir et tourner l'objet en profondeur.

Les impressionistes ignorent ces artifices et s'empressent de les dédaigner, de peur peut-être de se voir obligés de les apprendre. La peinture n'est plus entre leurs mains qu'une affaire d'échantillonnage. Ils rassortissent des couleurs, et les rangent côte à côte comme des écheveaux de laine dans une corbeille. Eux-mêmes expriment très bien la chose, quand ils déclarent qu'ils « posent le ton ». Manet se contente, dit encore M. Zola, de « chercher les tons *justes* et de les *juxtaposer* ensuite sur une toile. Il *arrive que* la toile se couvre ainsi d'une peinture solide et forte. » En résumé l'impressioniste oublie que pour les yeux non plus que pour la raison il n'y a que des *choses* colorées. Cette imagination d'une surface idéalement plane où se peindrait pour nous la nature, supprime dans le fond toute idée d'un objet, et réalise abstraitement la couleur.

Qu'on remarque ce renversement. Tandis que le peintre instruit

du vrai de son métier s'efforce de tirer d'une surface plane une équivalence de profondeur et d'espace à trois dimensions, que, selon les vues de Léonard, le trait et la couleur plate, matière première offerte à ses efforts, ne lui sont que des instruments à modeler le relief des choses réelles, l'impressioniste réduit au contraire la nature à n'être que lignes et que couleurs couchées sur un plan imaginaire. L'un s'efforce de percer la toile comme pour y faire tenir l'espace, l'autre dans sa manière d'envisager l'espace, anticipe la toile et les taches qui la couvrent. Chez l'un les instruments de l'art rendent quelque chose de la nature; l'autre rapetisse la nature à la mesure des instruments de l'art.

On peut serrer de plus près cette différence et montrer davantage combien ces doctrines sont contraires.

Un des points de la science du clair-obscur est l'art de dégrader les nuances. Il faut à l'imitation exacte des jeux de l'ombre et de la lumière, des transitions fort délicates, et que les différences du sombre au clair, selon l'expression du poète,

> Se fondent *amoureusement*
> Comme, au clair-obscur du Corrège,
> Le corps d'Antiope dormant.

Le Corrège est en effet le modèle de cette difficile imitation. Et qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'égaliser, par un mouvement tout mécanique et dépourvu, du reste, de tout mérite, la rudesse d'une exécution trop prompte; il s'agit de rendre au vrai les nuances intermédiaires, de faire rentrer, à l'imitation de sa nature, l'ombre dans la lumière, de manière qu'on ne puisse marquer sur la toile l'endroit où commence l'une et où finit l'autre. Il n'y a point de sauts dans la nature, mais partout un changement insensible, et le modelé n'est tout à fait exact que s'il est parfaitement fondu. L'*Art de la peinture* de Dufresnoy contient un vers qui peint la chose au vif:

> Clarior ante alios Corregius extitit, ampla
> *Luce superfusa, circumcoeuntibus umbris* [1].

Le « circumcoeuntibus umbris » est à retenir, pour la dégradation qu'il exprime du jour à l'ombre. Les ombres environnent la

1. *De Arte Graphica*, v. 529-530.

lumière et la *pénètrent* de manière que, comme dit de Piles, qui dans sa traduction a renchéri sur cette pensée, « étant si bien mêlées et confondues avec leurs clairs, elles sont presque imperceptibles ».

Non seulement Léonard est entré dans cette vue, et sa pratique en témoigne comme ses écrits, mais on peut dire qu'il a senti ce qu'il y a là dedans de plus délicat, bien qu'il n'ait point été le Corrège.

> Les ombres, dit-il, que tu discernes avec difficulté et *dont tu ne peux pas reconnaître les termes* [1], que tu ne prends même et ne transportes qu'avec un jugement confus dans ton œuvre, *tu ne les feras pas finies ou terminées.* Car le résultat pour ton œuvre serait ligneux [2].

Cette remarque, qu'il y a de l'insaisissable dans les modèles que la nature propose, est aussi nécessaire que profonde. Quelque soin, en effet, que prenne le peintre d'achever le modelé d'une figure, quelque chose demeure qui dépasse ses efforts. La nature a toujours plus de fondu que sa main n'en saurait donner, que son œil même n'en distingue. Et cet aveu double de prix sous la plume de Léonard, qui a porté, pour son compte, le fini du modelé jusqu'au prodige. Dans des tableaux comme la *Vierge aux rochers*, l'extrême de l'ombre et celui de la lumière ont été outrés à dessein pour se ménager entre les deux une gamme de demi-teintes plus étendue. Des dégradations à l'infini, un détail de forme presque invisible trouve place entre ces deux extrêmes, et c'est un homme capable d'en tant voir et de pousser si loin l'exécution, qui proclame l'insuffisance dernière de la science du clair-obscur. Il y a, selon lui, de certains détails subtils qui échappent à l'observation distincte et qu'on n'imite que par à peu près.

Ainsi la vérité du modelé des choses ne se laisse pas directement transcrire. Cette gamme des valeurs que la nature nous présente souffre réellement des divisions à l'infini : il est clair que le pinceau n'atteint point cet infini. Cette remarque fournit une opposition nouvelle avec les pratiques impressionistes.

L'impressionisme croit pousser l'analyse au point où le modelé des objets naturels se résout en des taches. Or des taches sont tout

1. C'est-à-dire les limites.
2. Sec comme du bois (n. de l'éd.). Même ms., fol. 14, verso.

le contraire de ce que nous avons montré quand nous avons découvert dans le modelé une dégradation à l'infini. La tache que le pinceau pose (comme ils disent) sur la toile, est homogène dans toute son étendue. Qu'elle trouve sa place tant qu'on voudra, dans une série dégradée de plusieurs taches, il reste qu'en soi elle demeure quelque chose d'entier que rien ne rompt. Elle est comme l'atome primitif, terme dernier de l'effort de l'analyse, élément des mille complications dont l'artifice imite la nature. Or nous avons vu justement que le modelé, qui est le tout des impressions de la vue, n'était point fait de tels éléments, qu'on n'y trouve point l'homogène primitif mais une subsistante diversité. Et nous voici ramenés à notre conclusion que la couleur est une abstraction puisqu'on ne la conçoit bien que sous l'idée d'une tache, c'est-à-dire, si brève qu'on la suppose, d'une étendue en soi homogène.

L'impressionisme réalise la couleur, et tourne par là le dos à la science du clair-obscur, car celui-ci marchant par degrés insensibles, ne laisse point à la couleur d'espace où elle pût s'étendre semblablement à elle-même, et où par conséquent l'on sût la définir. On veut la saisir, elle fuit, car si rapprochés que soient deux points, ils sont colorés différemment, et si petit que soit l'un, on ne saurait nommer sa couleur, par la raison que son étendue enferme vraiment un infini de couleurs. Ainsi à l'abstraction couleur, se substitue la réalité d'un modelé dont toute la définition, l'essence et la nature n'est rien que d'exprimer la forme. C'est parce que la forme est continue, que le modelé aussi est continu et va par changements insensibles.

Il est vrai que cette continuité est rompue d'une certaine manière entre les corps distincts qu'on représente dans un tableau, qu'il n'y a point, par exemple, d'union des contours extrêmes d'une figure au fond qui paraît derrière elle. On peut dire cependant que là encore la continuité se retrouve, et que la masse, sur ses contours, n'est bien représentée qu'à la condition de ne pas paraître finir, mais de tourner et de fuir en profondeur. Ce résultat ne s'obtient pas sans peine. « Extrema corporum facere, dit Pline [1], et desinentis picturæ modum includere rarum in successu artis invenitur. *Ambire enim debet se extremitas ipsa et sic desinere ut promittat alia post se ostendatque etiam quæ occultat.* » Ce que le sculpteur Falconet traduit en

1. Liv. XXXV, chap. XXXI.

ces termes : « L'extrémité doit s'entourer d'elle-même et se terminer de façon qu'elle promette autre chose après soi, et *fasse voir même ce qu'elle cache* ».

Ce texte est des plus beaux qu'il y ait dans Pline. Il fournit un argument de plus à ceux qui tiennent pour vrai le point de vue de Léonard, que la peinture est toute dans le modelé. Les contours des impressionistes sont secs et brutalement tranchés. Leurs peintures semblent une marqueterie de pièces découpées et placées côte à côte. Ils ignorent et veulent ignorer que la troisième dimension se *voit* dans la nature et qu'il faut à toute force que la peinture la rende.

Mais elle ne peut la rendre directement, et se trouve, comme nous l'avons dit, obligée de recourir à toute sorte d'artifices. Or cette ruse, ce détour ne saurait atteindre, si l'on prend les choses par ce biais, à la force de l'original. C'est à cela que songe Léonard quand il écrit :

Les peintres tombent souvent dans le désespoir lorsqu'ils imitent le naturel, en voyant leurs peintures ne pas avoir ce relief et cette vivacité qu'ont les choses vues dans le miroir, *alléguant qu'ils ont des couleurs qui dépassent de bien loin en clarté et en obscurité la qualité des lumières et ombres de la chose vue dans le miroir.*

Ici se place un texte de tout temps connu mais mal compris, et que M. Ravaisson vient de mettre dans la plus grande clarté. Il s'agit de la double image fournie par nos deux yeux quand nous envisageons le modèle, au lieu que la peinture n'en retient qu'une.

Deux yeux qui voient une chose après [1] l'autre, comme A B [2] qui voient N M [3]. M ne peut occuper [4] entièrement N, parce que la base des lignes visuelles [5] est si large qu'elle voit le second corps après le [6] premier; mais si tu fermes un œil comme S [7], le corps F occupera R [8] parce que la ligne visuelle nait en un seul point et fait sa base au premier corps, de sorte que le second, de pareille grandeur, n'est jamais vu [9].

1. Derrière.
2. Les yeux.
3. N derrière M.
4. Dérober.
5. La ligne qui joint un œil à l'autre.
6. Au delà du (n. de l'éd.).
7. Soit un œil seul, S.
8. C'est une autre figure.
9. Même ms., fol. 10, recto.

Ainsi l'œil droit aperçoit le second corps à côté et à droite du premier, l'œil gauche l'aperçoit à gauche, le milieu du visage faisant face à l'objet; au lieu qu'à l'œil unique d'un cyclope, le premier corps déroberait le second. La peinture, qui n'a qu'une seule image, est réduite à le cacher de même. L'effet est pareil pour la figure d'un corps aperçu seul : les contours pour l'œil droit prennent place un peu plus avant sur la droite, pour l'œil gauche un peu plus avant sur la gauche, et nous voyons ces deux images ensemble. Le stéréoscope n'est inventé que pour fournir ces deux images, et chacun sait que cet instrument donne l'illusion, mieux qu'une peinture, du relief et de la profondeur.

***

Ces réflexions ont de quoi convaincre de plus en plus d'absurdité ceux qui disent, croyant exprimer le dernier effort de la peinture : Fais ce que tu vois, comme tu le vois. Ce que je vois n'est pas faisable, la toile n'en peut donner qu'une *interprétation*. Et ceci nous mène naturellement, à la suite de Léonard, à une question fort agitée dans ces dernières années, celle de la méthode d'enseignement du dessin [1].

Si l'art est interprétation, il est bien clair qu'il faut, avant de le pratiquer, apprendre de quelle sorte il interprète. Un ignorant placé devant la nature, n'y saisissant en somme que des formes solides, ne sait comment, à l'aide d'une figure plane, en donner l'équivalence : il voudrait transporter le solide dans la surface. Une marque naïve s'en rencontre chez les enfants qui, pour imiter le visage humain, y mettent à la fois tout ce qu'ils y voient, le nez de profil et les deux yeux de face. C'est leur manière à eux d'obtenir, selon la forte expression de Pline, que les contours « fassent voir même ce qu'ils cachent ». Il faut enseigner à cet enfant l'art de réunir des choses qui s'excluent.

Le long progrès des arts en a peu à peu découvert et fourni les moyens. Les ouvrages des maîtres sont des exemples de cette interprétation difficile. Rien donc ne vaut, pour enseigner l'enfant, le commerce de ces peintures. Les jeunes gens autrefois passaient

1. Voir à ce sujet le *Rapport* de M. Félix Ravaisson *sur l'enseignement du dessin* (1832) et le *Dictionnaire pédagogique* au mot *Dessin*.

leurs premières années d'apprentissage à copier des estampes sous l'œil du maître. Ils se fournissaient, dans ce commerce, de principes dont ils voyaient ensuite l'application dans la nature. Ils apprenaient proprement à voir. C'est une erreur de croire qu'on sait cela de nature. Recevoir l'impression n'est rien, il faut en prendre une conscience distincte. Voir, si l'on veut, est naturel, mais c'est *remarquer* qu'il faut. Combien, dans un autre domaine, d'observations on manque à faire sur le monde, faute d'être averti d'y prendre garde! Les moralistes, La Bruyère et Molière, ont fait faire plus de réflexions peut-être sur les hommes et sur l'existence, que l'expérience d'une vie agitée et de conjonctures extraordinaires. Je ne sais qui a dit que « l'on parle toujours du grand livre du monde, mais qu'il faut en avoir lu d'autres pour profiter de celui-là ». Ingres disait à ses élèves qu'il fallait « éclairer la nature du flambeau de l'antique ». En mettant à la place de *l'antique*, les œuvres des maîtres quels qu'ils soient, on concevra la vérité de ce point de vue.

Rousseau, qui ne s'entendait point du tout à la peinture, enseigne le dessin à son Emile par la simple pratique de la nature. C'est ainsi que l'homme des cavernes apprenait à graver des figures sur une corne d'aurochs. L'élève s'essaie au paysage, et finit par y réussir; c'est du moins Rousseau qui nous le promet. Le *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert nous présente un tableau plus exact de ces aveugles tâtonnements : « Pécuchet voulait à la fois reproduire ce qui se trouvait sous ses pieds, l'extrême horizon et les nuages. Mais les lointains dominaient toujours les premiers plans; la rivière dégringolait du ciel, le berger marchait sur le troupeau, un chien endormi avait l'air de courir. »

Mille gens ont pu connaître, au néant de ces résultats, l'erreur de la doctrine, mais non pas si bien qu'on en soit tout à fait revenu. On a voulu croire simplement que la complication de l'objet était seule cause de ces échecs, et qu'en réduisant la bosse à des formes simples on triompherait de cette difficulté. Les maîtres autrefois faisaient copier des nez, des bouches et d'autres figures naturelles, d'après des estampes. On propose aujourd'hui à l'imitation de l'élève des solides de forme géométrique, cubes, cônes et sphères. Ainsi, dit-on, on évite de placer entre le tempérament de l'enfant et la nature une interprétation étrangère.

Sans relever le ridicule qu'il y a à parler du tempérament d'un enfant qui ignore tant de choses, il est certain que cet enseignement,

prétendu naturel, l'est fort peu. Où a-t-on jamais vu qu'il y ait des cônes, des sphères et des cubes dans la nature? Les anciens divisaient la difficulté, faisaient copier un œil avant de proposer les deux yeux et chacune des parties du visage avant d'en assembler le tout. Mais les figures géométriques ne sont pas les éléments des choses et des arêtes vives sont justement ce qui s'écarte le plus du modèle tel qu'on le rencontre dans la nature. Ce n'est pas en dessinant des cubes que l'on apprendra jamais à imiter le visage humain, et c'est un nouveau désarroi quand, des effets simples que font ombre et lumière sur la surface d'un solide régulier, l'élève passe aux infinies complications des formes naturelles.

Cette imitation est un art infiniment subtil qui ne s'enseigne point par étapes régulières, par un assemblage méthodique d'éléments successivement acquis. Il ne faut pas concevoir le peintre comme un voyageur sur une route, qui fait un pas après un autre et voit se dérouler devant lui, dans la lumière, le long ruban du chemin qui le conduit à son terme. C'est un chasseur dans un fourré, dont tous les sens sont en éveil. Son pied cherche, son œil guette, il dresse l'oreille au moindre bruit ; son art est de ne rien omettre, de bander partout son attention. Il s'est fait, pour l'affût, des principes délicats et distingue dans la voix de son chien des nuances que le premier venu n'entendrait point. Il juge à quelques mètres la distance du gibier, saisit le moment de tirer, et l'abat avec une précision mathématique. Ce n'est pas assez de faire attention, il faut que l'esprit soit averti. Rien ne sert de voir, il faut savoir. Telle l'exactitude du peintre à donner l'illusion des corps. Il faut en commençant l'expérience des maîtres, faute de quoi l'art recommence toujours.

Le peintre, dit notre auteur, doit habituer sa main en dessinant des dessins de tous maîtres, et ladite habitude prise, il doit, avec le jugement de son précepteur, s'habituer ensuite à dessiner de bonnes choses de relief [1].

C'est une vue très solide de Léonard et conséquente à ces doctrines, qu'il faut que la science précède l'expérience.

Si tu veux avoir à retenir par cœur un visage, apprends d'abord par cœur beaucoup de têtes, yeux, nez, bouches, mentons, gorges, cous et épaules [2].

1. Même ms., fol. 10, recto.
2. Même ms., fol. 26, verso.

Il se faut avertir de ce qui se rencontre pour le remarquer au passage. De penser que cet avertissement gâte la naïveté de l'impression, cela n'est vrai que si l'on appelle naïveté la confusion et l'insuffisance.

Le préjugé de demeurer soi-même et de n'imiter rien, n'est pas seulement faux mais impraticable. Remarquons, par exemple, que les impressionistes, qui ne parlent que de sincérité, ont cédé comme les autres à la nécessité. Seulement, ne voulant être disciples de personne, ils se sont copiés les uns les autres. « Pourquoi, dit M. Stevens (le fameux peintre belge), ceux qui s'imaginent avoir inventé l'impressionisme ont-ils presque tous devant la nature la même impression? Il me semble que cela devrait être le contraire. » « Qui s'imaginent avoir inventé » est très juste. On peut dire que le vrai impressionisme est de s'efforcer de rendre la nature comme elle est, non pas dans l'abstraction du trait ni de la tache. La photographie, quoiqu'elle soit grossière, ne présente ni traits ni taches. C'est l'impressionisme de Léonard.

Il y a dans le dernier manuscrit un texte qui me parait fort important :

Toute forme corporelle, quant à l'office de l'œil, se divise en trois parties, c'est-à-dire *corps*, figure et couleur [1].

Cette division n'est pas trop commune. On pense d'ordinaire avoir tout dit quand on a dit figure et couleur. C'est une question de savoir ce que Léonard veut faire entendre par corps, *corpo* : une chose qui vient en tiers dans l'impression de la vue et ne se résout, pour elle, ni dans la figure, ni dans la couleur.

Je pense que corps veut dire l'espèce des choses, la nature, la qualité de la matière. Si l'on dit que cela rentre dans la couleur, je réponds qu'on tombe dans le préjugé impressioniste et qu'une pièce de satin de même couleur qu'une de velours ne s'assortit point à celle-ci ; bien plus, qu'on ne saurait trouver de couleur telle qu'en y teignant le satin, on l'assortit au velours. L'on n'imite pas ainsi une matière par une autre. Ainsi la pâte employée par les peintres ne saurait reproduire, sans détour et par l'effet d'un simple assortiment, l'aspect des corps représentés. Il faut pour cela recourir à des fictions savantes, à des artifices éprouvés.

1. Même ms., fol. 12, verso.

Les impressionistes professent qu'on ne peint point un chaudron d'une autre manière que l'on peint un visage, qu'il ne s'agit, dans un cas comme dans l'autre, que de trouver des couleurs pareilles. Le morceau suivant pris de l'ancienne critique fera sentir leur illusion :

Les couleurs locales du Titien, dit de Piles [1], sont recherchées avec fidélité, et toujours placées de manière à faire valoir un objet par la comparaison d'un autre, en sorte qu'il supplée autant qu'il est possible par la force de son art à la faiblesse des couleurs *qui d'elles-mêmes ne peuvent atteindre à tous les effets de la nature.* La vérité qui se trouve dans ces mêmes couleurs locales est si grande qu'elles ne laissent aucune idée des couleurs qui sont sur la palette, et qu'il semble qu'on ne saurait dire que les carnations du Titien, par exemple, soient faites avec telles et telles couleurs, mais plutôt que ce sont de véritables chairs, et que ses draperies sont de véritables étoffes. *Ainsi chaque chose y conserve son caractère sans qu'aucune des couleurs qui en font la composition s'y fasse distinguer.*

Voilà précisément le contraire de l'échantillonnage impressioniste.

Le peintre sait la couleur toute seule impuissante à donner le caractère aux objets. Une statue coloriée ne représente point un homme. Léonard revient un peu plus loin sur cette irréductible division.

Les corps emplissent l'air de leurs ressemblances portant avec elles l'essence (ce mot est barré dans le manuscrit), la qualité du corps, la couleur et la figure de leur cause [2].

Pour représenter ainsi le corps, le peintre recourt à de certains contrastes, à mille adresses d'exécution.

Il y a, dit encore de Piles [3], dans les ouvrages du Titien des touches fort spirituelles et conformes au caractère des objets.

C'était le sens de ce mot *spirituel* dont on a perdu l'intelligence. Une touche spirituelle donnait de l'esprit à la couleur, de sorte qu'il s'y mêlait quelque chose de la qualité de l'objet représenté. C'était comme une âme qu'on y soufflait. On disait en ce temps-là des ouvrages qui manquaient d'esprit, qu'ils « sentaient

1. *Abrégé de la vie des peintres*, Réflexions sur les ouvrages du Titien.
2. Les corps.
3. *Ibid.*

la palette », c'est-à-dire qu'ils paraissaient être un échantillonnage de tons.

*
* *

Ainsi envisagée par plusieurs faces, on peut espérer que la pensée du grand auteur de la *Joconde* a pu se peindre au lecteur d'une façon précise. Mais nous serions incomplets si nous oubliions de mentionner un point qui fait moins d'honneur à Léonard. L'insuffisance des notions de ce temps-là, sur le sujet du clair-obscur, s'y montre, encore que toute la doctrine du maître contredise cette erreur du temps. Mais quoi? Ainsi que nous l'avons dit, le Corrège n'avait point paru, et l'esprit de Léonard n'alla pas jusqu'à se rectifier là-dessus. Je veux parler de la règle qu'il donne d'opposer, sur le fond du tableau, des clairs aux ombres des figures, et des ombres à leurs lumières. Ses instructions sont formelles en cela.

Fais que tu t'ingénies à arranger les corps sur leurs champs, de façon que celle des parties de ces corps qui est obscure se termine en champ clair, et que la partie du corps éclairé se termine en champ sombre [1].

A mainte reprise, il a rebattu cette idée ; et il paraît que ses principes sont bien établis sur ce point. C'était en effet la pratique du temps. L'on peut examiner en détail, par exemple, les célèbres cartons de Raphaël que le Musée de Kensington conserve. On n'y trouve point d'exception à cette règle : partout les clairs du champ viennent détacher les contours sombres des objets, partout des fonds noirs derrière des clairs. C'est ici le cas d'affirmer que l'art de peindre a fait des progrès depuis lors. Reynolds, en plusieurs endroits, a traité excellemment ce point et reproché nommément à Léonard d'en avoir fait un principe de l'art. Une telle pratique, à son avis, ne peut être bonne que pour les commençants; le génie de l'imitation sait et doit s'affranchir de cette nécessité.

Une des premières leçons, dit-il, que chaque maître donnera, je pense, à son jeune élève concernant la méthode, par exemple, de disposer les jours et les ombres, est celle que Léonard de Vinci a prescrite : savoir d'opposer un fond clair aux côtés ombrés de sa figure et un fond sombre

1. Même ms., fol. 21, v r .

au côté éclairé. Si Léonard de Vinci eût vécu assez longtemps pour voir l'effet brillant et extraordinaire qu'on a obtenu depuis par une méthode exactement contraire en joignant la lumière à la lumière et l'ombre à l'ombre, il l'aurait sans doute admiré [1].

La pratique des peintres qui ont suivi le Corrège est telle en effet. Ils ont placé l'ombre du fond contre l'ombre de la figure et le jour de façon pareille. « Il faut, dit encore Reynolds [2], qu'il y ait de l'union entre le fond et la figure, de manière à ne pas faire l'effet d'une marqueterie. »

Cette expression est des plus justes. Il est hors de notre sujet d'entrer dans le détail de l'art d'unir les figures à leur fond, mais il faut remarquer que cette manière naïve de détacher les objets l'un de l'autre s'accorde à la manière de ceux qui peignent par taches plutôt qu'aux doctrines générales de Léonard. « Cette règle, dit-il ailleurs en s'adressant au peintre, aidera grandement à donner du relief à tes figures [3]. » Oui, mais ce relief n'est plus le même que celui dont il parle sans cesse et qui est tout dans le modelé. Le relief que procurent ces règles, n'est que l'effet de parties qui s'opposent et se détachent l'une de l'autre. Si la figure des choses demeurait plate, on n'aurait point d'autre ressource pour les écarter l'une de l'autre que ces violences d'opposition, mais s'il est vrai que le peintre sait l'art de les modeler, de les faire fuir en profondeur, il arrivera qu'elles se détachent du fond par le seul effet de leur solidité. Le fait de faire sentir la troisième dimension dispense de faire trancher comme des taches les couleurs voisines l'une sur l'autre. Cette manière de relief n'est à l'usage que des gens qui ne savent pas le modelé. Bien plus, on peut la dire nuisible à qui cherche, ce que veut Léonard, l'effet de profondeur et de solidité. Car elle donne de la sécheresse aux contours et les empêche de tourner comme il faut.

On ne peut donc guère contester que ce grand peintre et non moins grand juge des choses de l'art, se soit, en cet endroit, fâcheusement trompé. Aussi bien est-ce, à notre avis, le seul reproche qu'on lui puisse faire. Petit défaut qui n'entame point la doctrine

1. Huitième discours.
2. *Remarques sur l'Art de la Peinture de Dufresnoy*, v. 378; 317 de la traduction anglaise.
3. Même ms., fol. 31, verso.

générale et ne saurait rendre sa pensée douteuse. La pratique des *clairobscuristes*, différente en cela de celle de Léonard, n'en est pas moins d'accord avec l'ensemble de ses maximes. Ils n'ont fait, en somme, que les agrandir et qu'étendre au tout d'un tableau ce qui chez lui se restreint à une figure, que tirer les règles du clair-obscur de ces grands principes du modelé que Léonard mit en lumière.

L. DIMIER.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MORALE

DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

MM. de HARTMANN, WUNDT et PAULSEN

(*Suite et fin* [1].)

III

A. M. de Hartmann postulait le sentiment de l'obligation morale : envisager ce sentiment comme un phénomène historique, susceptible d'être soumis à une analyse psychologique et scientifique, telle devait être l'originalité de MM. Wundt et Paulsen. Tous deux s'accordent à considérer les lois morales comme des lois de la nature que l'homme peut reconnaître et observer indépendamment de toute conception métaphysique [2]; tous deux voient dans la conscience sociale un moment d'un devenir historique dont les débuts lointains ont été très humbles et très lents, et dans la conscience morale individuelle une détermination, une concrétion de la conscience sociale; tous deux protestent qu'on s'en est trop longtemps tenu, dans l'étude des notions morales, à la réflexion, à la psychologie individuelle et mettent au service de l'éthique la linguistique, l'anthropologie, la psychologie sociale, l'histoire générale et l'histoire des idées. M. Wundt surtout, dans les prolégomènes historiques et critiques qui remplissent une bonne moitié de

1. Voir le n° de la *Revue de métaphysique* de mars 1895.
2. Wundt, préface, p. 1. Paulsen, p. 343. — Nous citerons toujours la deuxième édition de l'Ethique de M. Wundt.

son Éthique, a tiré un merveilleux parti de son érudition universelle et de sa puissante faculté de synthèse. Plus d'une fois, M. Paulsen s'est manifestement inspiré des indications de son devancier et c'est surtout auprès du premier que nous chercherons ici à nous instruire.

L'étude comparée des langues primitives, c'est-à-dire du plus ancien document psychologique qui nous soit resté des premiers âges historiques, fournit à M. Wundt quelques indices déjà précis. Il remarque que les termes *bon* et *mauvais*, qui ne manquent dans aucune langue, désignent chez les peuples des qualités spéciales très différentes de l'individu, la sincérité ou le mensonge en sanscrit, la bravoure ou la lâcheté chez les Grecs, la convenance ou l'inconvenance chez les Germains. De plus ces termes se présentent toujours sous forme d'épithètes appliquées à une personne, jamais sous forme de notion abstraite. Enfin ils sont toujours l'expression d'un sentiment personnel de l'individu en présence d'un autre individu qu'il admire, qu'il envie, qu'il craint ou qu'il hait. Mais que l'on compare cette acception primitive avec celle que reçoivent les mêmes termes dans la même société après un travail de transformation séculaire, et l'on constatera une double évolution : d'une part l'épithète de personne devient d'abord une épithète de chose, puis un substantif, c'est-à-dire une idée abstraite. Elle manifeste moins un mode personnel de sentir qu'une manière collective de penser. D'autre part les termes de bien ou de mal, au lieu de désigner une qualité extérieure de l'individu, tendent à exprimer une disposition interne permanente. La notion morale devient plus intime, plus profonde. D'objective elle devient subjective.

Même conclusion à tirer de l'étude des religions et des mythes. Non pas qu'il suffise de considérer les religions primitives comme l'expression des besoins moraux de l'homme ni les mythes comme la forme nécessairement imagée de toute religion primitive. La mythologie est riche d'une foule de conceptions qui ne sont point proprement religieuses, — tels les mythes relatifs à la création du monde —, et les religions sont pour la plupart entachées d'éléments immoraux. La morale est impliquée dans la religion comme celle-ci l'est dans le mythe, ce dernier contenant en outre une métaphysique, une cosmogonie, etc. Il importe donc de préciser le terme de religion. Sont religieux, d'après M. Wundt, tous les sentiments et représentations qui se rapportent à une existence idéale répondant parfaitement aux

désirs et aux exigences de la sensibilité humaine. On peut ainsi réduire à deux les éléments vraiment religieux du mythe : croyance à des Dieux meilleurs que l'homme, croyance à un monde meilleur régi par ces Dieux. Quels germes de moralité contiennent ces deux éléments?

Dans la croyance aux Dieux des peuples primitifs se manifeste une même tendance à personnifier une vertu morale; si le Dieu est un ancêtre, on oublie ses vices pour honorer ses vertus; est-il d'essence supra-humaine, on peut bien lui prêter mille vices dégradants, il n'en demeure pas moins un type moral, et c'est ce type qu'on vénère en lui. Quant au culte des héros, il repose déjà sur une plus haute conception morale, car c'est en raison même de ses vertus que le héros, Hercule ou Siegfried, s'élève au-dessus de la condition humaine. Un progrès définitif est réalisé par les religions proprement éthiques; celles-ci reposent exclusivement sur une préoccupation morale, l'élément mystique vient postérieurement se grouper autour de l'idée morale pour la fixer. Il est remarquable qu'au contraire des religions naturelles qui naissent spontanément des idées et des passions d'un peuple entier, les religions éthiques sont l'œuvre de hautes personnalités morales qui ont donné une expression claire et intense à des conceptions obscurément entrevues par leur entourage.

Du moment où les Dieux étaient considérés comme des types moraux, soucieux de voir respecter et pratiquer les vertus qu'ils représentent, l'idée d'une compensation réclamée par eux aux coupables devait promptement se faire jour. C'est d'abord dès cette terre que le châtiment atteint le coupable ou ses descendants. Puis la croyance à la survivance de l'âme, qui n'avait été au début qu'un essai d'explication du sommeil et de la mort, se combine avec l'idée de compensation et revêt ainsi un caractère moral : après sa mort, le criminel retombe directement sous le pouvoir des Dieux vengeurs qui rétablissent dans un monde transcendant le désordre produit dans le monde sensible par la violation de la loi. Dès lors, la religion, surtout si elle a subi l'influence d'une doctrine philosophique de l'immortalité (philosophie védique dans l'Inde, platonisme en Grèce), invitera le croyant à renoncer d'intention aux fins humaines prochaines pour n'envisager que les conséquences transcendantes de son acte. A l'appréciation de la conduite pour les résultats matériels immédiats succède une estimation des mobiles internes de l'activité :

ici encore s'opère un passage de l'objectif au subjectif. Sans doute cette idée d'une sanction future semble altérer le concept pur de moralité. Mais il faut songer qu'une conscience primitive ne se détermine point à l'action en vertu de fins morales proprement dites; l'homme n'apprécie d'abord la valeur morale de ses actes que par le bénéfice que ceux-ci lui assurent. A l'origine, ce n'est point le motif moral qui détermine la fin morale; mais c'est la fin qui, réalisée d'abord par des mobiles amoraux, détermine par réflexion des motifs moraux [1].

Ainsi, à mesure que nous remontons dans le passé, nous trouvons le sentiment moral plus étroitement lié aux manifestations du sentiment religieux. En faut-il conclure que la morale soit née de la religion ou la religion de la morale? En fait, il y a eu entre les deux éléments action réciproque intime, jusqu'au jour où la réflexion philosophique a constitué la morale en discipline indépendante de toute religion.

A côté, ou plutôt au sein même de la religion, M. Wundt signale un facteur de moralité, auquel il attache une importance toute spéciale et qu'il met très heureusement en lumière, la coutume. Il réfute avec force [2] la théorie célèbre de Jhering d'après laquelle la coutume ne serait qu'un élargissement, une généralisation de l'usage, tandis que l'usage lui-même serait né par imitation de certaines habitudes individuelles : théorie d'une séduisante simplicité mais qui va à l'encontre des faits dans un ordre de recherches où l'histoire seule doit décider. La coutume ne remonte pas plus à un premier initiateur que la propriété ne remonte au premier propriétaire. Il ne saurait être question ici d'inventions isolées; dans la formation de toute coutume, comme dans celle du langage, il y a échange continu et par suite collectivité constante. C'est une construction commune indécomposable. Aussi apparaît-elle dès la plus lointaine antiquité, en même temps que la religion dont elle est toujours, à l'origine, une forme cultuaire.

On devine l'intérêt qui s'attache à l'étude de la coutume. D'abord, la coutume est l'un des caractères qui permettent de distinguer nettement les races humaines les plus attardées des espèces animales les mieux douées, les plus riches en instincts compliqués. Chez l'homme, la coutume se présente toujours comme une tradition

1. Wundt, p. 96.
2. P. 128-135.

consciente; elle est le lien qui rattache une société donnée aux générations disparues; elle est essentiellement un fait historique. Elle est par là même un fait collectif, la manifestation la plus précise de ce qu'on peut appeler la conscience générale d'un groupe humain. Tenace et souvent impérieuse, elle laisse cependant la volonté individuelle libre de la discuter et de la violer, tandis que l'instinct animal ne se discute point. Il est toutefois un trait de ressemblance capital entre l'instinct et la coutume : tous deux, dans les consciences individuelles, sont inconscients de leurs fins réelles. Il en résulte que des formes coutumières persistantes ont pu être successivement appliquées à des fins très différentes. Nous voyons tout d'abord la coutume se détacher de la religion. Ainsi les banquets funèbres, dont la coutume a persisté dans certaines régions, ont été d'abord un sacrifice offert aux Dieux; ç'a été ensuite un banquet fraternel où l'on s'imaginait manger une dernière fois avec le défunt; on n'y voit plus aujourd'hui qu'une simple politesse rendue aux personnes qui ont bien voulu assister aux funérailles. M. Wundt cite quelques autres exemples fort curieux de cette transformation [1]. Le même processus de différenciation a détaché plus tard de la coutume proprement dite les règles du droit; certaines coutumes indispensables au maintien de l'organisation sociale se fixèrent en formules rigides et revêtirent un caractère obligatoire, contraignant. De ce côté, aucun facteur moral à attendre : la loi réclame l'obéissance matérielle et se passe de bonnes intentions. La coutume, en revanche, en devint plus riche en germes moraux; car l'observation, soustraite aux règles juridiques, en fut laissée aux dispositions internes de l'individu, à sa sensibilité et à sa réflexion. C'est alors qu'il eut à compter avec la considération, l'estime ou l'étonnement des membres de son groupe social : facteurs particulièrement puissants, ajoutons-le, en des temps où l'individualisme n'était pas né et où l'homme ne concevait d'autre idéal que le type social de sa race ou de sa tribu.

Qu'on ne s'imagine point d'ailleurs que M. Wundt croie trouver dans la religion et dans la coutume les conditions suffisantes de l'apparition de la moralité. Il serait absurde de faire dériver la morale tout entière et son contenu universellement valable de conditions historiques fort différentes selon les époques et les latitudes : formes religieuses et formes coutumières supposent au contraire ces mêmes

1. P. 114-124.

dispositions psychologiques de l'homme qui serviront plus tard d'assise à la morale et qu'on peut à ce titre désigner du terme général d'instincts moraux. Seulement la religion et la coutume sont les premières pousses qui ont jailli du tronc commun et préparé l'éclosion de la moralité. M. Wundt réduit ces facteurs psychologiques primitifs aux deux sentiments du respect et de la sympathie (*Ehrfurchts-und Neigungs-gefühl*). Sur le premier repose la vie religieuse, sur le second la vie sociale de l'homme. Tous deux entrent d'ailleurs dans les combinaisons les plus diverses et réagissent l'un sur l'autre. C'est ainsi que l'idée d'humanité, la plus haute des idées de la vie sociale, est d'origine religieuse.

Pour confirmer cette théorie générale, M. Wundt étudie très longuement les principales coutumes. Il les ramène à quatre chefs principaux : coutumes individuelles (nourritures, habitations, etc.), rapports généraux des hommes entre eux (jeu, salut, etc.), coutumes sociales, relations de famille, de race) et coutumes simplement humaines (amitié, hospitalité, bienfaisance). Il ne consacre pas moins de cent pages à ces analyses minutieuses dont il nous est impossible de résumer le détail. Dans tous les ordres de coutumes, il trouve plus ou moins accusé le même processus de différenciation, la même évolution, si l'on peut dire, des éléments moraux impliqués dans les formes primitives de la vie humaine. Il arrive ainsi à poser cette loi de l'hétérogénéité des fins que nul mieux que lui n'a mise en lumière, à savoir que dans l'étendue totale des actions humaines libres, les effets des actes volontaires dépassent plus ou moins les motifs originels de la volonté et que par là apparaissent de nouveaux motifs d'action qui à leur tour produisent des effets nouveaux [1]. Telle action autrefois imposée par la contrainte religieuse devient coutume sociale facultative, puis habitude individuelle libre réglée par l'égoïsme et plus tard, peut-être, acte désintéressé et hautement moral. Il est rare que l'effet de l'action libre coïncide exactement avec la représentation de la fin contenue dans le motif. De là la richesse croissante des idées morales de l'humanité. On pourrait dire encore sous une autre forme que les faits moraux sont antérieurs aux lois morales. La religion, la coutume et en général la vie collective sous ses formes multiples ont longtemps enveloppé l'individu et déterminé sa conduite avant

1. P. 268.

qu'aucun motif moral ait apparu dans la conscience. Le contenu de la moralité est déjà dans la coutume et dans la religion, mais la fin consciente, l'intention, la *forme morale* ne s'ajoutent à cette matière que tardivement, à mesure que s'éveille la réflexion dans la conscience soulagée de l'oppression des croyances toutes faites et des traditions trop pesantes. Aussi bien n'est-il pas à présumer que ce progrès soit arrivé à son terme dernier. L'histoire du passé nous défend de poser des limites à ce qui arrivera. « La réalité, dit « M. Wundt, est toujours plus riche que la théorie.... Le particulier « doit être considéré *sub specie æternitatis*. Seulement nous ne devons « pas entendre, comme le philosophe qui a créé cette expression, « l'infini comme quelque chose de *donné* que nos concepts peuvent « immédiatement saisir, mais nous devons le considérer comme un « devenir, comme un problème sans fin (*unendliche Aufgabe*) dont « nous connaissons les parties à mesure que nous les résolvons [1]. »

B. Ces préliminaires établis, il s'agit maintenant, avec nos auteurs, de considérer ce devenir au point où nous le voyons arrivé aujourd'hui. Depuis des siècles, la moralité est un fait suffisamment dégagé des éléments dont elle a été autrefois solidaire, pour qu'il soit permis de l'étudier en elle-même après avoir établi ses antécédents. Il existe désormais une conscience morale : qu'est-elle au juste?

Tout d'abord, que ce terme même de conscience morale ne soit point pour nous une occasion de sophismes. Ne prétendons point l'étudier à part comme un pouvoir spécial qui se laisserait isoler des autres phénomènes de la vie interne. Le terme de conscience morale n'est qu'une abstraction commode pour désigner un groupe constant de dispositions de la conscience psychologique dans son application aux questions pratiques. De même, le terme de conscience psychologique ne désigne autre chose que la vie interne, et la vie interne n'est rien indépendamment des phénomènes qui la composent. De même, encore, si nous envisageons les phénomènes psychologiques dans leurs relations réciproques, nous constatons qu'entre eux les limites sont tout abstraites et ne correspondent à aucune division réelle. C'est ainsi que le sentiment et la volonté ne sont que des aspects différents, mais réductibles entre eux, d'un même pouvoir actif. Tout sentiment suppose un vouloir et réciproquement. Nous parlons de désir et d'effort quand le passage de la volonté à l'acte

1. P. 267.

est entravé par quelque obstacle interne, par quelque tendance inverse : la volonté devient désir en présence de l'obstacle; l'obstacle disparu, le désir devient volonté et l'acte s'accomplit. A un sentiment donné sont toujours liées l'idée d'une direction et une activité prête à s'engager dans cette direction. Cette observation est capitale; car elle seule nous permet de comprendre que la volonté n'est pas une faculté transitoire de la conscience, mais qu'elle en est une qualité intégrante. Le développement de la conscience est un développement de la volonté. Aussi l'acte volontaire n'est-il pas le produit simple d'une faculté spéciale, mais le résultat complexe de l'activité consciente tout entière. Mille tendances, mille commencements d'actes se côtoient et s'entrecroisent dans la conscience, et l'acte est le résultat complexe du concours d'un certain nombre de ces processus élémentaires. On peut appeler motifs immédiats ces conditions prochaines de l'acte volontaire, ce sont comme des *anticipations* de la qualité et de la direction de l'acte [1]. Tous les autres états internes, perceptions, images, excitations qui n'arrivent pas à se réaliser, n'agiront sur le vouloir qu'à la condition de devenir des motifs sentimentaux. Et cette théorie n'est pas seulement vraie des violentes impulsions de la vie sensible : l'activité intellectuelle elle-même exige une violente tension intérieure, une résistance à l'envahissement des impressions qui sollicitent l'attention d'un autre côté.

Est-ce à dire que l'acte volontaire ait dans une disposition sentimentale sa condition intégrante? L'élément sentimental, qui fixe la qualité et la direction de l'acte, est toujours lié à une représentation qui est comme la matière de l'activité. Mais ce n'est point en vertu de sa valeur logique, si l'on peut dire, de sa clarté et de sa distinction qu'une représentation l'emporte sur d'autres; c'est par sa valeur sentimentale qu'elle devient motif efficace d'action.

Que devient, dans ces conditions, la liberté de la volonté? Ici encore MM. Paulsen et Wundt sont d'accord pour affirmer nettement l'autonomie de la volonté, et tous deux bien moins en cherchant des preuves directes de la liberté, preuves vraisemblablement impossibles, qu'en démontrant l'hétérogénéité des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiques et l'impossibilité d'appliquer aux premiers les lois valables des seconds. Telle est bien, à notre avis,

1. Wundt, p. 437.

la seule méthode qui permettra de résoudre le vieux problème de la liberté, ou tout au moins de le poser sans équivoque possible sous son véritable aspect. La liberté, pour un être intelligent, est la faculté de se déterminer dans ses actes par un choix réfléchi entre différents motifs. Or, par choix réfléchi, il ne faut nullement entendre absence de causes; seulement les causes de l'acte libre sont purement psychologiques et, à ce titre, échappent à la loi de la causalité mécanique. En effet la loi de causalité, avec les principes qui s'y rattachent (principe de la conservation de la force, de l'équivalence de la cause et de l'effet), s'entend très clairement quand on l'applique aux phénomènes physiques; ou plutôt cette loi a été posée par l'entendement comme un postulat nécessaire pour rendre intelligible la liaison des phénomènes avec le caractère de permanence de cette liaison; elle s'entend d'un univers matériel que les besoins de notre entendement nous forcent à concevoir comme un tout, comme un système *fermé*. Il y aurait donc contradiction à admettre qu'un échange d'action et de réaction pût avoir lieu entre ce système et des phénomènes hétérogènes que l'entendement n'y a point compris. Admettre un pareil échange, c'est accorder à la matière, substrat hypothétique de nos représentations sensibles créé par la pensée, une sorte d'existence indépendante qui lui permette d'agir sur cette même pensée.

Aussi bien, cette idée de matière, support de l'idée de causalité, perd-elle toute espèce de sens dès qu'on l'applique aux phénomènes de la vie interne. Sans doute, tout phénomène psychique est déterminé par un antécédent de même nature. Mais la loi d'équivalence est ici dépourvue de signification : l'effet n'est plus contenu dans la cause, parfois il la déborde à l'infini. Une œuvre d'art n'est pas contenue dans les antécédents psychiques dont elle provient. Et si l'on veut parler encore ici de force et d'énergie, c'est à la condition de voir dans le processus psychique une énergie spirituelle croissante : de plus cette causalité ne nous est point révélée, comme la causalité externe, par une loi générale de l'entendement; elle est immédiatement connue par la pensée dont elle est la loi de développement comme un pouvoir créateur continu d'idées, de sentiments, et par suite de fins et de motifs nouveaux.

De ces considérations résulte une conséquence importante pour la morale : tandis que le phénomène physique est tout entier contenu dans son antécédent et s'explique par lui, le phénomène psycholo-

gique peut être considéré comme le résultat d'antécédents successifs multiples dont l'efficacité ne s'est point épuisée à mesure qu'ils se traduisaient dans leurs conséquents respectifs. Un motif qui a servi à la réalisation d'une fin n'en devient pas une source moins vive d'action, sa fécondité est indéfinie. Il est ainsi permis de remonter très loin dans le passé à la recherche des causes d'un acte volontaire. Les actes intellectuels se prêtent mieux que tous autres à cette régression, tandis que les actes instinctifs, dans lesquels l'élément physiologique domine, ne permettent guère de remonter au delà de leurs sources les plus prochaines.

Si l'on donne le nom de caractère à la résultante de toutes ces causes spirituelles passées qui n'ont point cessé d'être en acte, on pourra dire que l'acte libre est celui qui est produit par la causalité du caractère : acte vraiment libre en effet parce qu'il est l'expression de notre être le plus intime, de notre personnalité telle qu'elle s'est façonnée à travers le devenir de la vie intérieure.

C. Nous n'avons encore déterminé que la forme psychologique de la conscience morale. Quel en est maintenant le contenu? De quels ressorts d'action l'agent moral dispose-t-il? Les philosophes de l'école intuitioniste ramènent volontiers aux trois concepts de devoir, de bien et de vertu les idées comprises dans l'idée générale de moralité; et bien des philosophes, qui trouvaient cependant hors des données immédiates de la conscience l'origine de la moralité, n'ont cru devoir renoncer ni aux concepts ni aux termes usuels. D'autres ont gardé les mots et sacrifié les idées. M. Paulsen est de ces derniers et peut-être doit-on regretter cette concession à l'usage qui introduit dans son ouvrage une certaine ambiguïté. Il constate que la loi morale se présente en fait avec un caractère impératif [1], mais il conteste que ce caractère soit subordonné à celui d'universalité. Ni en fait, ni en droit, il n'existe de loi morale universelle; à des conditions de vie différente correspondent des formes diverses d'obligation. Il n'existe une morale universelle qu'en tant qu'il existe entre tous les êtres humains certaines ressemblances constitutives, de même qu'on peut démêler quelques règles d'hygiène universelle dans la diversité des prescriptions médicales [2]. Mais cette généralité n'est nullement l'expression d'une nécessité. Aussi avons-nous vu déjà que M. Paulsen se pose en adversaire très déterminé de l'intuitio-

1. Paulsen, p. 258.
2. P. 11 et suiv.

nisme moral. En quelques pages excellentes que nous aimerions à citer [1], il montre combien est démentie par la réalité l'idée que la conscience — même celle des meilleurs et des plus éclairés — juge infailliblement du devoir, combien de fois la difficulté de bien agir réside moins dans la résistance de la sensibilité que dans l'ignorance même du meilleur parti. Ne surgit-il pas de douloureux et insolubles conflits entre des devoirs en apparence également impérieux? Est-il aucune règle morale qui ne soit sujette à de graves et pourtant inévitables violations? C'est qu'en réalité l'impératif du devoir n'est point une loi simple et absolue dictée par la volonté autonome de l'individu: son origine historique explique pourquoi cette loi, impérative et simple dans sa formule générale, est soumise, dans l'application, à bien des incertitudes. « Agis selon la coutume », telle était l'expression primitive du devoir : expression tout impersonnelle, remarquons-le; en obéissant à la coutume, l'individu obéissait à une volonté collective, qui dépassait, débordait, enveloppait la sienne de toute part. De là le caractère d'objectivité qui s'est attaché à l'obligation, et l'impératif moral que l'homme cultivé moderne découvre en lui et respecte est la condensation des règles que les générations antérieures se sont mises d'accord pour observer. Dès lors la lutte entre le devoir et la sensibilité n'est plus constitutive de la moralité, car la coutume, dans son arrière-fond le plus lointain, repose sur l'instinct. Si en fait le conflit est fréquent entre le devoir et l'inclination, c'est que le devoir est une limitation de ces mêmes instincts dont il suppose l'existence et dont la vie sociale entrave nécessairement le libre développement. Or c'est précisément dans les cas où il s'oppose à l'instinct que nous prenons conscience du devoir. Tant qu'il est d'accord avec l'instinct le devoir n'est pas connu comme tel : c'est un devoir de se nourrir, mais nous mangeons par instinct et par habitude. Le conflit n'est donc pas essentiel, mais accidentel. Il existe sans doute au sein même des sociétés cultivées des monstres moraux, des êtres dont la conduite dément tout ce qu'on peut attendre de l'hérédité, de l'éducation et du milieu; mais ce sont précisément ceux dont on dit qu'ils sont *insociables*. Ils ne font pas plus exception à la loi générale que l'existence d'aveugles, de muets et d'animaux difformes. Mais, au lieu de s'arrêter aux exceptions, que l'on considère une société dans son ensemble, et

1. Paulsen, p. 275 et suiv.

l'on trouvera que les coutumes, les lois et le catéchisme moral de ce peuple sont en accord avec sa volonté générale, c'est-à-dire avec ses modes généraux de désir et d'action [1].

On trouvera sans doute que la loi morale, du moment où elle cesse d'être un ordre strict, devrait perdre jusqu'au nom même de devoir. M. Paulsen nous parle de même, et en très beaux termes, de la vertu qui mériterait plutôt dans sa théorie le nom de santé morale, et du souverain bien que nous l'autoriserions tout au plus à qualifier de maximum du bonheur; car il ne nous fait guère espérer qu'une félicité très relative. Il réfute l'hédonisme avec Aristote, en montrant que le plaisir n'est pas la fin directe de la tendance, mais un signe complémentaire indiquant que la fin cherchée a été atteinte [2]. Il réfute le pessimisme physique en invoquant l'utilité de la douleur et le pessimisme moral en considération du progrès historique. Mais de ces pages vraiment captivantes, où se révèle un moraliste délicat, se dégage un optimisme peu convaincu [3]. M. Paulsen arrive à peu près à cette conclusion que le mal physique nous garantit de maux pires, que le mal moral est la condition de l'héroïsme et du dévouement, et que dans l'histoire le progrès évident de la dépravation est équilibré par le développement de la culture morale et l'affinement des consciences supérieures. Quant à sa définition du bonheur, elle ne s'écarte guère de celle d'Aristote : « Le bonheur ou la vie parfaite consiste dans l'exercice de toutes les vertus et de tous les talents (*Tüchtigkeiten*). » Tout être veut vivre sa vie, réaliser sa définition. L'idée est commune, au fond, à tous les grands moralistes. Et si l'on objecte qu'il y a cercle vicieux à mesurer la valeur de la vertu par son effet sur le développement de la vie et celle de la vie par l'exercice des vertus, M. Paulsen réplique avec justesse que dans la vie, comme dans l'art, tout est à la fois et réciproquement fin et moyen et que la vertu, fonction supérieure de la vie humaine, bénéficie de l'harmonieux équilibre qu'elle assure dans l'organisme moral. D'ailleurs il règne dans tout organisme une hiérarchie de fonctions et la vie la plus parfaite est celle dans laquelle la raison joue le rôle de fin dernière par rapport aux facultés inférieures. Ce point de vue est confirmé par l'histoire même du développement de l'organisme animal et humain dans

1. Paulsen, p. 263 et suiv.
2. P. 197 et suiv.
3. P. 218 et suiv.

lequel les facultés supérieures se manifestent les dernières, comme si elles étaient la fin vers laquelle concourent toutes les autres. De même l'histoire de l'humanité nous fait assister à une transformation des sociétés de plus en plus favorable à l'exercice des intelligences [1]. — Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette dernière considération.

M. Wundt a rompu plus franchement avec la tradition et rejeté catégoriquement les termes de bien, vertu et devoir. Le premier lui paraît entaché d'eudémonisme; le second, par son sens trop individuel, laisse planer une équivoque sur les véritables mobiles de la conduite humaine; le concept de devoir enfin présente une signification trop subjective et dénature le véritable caractère d'objectivité de la loi morale. A ces trois termes, M. Wundt propose de substituer ceux de fins, de motifs et de règles [2] de la moralité (*sittliche Zwecke, Motive und Normen*).

Pour déterminer les fins de la moralité, chercherons-nous à descendre d'un principe moral une fois posé aux applications particulières? Cette méthode est celle de la morale chrétienne et des principaux systèmes de morale qui en sont nés. Mais il est clair qu'elle ne saurait convenir à une philosophie qui considère les lois morales comme des résultats et non comme des principes *a priori*. C'est au contraire des jugements éthiques, tels que l'usage de la vie nous amène à toute heure à les formuler, que nous dégagerons le principe; nous réintroduirons ainsi en morale la méthode inductive, celle de Socrate, d'Aristote et en général des anciens que ne gênait aucun préjugé religieux ou moral. Quelles sont donc les fins que nous considérons comme morales? Ce sont tout d'abord les fins individuelles, la conservation de soi, la recherche du bonheur particulier, l'exercice toujours plus parfait de toute l'activité. Mais ces fins ne sauraient être considérées comme définitives. Car toute fin individuelle est bornée par les fins analogues des autres individus. Aussi ces fins particulières sont-elles subordonnées dans la conscience humaine aux fins sociales. Par là il ne faut point entendre que l'individu travaille à réaliser une fin particulière extérieure à lui-même. La conservation de l'un de nos semblables n'est point en soi plus justifiable que la nôtre propre. Mais en tant qu'il se sent uni à son milieu par une étroite solidarité, l'individu est capable de sacrifier ses fins particulières au bien-être public ou au progrès

1. P. 241 et suiv.
2. Wundt, p. 493.

général de la société. Car cette solidarité ne s'étend point seulement à l'espace, mais encore au temps; non seulement nous sentons en nous le retentissement de toutes les joies ou de toutes les afflictions publiques, mais encore la pensée de nos ascendants ou de notre postérité nous préoccupe invinciblement. L'idée que dans deux siècles un de nos descendants sera un scélérat nous touche assez peu, tandis qu'il nous est presque insupportable d'envisager une abolition totale de l'œuvre intellectuelle et morale de l'humanité. Aussi concevons-nous une fin supérieure à la fin sociale, une fin qu'on peut appeler proprement humaine, car en la concevant nous subordonnons la notion de groupe social à celle du devenir universel de l'humanité. Qu'en fait cette fin puisse être un objet de nos désirs et de nos efforts, l'exemple des véritables héros de l'humanité, l'exemple de Socrate et celui de Jésus suffit à le prouver. Ils ont pressenti que la fin humaine dernière ne pouvait être une prospérité matérielle, soumise à des conditions de temps et d'espace, mais un devenir spirituel soustrait aux conditions matérielles du simple bien-être social. Le devenir spirituel est en effet le produit d'une énergie essentiellement créatrice dont l'œuvre ne s'amoindrit point au fur et à mesure des acquisitions nouvelles. Aussi ne saurait-on entrevoir aucun terme assignable à ce devenir. La fin en est tout idéale, et aucun terme déjà atteint ne saurait être admis comme une fin permanente qu'il suffise de conserver. Seule la religion peut en offrir au croyant une représentation symbolique capable de suppléer au défaut de toute expérience possible d'une fin plus haute : car un devenir qui dépasserait notre humanité échappe autant à notre activité qu'à notre entendement [1].

Nous voici bien loin, en vérité, de la coutume, et, sans rien contester d'ailleurs de la réelle présence des fins sociales et humaines dans la conscience morale moderne, nous sommes en droit d'exiger une explication psychologique, génétique de ces belles conceptions. Car il semble bien que la volonté individuelle soit originelle, seule vraiment réelle, et n'est-ce pas une simple abstraction qui nous permet de parler de fins collectives et par suite de volonté sociale? Et l'individualisme ne prétend-il pas encore qu'en présence de la société l'individu est et demeure une unité indépendante, qu'on ne peut ni absorber ni réduire et pour lequel les limi-

1. Wundt, p. 493 et suiv.

tations de la loi humaine n'ont de sens et de valeur que s'il y trouve un moyen d'agrandir sa personnalité et de décupler ses jouissances? Mais en réalité l'individualisme repose sur une fiction historique et sur une fausse interprétation d'une théorie métaphysique. D'une part, la fiction historique consiste à croire qu'une volonté particulière ait jamais existé indépendamment d'une volonté collective. L'acte social est aussi naturel que l'acte égoïste et l'homme n'est sorti que tardivement de l'uniformité sociale où il était perdu pour prendre conscience de son individualité. D'autre part l'individualisme a pris à son profit l'atomisme psychologique de Descartes qui lui permettait de considérer les personnes humaines comme des substances étrangères l'une à l'autre, incapables de toute action réciproque, de toute vie commune réelle. Il en sera tout autrement si l'on ne voit avec M. Wundt dans l'idée d'âme-substance qu'un concept abstrait, le sujet logique des événements internes, et si l'on définit l'âme réelle, *actuelle*, comme l'activité même de la conscience. Dès lors l'âme possède bien certaines particularités individuelles, mais dans ses déterminations essentielles elle dépasse les frontières de la conscience individuelle. Nos représentations, surtout, avec tous les sentiments et les instincts qui y sont liés, nous sont par certains traits généraux communs avec nos semblables, surtout avec nos proches, nos concitoyens, nos compatriotes. C'est seulement par les manifestations de la volonté, que la personnalité se détache de la communauté; les modes actifs de la conscience se groupent en un faisceau particulièrement résistant; il se forme ainsi une indépendance relative de la personnalité individuelle et un groupement de représentations propres à cette personnalité. Par là, l'individu se détache en un sens de la collectivité. Mais ce n'est là qu'un état provisoire dont l'individu reviendra quand il aura pris conscience de la place précise qu'il occupe dans la société et dans la civilisation auxquelles il appartenait jadis sans réflexion, par instinct social. Et ce n'est point là un processus purement abstrait : c'est en parfaite conscience que nous saisissons la limite entre la conscience particulière et la conscience collective. Les modes de la conscience sont individuels en tant qu'ils sont propres à la personnalité individuelle; ils sont collectifs s'ils appartiennent à toute une société. Si donc l'âme individuelle n'est rien autre que l'activité spirituelle *en acte*, la volonté collective n'a pas moins de réalité que la volonté particulière : individu et société sont tous les deux une multiplicité

d'éléments condensés en l'unité d'une vie commune. De là pour un individu la possibilité de vivre de la vie de son groupe social autant que de sa vie propre et d'identifier peu à peu ses fins particulières aux fins humaines. Il concentre en lui les modes de penser et de sentir de sa génération; et si cet individu est doué d'une personnalité particulièrement forte, il amplifie et exalte en lui les idées confuses, les sourdes aspirations de son temps et il peut devenir l'un de ces initiateurs de l'humanité qui la conduisent d'un pas plus prompt et plus assuré vers l'idéal [1].

Les fins morales ainsi établies, quels sont les motifs qui nous déterminent à en chercher la réalisation? Nous savons déjà que toute action procède d'un sentiment; mais le sentiment peut être lié, ou plutôt est toujours lié à quelque mode représentatif, et nous pouvons distinguer à cet égard des motifs de perception, d'entendement et de raison.

A la perception extérieure correspondent les sympathies (*Mitgefühl*) et à la perception interne le *Selbstgefühl*, expression intraduisible dont la version littérale : *sentiment de soi* ne rend pas toute la force. M. Wundt, sous ce terme, résume cette idée suggestive qu'à la représentation que nous avons de notre moi se rattachent en un faisceau indissoluble une foule de représentations et de sentiments dont l'habitude, l'éducation, les réflexions antérieures ont fait des parties intégrantes de notre personnalité; de sorte que pour accomplir un très grand nombre d'actions morales ou éviter une vilenie il me suffit de songer que c'est moi qui suis invité à agir; la décision est alors une réaction spontanée de la conscience. De même les motifs de sympathie ne réclament le concours d'aucune réflexion; ils sont l'expression immédiate de la volonté sociale.

D'autres motifs, au contraire, proviennent de l'entendement; c'est alors la représentation d'une fin, et souvent d'une fin lointaine, qui entraîne l'activité, que cette fin soit d'ailleurs l'intérêt personnel ou celui d'autrui.

Enfin le motif de raison ne consiste point dans la représentation d'une fin réalisable prochaine mais dans le concept d'une destination idéale de l'humanité, d'une fin reculée au delà de toute limite possible. C'est une *idée* bien plutôt qu'une représentation et la seule représentation positive que nous en puissions avoir est celle

1. Wundt, p. 447 et suiv., et *passim*; Id., p. 510 et suiv.

de la *direction* dans laquelle l'humanité est engagée au moment où nous agissons. Comment de telles idées sont possibles, c'est ce qu'explique le processus d'élargissement de la conscience morale que nous avons décrit à propos des fins sociales et humaines. Notons simplement que l'idée d'une fin suprême de l'humanité était préparée par l'idée religieuse d'un monde meilleur. Seulement les religions primitives considéraient ce monde comme donné; les religions supérieures le proposent à l'activité humaine comme un but transcendant à atteindre : par un dernier progrès la philosophie s'élève à l'idée d'un devenir constant sans limite assignable.

Les proportions de cette étude ne nous permettent pas de suivre M. Wundt dans le minutieux détail de sa très originale étude des motifs immoraux [1]. Mais nous laisserions son système trop à découvert si nous ne résumions sa réfutation d'une théorie baptisée d'un nom barbare, l'*historisme* [2]. On sait quel parti, jusque dans les dernières années, les historiens et les hommes d'État d'Allemagne ont tiré de cette théorie, et un lecteur superficiel s'aviserait peut-être d'en trouver une confirmation dans l'Éthique de M. Wundt. Pour ce philosophe, en effet, l'immoralité consistera dans la résistance de l'individu à la volonté générale; de là à justifier dans l'histoire tout écrasement par un groupe social d'un individu ou d'un groupe plus faible assez malavisé pour faire front à l'opinion publique, de là à excuser la mise à mort de Socrate et de Jésus ou le massacre des Vaudois, il n'y a pas loin, semble-t-il. Mais cette déduction repose sur une confusion de la volonté totale absolue avec la volonté totale relative. Or la volonté d'un groupe social limité ne peut jamais être considérée comme l'équivalent parfait du vouloir idéal de l'humanité dont aucune représentation concrète n'est possible. Il se peut qu'un groupe social entier soit détourné de ses fins générales soit par l'ascendant d'un individu qui le fait servir à son ambition, soit par l'entraînement d'une passion collective irrésistible. Car les peuples ont leurs passions, leur caractère comme les individus; mais, comme ceux-ci aussi, ils ne durent point et leur œuvre morale compte souvent pour peu de chose dans ce devenir éternel de la morale humaine qui ne va point sans résistance, ou même sans reculs momentanés.

Nous ne pouvons non plus passer entièrement sous silence l'intéressante théorie de la peine que nous rencontrons à la suite de l'étude

1. P. 522 et suiv.
2. P. 522 et suiv.

sur les motifs immoraux. M. Wundt n'admet la peine ni à titre de vengeance sociale, ni comme un essai d'amélioration du coupable, ni comme un moyen d'intimidation. Elle conserve à ses yeux une valeur proprement morale, en ce sens qu'elle a pour fin de rassurer le sentiment général du droit, de maintenir vivante dans la conscience sociale la notion que le crime est un mal et que les pouvoirs publics, dépositaires de la volonté collective, ne perdent point de vue les fins générales de la société. C'est pourquoi le châtiment ne répond pas qualitativement à la faute : car il n'existe pas de réparation possible du mal accompli, c'est d'après la quantité de peine imposée que la société cherche à fixer la gravité du tort qui lui est fait.

Arrivons enfin aux règles morales [1]. Ces règles se distinguent des lois logiques en ce sens qu'elles prescrivent non pas ce qui est, mais ce qui doit être. Notons cependant que pour les unes et les autres l'ordre d'apparition s'est produit en sens inverse de l'ordre réel. Les grands axiomes géométriques ont été posés bien après les théorèmes particuliers; de même, avant de concevoir un principe moral commandant toute la conduite, les hommes ont obéi à des lois prescriptives ou prohibitives particulières : prohibitives surtout, car les formules primitives du droit, antérieures aux commandements proprement moraux, sont pour la plupart des ordres négatifs. D'ailleurs les défenses sont la contre-partie d'ordres positifs; ceux-ci, en se dégageant, ont constitué la morale proprement dite. Aussi les règles fondamentales, formulées les dernières, sont toujours positives sans que leur contre-partie négative ait jamais été posée par le droit commun.

Pendant très longtemps les règles fondamentales de la morale n'ont été pour les moralistes que des concepts généraux obtenus par abstraction; pour les anciens surtout, ce ne se sont guère que des condensations des faits moraux. Aujourd'hui la règle morale est plus qu'une idée générale : elle est un *devoir*; la reconnaître, c'est se sentir tenu de l'observer. Comment expliquer l'apparition de ce caractère? Si tous les motifs sont impulsifs en raison de l'élément sentimental qu'ils renferment, d'où vient que quelques-uns nous semblent *devoir* mériter la préférence? Or, nous avons vu déjà que M. Wundt écarte de son vocabulaire le terme même de devoir (*Pflicht*) pour lui substi-

1. Wundt, p. 539 et suiv.

tuer celui de *règle*; mais il ne conteste nullement le caractère impératif actuel de quelques-unes de ces règles. Il conteste seulement que ces impératifs soient absolument inconditionnels. Les conflits qui surgissent entre devoirs d'égale importance en sont la preuve manifeste. Au reste l'histoire ou même la simple expérience quotidienne ne témoignent-elles pas que les hommes ont tenu et tiennent encore tous les jours pour des ordres catégoriques les impulsions de leur cœur, de leurs habitudes ou de leurs instincts? C'est donc un préjugé que de voir dans tout acte accompli par un honnête homme en vertu d'un commandement absolu de sa conscience la preuve de l'existence objective et *a priori* d'une loi morale inconditionnée. Les convictions les plus pures d'un homme ne reposent pas toujours, tant s'en faut, sur des raisons bien décisives : elles n'en sont pas moins inébranlables en lui, et de très belles actions morales pourront naître de ces dispositions subjectives. Il ne faut voir dans ces dispositions qu'une application de la loi déjà invoquée de l'hétérogénéité des fins : grâce à l'activité de la conscience vivante, le terme réel d'un processus psychique dépasse toujours le terme voulu et prévu, à plus forte raison le terme simplement désiré et vaguement entrevu. Tel acte accompli en vue d'une fin consciente peut laisser dans l'organisme psychique une trace si profonde que la représentation de la fin sera de moins en moins nécessaire à la répétition de cet acte [1].

Que si nous voulions sortir des généralités et préciser les conditions dans lesquelles un motif impulsif se transforme en motif impératif, nous pourrions étudier en détail avec M. Wundt quatre sortes d'impératifs issus des quatre sources suivantes : contrainte extérieure, contrainte intérieure, satisfaction durable, conception d'un idéal moral de la vie. La contrainte extérieure (châtiment, désavantages sociaux) produit bien plutôt la légalité que la moralité. La contrainte intérieure (force de l'exemple, habitudes, éducation, esprit de corps, etc.) peut déjà provoquer la naissance de commandements (bienfaisance, fidélité, etc.) dont l'évolution de la conscience fera des devoirs. Toutefois les motifs de contrainte n'arriveront jamais à constituer des caractères d'une moralité à toute épreuve, l'individu qui n'en connaîtrait point d'autres serait exposé, dans les cas moraux difficiles, à de pitoyables défaites. Il n'en est pas de même des deux

1. Wundt, p. 484 et suiv.

autres impératifs, qu'on peut appeler impératifs de liberté. Nous restons maîtres à la rigueur de préférer à tout autre le plaisir du moment. C'est un fait pourtant que certains actes procurent une satisfaction plus durable que d'autres et que ce privilège revient surtout aux actes désintéressés. De là peuvent naître des impératifs d'autant plus puissants qu'ils s'accordent avec ceux de la contrainte. Enfin l'individu peut, embrassant dans une même pensée l'ensemble de sa vie, se proposer une fin unique dont la réalisation sera l'œuvre de toute son existence, et pour cela il doit se rendre compte des conditions d'existence que lui impose l'humanité à laquelle il appartient, de la vie idéale dans laquelle cette humanité est engagée, enfin de la forme spéciale qu'ont donnée à cet idéal les hommes de son temps et de son pays. L'homme pour lequel cet idéal serait devenu l'impératif réglant toute sa conduite aurait atteint la perfection morale; ceux qui ont fait de cette idée la maxime principale, sinon exclusive, de leur vie constituent en quelque sorte la noblesse spirituelle de l'humanité.

Tels sont, d'après M. Wundt, les principaux ordres de motifs que l'évolution des sociétés humaines et l'affinement progressif des consciences ont pu transformer, d'impulsifs qu'ils étaient, en ordres catégoriques. Car, encore une fois, il n'existe point d'obligation conditionnelle de se dévouer à l'État et à l'idéal humain. Le degré effectif d'obligation, et, si l'on peut dire, le pouvoir dynamique des motifs moraux, varie selon le degré d'avancement de la conscience générale et de la culture individuelle. Ce qui en fait existe, ce sont des règles morales, c'est-à-dire une législation orale ou écrite, tacite ou exprimée, qui régit la conduite humaine; les devoirs sont nés de ces règles, ils en sont la condensation subjective, de même que les concepts du droit sont postérieurs aux formules juridiques (*Rechtssätze*) positives. Hâtons-nous de constater que la morale n'est pas peu redevable aux philosophes de cette différenciation progressive de l'idée d'un bien à réaliser et de celle d'une obligation formelle inconditionnée. La Critique de la raison pratique, quelque inacceptable qu'en soit la doctrine, n'est pas seulement un indice mais aussi un facteur incontestable du progrès de la moralité.

Cette théorie génétique offre l'avantage de nous permettre d'établir une hiérarchie des règles morales dont les morales intuitionistes ne nous donnent guère que des classifications par juxtaposition. M. Wundt distingue naturellement les règles individuelles, sociales et humaines,

celles-ci étant au sommet de la hiérarchie, c'est-à-dire investies du plus haut caractère de moralité, les plus impératives, ce qui ne veut nullement dire qu'elles soient les plus impulsives. Le terme de hiérarchie ne doit point d'ailleurs nous faire illusion. M. Wundt ne prétend point énoncer une formule morale unique de laquelle les autres puissent se déduire. Les diverses tâches de la vie sont trop multiples et complexes pour se résumer en une formule rigoureuse; on ne peut condenser tous les motifs possibles d'action en un motif unique. De même, d'ailleurs, que les divers axiomes des mathématiques, dont les conséquences forment un tout cohérent, ne sauraient être dérivés d'un axiome commun, de même l'unité des manifestations de la vie morale est une unité de cohésion plus que de principe. Dira-t-on à l'homme : travaille à la réalisation de l'idéal humain? Mais un idéal en voie de devenir ne peut se traduire en formule concrète ; l'homme ne peut régler d'après cet idéal que la direction générale de sa conduite : la vie réelle se chargera assez de lui imposer des tâches concrètes précises [1]. Telle est, croyons-nous, sur ce point la pensée de M. Wundt. Nous espérons n'en avoir point faussé le sens; mais il faut convenir que sur ces dernières questions, notamment en ce qui regarde la valeur et le sens des impératifs moraux, ses indications soient singulièrement brèves, dispersées et parfois incohérentes. C'est ainsi comprise ou interprétée que sa doctrine, dans ses traits généraux, nous semble vraiment décisive.

D. Nous ne pouvons, sans dépasser le cadre de cette étude, résumer le détail des idées de nos auteurs sur les différents ordres de devoirs ou de règles. Il y aurait grand intérêt, cependant, à approfondir la théorie du droit de M. Wundt [2]. Les connaissances juridiques de M. Wundt lui ont permis de traiter cette question avec une précision qui fait trop souvent défaut aux dissertations des philosophes sur l'origine du droit dans ses rapports avec la moralité. M. Paulsen, plus spécialement préoccupé des questions sociales actuellement agitées, s'est surtout attaché à la théorie de l'état et de la société qui forme le couronnement de son ouvrage. Nous ne pouvons cependant nous dispenser d'indiquer une conséquence que la première partie de cette étude a fait prévoir. Pour MM. Wundt et Paulsen la moralité est un fait historique : car il n'y a point d'histoire de l'individu à travers la durée, mais seulement des groupes humains qui persistent

1. Wundt, p. 539 et suiv.
2. P. 565 et suiv.

à travers la durée des sociétés. L'impératif moral n'a point jailli d'une conscience particulière, l'humanité entière a travaillé à sa naissance et à son développement : en un mot les systèmes que nous venons d'analyser s'opposent aux systèmes de morale intuitioniste comme le socialisme — au sens le plus large du terme — s'oppose à l'individualisme. La fonction de l'homme se définit par l'organisme social dans lequel il est enveloppé ; il n'a de valeur qu'en tant que sa part d'activité est requise pour l'élaboration d'une fin qui le dépasse. A ce point de vue, le système de M. de Hartmann coïncide avec ceux que nous venons d'exposer, car s'il rejette la fin dernière de l'homme dans une sphère transcendante, il considère du moins la fin humaine comme un stade nécessaire du processus universel. Or, s'il est vrai que les théories morales les plus différentes s'accordent à formuler les mêmes commandements moraux, se peut-il pourtant que les morales historiques ne déplacent pas sensiblement le point de vue des morales individualistes dans les questions des rapports de l'individu et de la société? Si l'on cesse, par exemple, de définir la société une cité d'êtres autonomes revêtus d'une dignité inviolable, ne tendra-t-on pas la main aux théoriciens qui amoindrissent au profit de l'ensemble les prétentions des particuliers? Non pas que la morale historique conduise, tant s'en faut, à certaine forme du socialisme d'après laquelle l'individu attend de l'État à la fois la protection de tous ses droits et la satisfaction surabondante de tous ses besoins. M. Paulsen [1] remarque avec raison qu'une pareille conception n'est au fond qu'un retour à peine déguisé à l'individualisme naïf du XVIIIe siècle qui donne à l'individu toute espèce de droits et le dispense de tout devoir. Du moins la morale historique aboutit-elle nécessairement à la négation de la théorie dite libérale du « laissez-faire ». M. de Hartmann, très hostile d'ailleurs au programme des sociaux-démocrates allemands, admet cependant le monopole des grandes industries entre les mains de l'État, le rachat des chemins de fer et des banques. Pour M. Wundt, comme on peut le prévoir, l'État n'est pas seulement la somme des unités qui le composent, mais une véritable personne juridique et morale, dispensatrice des droits individuels et par suite maîtresse de modifier, d'amoindrir ces mêmes droits dans l'intérêt du corps social, — intérêt qu'il ne faut pas confondre avec celui de la majorité arithmétique. C'est ainsi que le droit

1. P. 704.

d'expropriation ne repose pas simplement sur une nécessité majeure de la vie économique mais sur l'essence même de la propriété. Celle-ci ne saurait être en effet conçue comme un droit imprescriptible de la personne, mais comme une véritable fonction sociale, en ce sens qu'elle est pour l'individu une garantie de conservation et un moyen de participer à la vie morale de son groupe social. Il en résulte que l'extrême dénuement et la très grande richesse sont également immoraux, l'un parce qu'il met l'individu hors d'état de collaborer à l'œuvre sociale, l'autre parce que les forces limitées de l'homme n'en peuvent consacrer la totalité à des fins morales. D'où résulte pour la société le droit et le devoir de rétablir l'équilibre, autant que faire se peut, sans secousses violentes, et d'assurer à chacun les conditions indispensables au libre développement de son activité [1]. M. Paulsen ne reconnaît, de même, au droit de propriété qu'une valeur relative. Il est impossible, dit-il, de le déduire de principes rationnels; quant au fondement historique de ce droit, la propriété apparaît selon les temps et les lieux sous des formes si diverses qu'on n'y peut voir autre chose qu'une institution variable, relative à l'ensemble des conditions d'existence d'un groupe social donné. Aussi la propriété n'est-elle point immuable, et l'État ne doit sa protection qu'à celle dont l'acquisition est due au mérite et aux talents de chacun. Le jour où la proportion est renversée entre le droit moral et le fait de la possession, c'est aux prolétaires que l'État doit sa protection contre le capital [2].

M. Paulsen consacre à la question sociale de longues pages dont nous laissons aux revues d'économie le soin de faire connaître le détail. Si nous y faisons allusion, c'est que dans le problème social M. Paulsen voit avant tout et avec raison un problème moral. Il s'agit de tout autre chose que d'une question de ventre (*Magenfrage*) [3], mais d'une crise caractérisée par l'antagonisme moral de deux classes en fait plus divisées, plus étrangères l'une à l'autre que ne l'étaient les vilains et les nobles, les apprentis et les maîtres jurés du Moyen-Age. Il en résulte que l'esprit social, cette expression inconsciente de la vie commune d'un peuple qui peu à peu s'était traduite en moralité, a disparu, dissous, décomposé par l'individualisme. Pourtant ce conflit n'est ni éternel ni nécessaire. Sans doute

1. Wundt, p. 595 et suiv.
2. Paulsen, p. 647 et suiv.
3. Id., p. 707 et 784; Id., p. 691.

l'idéal collectiviste est une utopie facile à ébranler. Mais il n'est point impossible que, par l'effet de l'évolution même des sociétés, l'individualisme se trouve entraîné et transformé par un courant socialiste qu'il aura lui-même créé. M. Paulsen croit avec K. Marx que le capitalisme porte en lui-même le germe de sa destruction et qu'un jour, épuisé par l'impossible lutte de l'unité qui consomme sans produire contre la multiplicité qui produit sans consommer, il devra abdiquer, laissant à la communauté d'énormes organisations industrielles et économiques qui seront les modèles et les premiers éléments de l'organisation collective. M. Paulsen ne croit point impossible un progrès indéfini de la coopération même dans les campagnes, il recommande la multiplication des syndicats professionnels, l'extension du monopole de l'État aux moyens de communication, aux mines, aux constructions de logements hygiéniques; ces monopoles d'ailleurs seraient confiés plus tard à l'initiative de vastes associations privées. Car M. Paulsen répugne au socialisme d'État autant qu'au pur communisme, et ne réserve à l'État que l'administration des richesses intellectuelles, de l'enseignement et de la religion. On pourrait définir son système social : une fédération d'associations coopératives soumises à l'autorité spirituelle et morale de l'État [1].

Nous ne prolongerons point cette analyse. Si nous l'avons faite avec quelque détail, ce n'est point seulement que des théories qui reposent sur l'histoire de toute l'humanité et sur une psychologie très documentée échappent à la concision de résumés très généraux : c'est surtout parce qu'il nous semble voir dans ces théories un moment décisif de l'histoire des idées morales. Un siècle tout juste sépare l'Ethique de M. Wundt de la Critique de la Raison pratique : quel mouvement des idées s'est accompli dans l'intervalle, c'est ce qu'aura fait entrevoir, nous l'espérons, l'analyse des trois ouvrages que nous avons pris pour types des plus récentes théories morales. De ces trois ouvrages, celui de M. de Hartmann est évidemment le plus conforme à la tradition métaphysique de l'Allemagne; M. de Hartmann nous semble beaucoup plus près de Hegel que de M. Wundt; sa théorie morale, malgré la faveur avec laquelle l'a accueillie le

1. D'autres philosophes, tels que M. Steinthal, professeur à l'Université de Berlin, voient dans le socialisme communiste l'état social réclamé par la morale comme le seul qui reconnaisse à l'homme une valeur et non pas simplement un prix, comme il arrive en fait dans la société individualiste (*Allgemeine Ethik*, 2e partie, Berlin, 1885, in-8).

public allemand, est demeurée isolée et n'a guère provoqué de recherches dans le même sens. Il ne faut pas méconnaître cependant que la conception des stades historiques de la moralité était un progrès sensible, non seulement par rapport à la morale intuitioniste, mais en regard même de la théorie hégélienne d'un développement rationnel de la conscience morale. Le premier, M. de Hartmann caractérisait nettement l'évolution de la moralité comme une subordination progressive du particulier au général, de la conscience individuelle à une conscience générale. Il forme ainsi le dernier anneau de la chaîne qui rattache Kant à MM. Wundt et Paulsen. Ces derniers, dégageant l'éthique de toute hypothèse métaphysique préalable, l'ont traitée comme une science historique parce que l'objet est en effet soumis au devenir, et comme une science expérimentale parce que la pure logique ne nous enseigne rien de ce qui doit être. Tous deux de la loi du développement social et humain font la loi même de la volonté individuelle. M. Paulsen, il est vrai, plus moraliste encore que théoricien, abandonne promptement l'histoire et la psychologie pour appliquer ses conclusions aux problèmes moraux et sociaux; M. Wundt au contraire est vraiment le théoricien de la morale historique. Il a eu le grand mérite de tenter du premier coup une systématisation des données multiples de sciences nées d'hier, anthropologie, psychologie des peuples, histoire des institutions, etc., et l'on ne sait si l'on doit admirer davantage chez lui l'habile exploitation du détail d'érudition ou l'effort synthétique du philosophe qui tente d'organiser en un système d'explication unique ces détails encore incomplets et incohérents.

Est-ce à dire que l'Ethique de M. Wundt soit une œuvre définitive? Par définition même elle ne saurait l'être. Tout essai d'explication historique est à refaire à mesure que les matériaux se renouvellent; et cette loi commune à toute œuvre d'histoire est d'autant plus applicable à l'éthique que l'objet n'en est point délimité dans le passé comme la civilisation des Assyriens, mais s'enrichit sans cesse en vertu d'un devenir chaque jour plus complexe. La détermination approximative des fins lointaines de l'humanité est soumise à l'apparition de facteurs toujours imprévus; d'autre part le jugement même que nous portons sur les stades disparus de la conscience morale peut varier selon notre conception actuelle de la moralité. Nous ne dirions plus, comme le croyait Kant, qu'aucun progrès n'a été réalisé par rapport à la morale individualiste des anciens.

Si nous voulions apprécier dans le détail la tentative de M. Wundt, nous aimerions à montrer que les parties les plus durables nous semblent être celles qui reposent moins sur l'érudition que sur les théories psychologiques propres à l'auteur. C'est ainsi que la théorie de l'hétérogénéité des fins, et la détermination d'une volonté collective nous semblent devoir compter parmi les plus sérieuses acquisitions de la science des mœurs; or ces théories n'ont point été suggérées à l'auteur par les besoins de sa cause, elles appartenaient à l'ensemble de ses idées philosophiques avant même qu'il s'occupât de morale. En revanche il est très probable que les progrès de la sociologie et de l'anthropologie démentiront sur plus d'un point les interprétations de M. Wundt ou en amèneront la transformation. Dès à présent, il nous semble très arbitraire d'admettre comme premier support historique de la religion et de la moralité les sentiments de respect et de sympathie qui très probablement ne sont point primitifs — le premier au moins, — et sont eux-mêmes le résultat d'un devenir. La définition de la religion nous semble aussi trop compliquée et trop élevée pour convenir aux grossières conceptions des plus anciennes générations; trop souvent, M. Wundt nous a paru n'avoir en vue d'autres exemples historiques que les populations de l'Inde ancienne, les Grecs de l'époque d'Homère et les Romains de la République. Evidemment il faudra chercher plus haut et ailleurs. Souvent aussi on est tenté de formuler contre M. Wundt l'objection communément adressée aux partisans des transformismes : on aperçoit bien deux termes du progrès moral dont l'un a pu sans contradiction sortir de l'autre; mais entre les deux les intermédiaires échappent à l'expérience. C'est ainsi que la théorie ingénieuse de la naissance d'un sentiment illusoire d'obligation demeure, faute de faits précis à l'appui, tout à fait hypothétique. En fait, dans les natures morales cultivées, les commandements impératifs sont en même temps les plus impulsifs malgré les sollicitations de la sensibilité : un fait de cette nature suppose un tel renversement des dispositions primitives de la conscience humaine qu'on eût été en droit d'en attendre une explication génétique plus décisive. N'eût-il pas été enfin à propos de poursuivre dans les consciences actuelles le sentiment illusoire d'une obligation inconditionnée? Une analyse approfondie eût découvert sans doute, à l'ombre du motif conscient d'obligation, une foule de motifs à peine conscients mais doués d'un pouvoir dynamique considérable qui

peut-être entraine la décision de l'agent. En un mot la psychologie n'intervient bien dans l'éthique de M. Wundt que pour apporter des solutions toutes faites aux problèmes posés par l'histoire, mais elle n'apparaît pas à titre de description de la conscience actuelle. Combien cependant ne s'en faut-il pas que les termes de motif, devoir, respect de la loi, valeur morale, aient été soumis à une analyse définitive!

Mais ces lacunes, quelle qu'en soit la gravité, n'empêchent point qu'un chemin nouveau ne soit ouvert sur lequel les esprits soucieux des problèmes moraux auront encore longtemps à chercher et, nous l'espérons, beaucoup à trouver. Les termes généraux du problème sont posés, une solution grandiose en a été tentée, mais le détail est encore à reviser et à compléter. C'est à cette tâche que travaillent actuellement quelques esprits en Allemagne. Depuis longtemps déjà la psychologie des peuples est l'objet de recherches attentives dont la plupart sont consignées dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, fondée en 1859 par MM. Lazarus et Steinthal et remplacée depuis plusieurs années par le *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* [1]. Les résultats de ces recherches ne restent point sans emploi. M. Hugo Münsterberg, disciple indépendant de M. Wundt, est remonté comme lui aux origines de la religion et de la vie sociale pour chercher les premiers germes de la moralité [2]. Un autre jeune philosophe, M. Simmel, a écrit une critique très serrée et pénétrante des concepts usuels de la vie morale, dont M. Bouglé a rendu compte aux lecteurs de cette revue [3]. M. Chr. Ehrenfels, dans une série d'articles de la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, a critiqué spécialement le concept de valeur [4]. D'autres se sont consacrés à la statistique des faits moraux, tâche ingrate, à coup sûr, mais qui prend une importance singulière à côté d'une théorie historique de la moralité. M. Œttingen, dans un ouvrage vraiment merveilleux d'ordre et de sagacité, nous fait saisir avec des chiffres le contre-coup de certaines institutions ou de certains événements sociaux, guerres, révolutions, etc., sur la tempérance, les rapports sexuels, la criminalité des divers groupes sociaux d'Europe [5].

1. M. Lazarus a également tenté un essai de psychologie individuelle à la lumière de la psychologie collective : *Das Leben der Seele*, Berlin, 1856.
2. Münsterberg, *Der Ursprung der Sittlichkeit*, Fribourg-en-Br., 1889, in-8.
3. Simmel, *Einleit. in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892, in-8.
4. *Ethik und Werththeorie*, *Vierteljahrsschr.*, 1892 et 1893.
5. Œttingen, *Moralstatistik*, 3e éd., Erlangen. 1882, in-8.

Quel sera le résultat de ces recherches? Il serait téméraire de le prévoir. Mais on peut tenir pour assuré que la méthode restera et qu'une science positive, historique et expérimentale, de la moralité est désormais créée. Pour fonder cette science, une métaphysique n'est point nécessaire. En faut-il conclure qu'entre la métaphysique et la morale toute relation est désormais rompue? Rien n'est plus loin de notre pensée. Nous prétendons simplement que, pour être posée, la donnée de cette science ne suppose aucune hypothèse transcendante, pas plus que la science des battements du cœur ou des réactions chimiques. Il ne s'agit ici que d'une science de faits. Il faut bien se garder de confondre la science de la morale avec la morale même : celle-ci peut requérir des croyances métaphysiques; c'est affaire de convictions personnelles, de tempérament moral. On peut être un saint et ne rien admettre au delà du phénomène. Il en est d'autres que la pensée du vide métaphysique, si l'on peut dire, épouvante et paralyse. Mais, encore une fois, c'est là un problème pratique très différent de celui que se propose l'historien de la moralité. Pour celui-ci, le besoin de croyances métaphysiques inhérent à la plupart des hommes sera simplement un des faits de la vie morale dont il est tenu de rendre compte. S'il peut être question pour lui de métaphysique, c'est au terme et non au début de son enquête, condition commune au reste à toute science positive. Toute science forme un tout qui se suffit à lui-même tant que nous nous contentons de mettre en système les certitudes de l'expérience. Mais ce tout est dans un perpétuel devenir, dont le terme est inconnu; seule la direction en est donnée. Rien ne peut empêcher la pensée spéculative d'anticiper ce terme et de se représenter un idéal vers lequel convergent tous les efforts du penseur, de l'homme d'action. La science de la morale serait complète si nous connaissions la fin dernière de l'humanité. Si le savant, riche des données multiples de la science positive et surtout des indices de la vie intérieure, veut concevoir cette fin comme un monde idéal dans lequel se concilieraient la morale, l'esthétique et la science, le savoir et l'action, le devoir et l'être, c'est une pensée qui ne peut nuire à la science et la vie morale n'en sort que plus intense et plus assurée : la tâche est belle, et de vastes perspectives lui sont ouvertes.

TH. RUYSSEN.

LA RELIGION

ET LA SCIENCE ÉVOLUTIONNISTE

A mesure que se développent les études de sociologie, il semble téméraire à plus d'un écrivain de vouloir découvrir les lois fondamentales de l'histoire, la formule générale qui, nous faisant comprendre le passé, nous livrerait le secret de l'avenir. D'autres, au contraire, sont convaincus que de grands changements sont proches, d'autant plus profonds que c'est le peuple entier qui cette fois entre en lutte et que l'extrême facilité des moyens de communication rend aujourd'hui l'entente et l'action communes plus faciles qu'elles ne le furent jamais. — Aussi le socialisme est-il devenu pour quelques-uns une sorte de religion, religion purement rationnelle et laïque, mais destinée selon eux à remplacer dans un avenir plus ou moins proche les religions positives du passé.

C'est contre la réserve prudente des premiers, c'est contre la confiance des autres dans le socialisme qu'est écrit le livre de Benjamin Kidd[1]. — Comme ceux qui ont essayé de fonder la philosophie de l'histoire, il veut trouver à son tour la loi du développement des sociétés; comme Spencer, c'est à la biologie qu'il demande de lui révéler cette loi; mais il croit la découvrir dans l'influence des idées religieuses, et pouvoir démontrer par des arguments tirés de la doctrine évolutionniste, que les religions positives resteront toujours le facteur essentiel du développement social.

I

Des faits récents sont invoqués par l'auteur à l'appui de sa thèse. Non seulement les attaques violentes du XVIIIe siècle contre la reli-

1. *Évolution sociale*, par B. Kidd, Londres, Macmillan et Cie, 1894.

gion nous semblent désormais hors de propos ; mais si quelques pays comme la France paraissent s'écarter de plus en plus des croyances chrétiennes, n'y a-t-il pas dans le reste du monde une évidente réaction vers la foi ? C'est surtout vers le catholicisme romain et vers le protestantisme de l'Armée du Salut que se produit ce retour ; et les chefs de ces deux religions l'ont si bien compris qu'ils n'hésitent pas à se mettre à la tête du mouvement socialiste. N'est-ce pas un fait significatif d'ailleurs que ces efforts tentés par toutes les religions pour se rapprocher, pour accuser leurs points communs plutôt que leurs dissidences ? — Seuls les savants s'obstinent dans leur dédain, — persuadés que le développement de la critique historique et des idées évolutionnistes ont porté le dernier coup aux croyances religieuses, et, comme le dit Renan, que « ces croyances mourront lentement, ruinées par l'instruction primaire, et la prédominance de l'enseignement scientifique dans l'éducation ».

Est-ce à ces conclusions que doit nous mener la science et en particulier la doctrine évolutionniste ? Pour connaître le sort des religions positives dans l'avenir, B. Kidd essaie de déterminer leur fonction sociale dans le passé ; et c'est dans cette étude qu'est la partie la plus originale de son œuvre.

L'importance sociale des religions a été méconnue par Spencer lui-même. Il possédait pourtant la méthode qui donnera la clef des études sociologiques, ayant compris que tout progrès dans cette science est impossible si l'on n'y transporte pas la méthode biologique, et si l'on ne prend pas pour point de départ les lois les plus générales de la vie ; son seul tort est d'avoir oublié trop souvent lui-même ses propres préceptes et d'avoir négligé les transformations introduites en biologie dans la seconde moitié de ce siècle.

Déjà Darwin avait montré que la concurrence vitale, assurant le triomphe des plus aptes, amenait généralement le progrès des formes organiques. Il faut aller plus loin. Comme l'ont fait voir les travaux de Weissmann, la sélection naturelle n'est pas seulement *une* cause de progrès, elle en est *la* condition rigoureusement nécessaire : supposons que tous les individus d'une espèce aient une égale fécondité, la moyenne de la génération future sera inférieure à celle de la génération actuelle. Il n'y a donc pas dans l'individu une tendance au progrès mais bien plutôt à la déchéance ; et il faut, pour que le progrès existe, que les meilleurs seuls puissent reproduire abondamment l'espèce. — Ces conditions qui s'appliquent

à toutes les formes organiques doivent s'appliquer à l'humanité, aussi voyons-nous que le progrès y a toujours été la conséquence d'une effroyable rivalité! N'est-ce pas la guerre qui assura le triomphe des nations les mieux organisées, qui propagea les institutions et les idées? Nul besoin d'ailleurs que cette lutte se manifeste sous la forme violente des guerres : dans leur expansion coloniale les peuples européens éliminent peu à peu les races inférieures; et chez les nations civilisées elles-mêmes, le progrès consiste à permettre de plus en plus à tous les hommes d'entrer librement avec tous leurs talents dans la lutte universelle. Pour être silencieuse, la lutte n'en est pas moins âpre et constante, d'autant plus générale et incessante que la civilisation a progressé.

Or qu'on réfléchisse à l'état où cette lutte réduit la majorité des hommes : quelle source d'efforts continus et excessifs! Pour ceux même qui triomphent, l'obligation de reproduire abondamment l'espèce est difficilement compatible avec les conditions du bonheur individuel. De même le triomphe d'un organisme social exige le dévouement de tous à l'État et par conséquent impose à la majorité le sacrifice du bonheur individuel. On ne peut le contester sérieusement pour ces États anciens dont le gouvernement despotique et l'organisation militaire subordonnaient violemment les masses à l'autorité de quelques familles. Mais est-il vrai que cet état de choses a cessé, et peut-on espérer que de plus en plus s'identifieront l'intérêt individuel et l'intérêt collectif? C'est contre cette thèse de Spencer que B. Kidd s'élève avec le plus de force. De même que le moyen âge n'a pas rendu les masses plus heureuses que dans les gouvernements antiques, de même la majorité n'a point gagné à la substitution progressive de l'aristocratie de l'argent à l'aristocratie militaire. « On peut, écrit-il, critiquer les solutions du socialisme et de l'anarchie, — mais quand on regarde froidement les choses on ne peut s'empêcher de reconnaître la vérité de leurs descriptions les plus farouches de l'état actuel. » Sans doute les droits politiques des masses se sont accrus de jour en jour, mais cela leur permet simplement de sentir mieux que jamais leur infériorité sociale. Qu'on songe à ces effroyables statistiques du paupérisme dans les grandes villes! A Londres, à peine la classe riche représente-t-elle 17 p. 100 de la population, tandis que les vrais pauvres, ceux qui n'ont point de salaire régulier, gardent la proportion de 30,7 p. 100. — Ce n'est pas que la misère générale augmente, peut-être même y a-t-il quel-

ques progrès dans le bien-être des masses; mais qu'on travaille autant qu'on le voudra dans l'intérêt de ces classes, on n'arrivera jamais à faire que les conditions mêmes du progrès soient compatibles avec le bonheur de la majorité des individus. Pour encourager l'homme à développer ses instincts sociaux, tous les philosophes, depuis les Grecs jusqu'à Spencer, se sont efforcés en vain de chercher une conciliation entre ces instincts et le désir égoïste du bonheur : les lois de l'évolution établissent entre ces deux termes une irréconciliable opposition, et c'est parce qu'il s'est refusé à le comprendre que Spencer n'a pu discerner le problème que soulève perpétuellement l'étude du développement social.

Or ce problème, le voici : sans doute le triomphe des sociétés les mieux organisées s'est fait d'une manière fatale et mécanique, mais enfin l'homme n'est pas une pure machine, il pense, il raisonne, et l'évolution de la société a fait évoluer parallèlement son intelligence. Donc il a dû comprendre plus d'une fois que la société exigeait de lui le sacrifice de son bonheur; pourquoi s'est-il soumis à cette odieuse nécessité? Dira-t-on que c'est là la condition de tout progrès, la condition du bonheur de la société actuelle, de l'existence même de la société à venir? Qu'importe à l'homme ce bonheur de l'humanité future? Allez dire aux Peaux-Rouges que leur disparition progressive est somme toute un bien pour le progrès de la civilisation! L'homme juge avec sa raison et sa raison est essentiellement égoïste, préoccupée du bonheur individuel. — Convaincus comme ils l'ont été constamment de leur profonde misère, comment se fait-il que les hommes ne se soient pas, à chaque moment, levés en masse pour briser l'organisme social et reconstruire la société sur de nouvelles bases?

Tel est, pour B. Kidd, le trait central de l'histoire humaine, le problème capital de la philosophie de l'histoire. Or, de même qu'il essaie de retrouver à travers toutes les civilisations le même problème, de même c'est par une solution simple et exclusive qu'il essaie de trancher la difficulté. — Ce sont les croyances religieuses qui ont toujours fourni à l'homme la force de résister aux arguments de sa raison, en lui faisant entrevoir au-dessus des sanctions individuelles ou sociales si souvent injustes une sanction surnaturelle. Cette conclusion à laquelle nous préparait la première partie du livre va être confirmée dans la seconde par des exemples historiques.

II

Que les sauvages croient ou non à l'existence de Dieu, ce qui est sûr, c'est que leur vie est enveloppée dès le début par d'innombrables coutumes, et, s'ils les observent, c'est moins par crainte des chefs actuels que par terreur des châtiments surnaturels que leur esprit attache à la violation de ces coutumes. De même c'est en rattachant à des morts glorieux l'origine de leurs coutumes, c'est en leur attribuant la création des lois que les Chinois, les Égyptiens, les Grecs et surtout les Romains ont donné à leur législation tant d'autorité. La toute-puissance de cet esprit religieux n'est pas moins sensible dans le développement des civilisations postérieures : c'est lui qui a poussé les musulmans à la conquête du monde et qui leur inspira cet enthousiasme, cette résignation, ce mépris absolu du danger, dans l'espoir de récompenses surnaturelles. Apparu déjà dans la religion assyrienne, ce dogme de la vie future sera l'un des éléments de la puissance sociale du christianisme; or c'est dans cette influence du christianisme sur le développement de la civilisation occidentale que nous découvrirons le mieux l'importance sociale des systèmes religieux.

Le type dominant des civilisations antiques est évidemment le type d'organisation militaire dont les Romains offrent la plus parfaite expression. L'individu y est subordonné à l'État, les masses à une classe d'origine militaire. Les vestiges de ce type se trouvent encore au début de notre civilisation jusqu'à l'époque de la Renaissance. A l'organisation militaire a succédé cependant une théocratie; et le servage à l'esclavage antique. Puis vers le XVe siècle, la notion des droits de l'individu commence à triompher; le pouvoir absolu du roi s'étend peu à peu aux nobles, au tiers état, au peuple tout entier; ces siècles ne sont que l'histoire de l'affranchissement politique et social de l'humanité. A quelle cause générale rattacher ces transformations?

Avant la Réforme, le premier pas vers ce progrès avait été l'abolition de l'esclavage. Or est-ce en s'adressant à la raison qu'on a réussi à le supprimer? Les stoïciens l'avaient essayé vainement; aussi n'est-il pas étrange de reprocher aux chrétiens, comme on le fait souvent, de n'avoir pas attaqué du point de vue du droit rationnel cette antique institution? Ce que le stoïcisme n'a jamais pu faire, le christianisme l'a fait, mais en s'adressant au cœur de l'homme et

en lui enseignant les dogmes, si peu scientifiques, de la fraternité humaine et de l'universelle égalité devant Dieu. Grâce à lui, l'amour du renoncement et de l'abnégation se développe, l'institution de la chevalerie en est bientôt un éclatant témoignage; mais alors se pose dès la Renaissance un problème social redoutable : dans la société antique l'individu ne se sacrifie qu'à l'État, c'est au contraire à tous ses semblables que le chrétien doit se dévouer, dès lors la fonction des sentiments désintéressés ne sera-t-elle pas surtout d'assurer la survivance des faibles et des impropres, d'empêcher la lutte pour la vie, et par conséquent d'amener la décadence? C'est pour l'avoir admis, c'est pour avoir méconnu l'influence des systèmes religieux que Spencer en est arrivé à mépriser les institutions philanthropiques, à osciller entre l'individualisme et le socialisme en rêvant pour l'avenir une société où se réconcilieraient les deux tendances. La solution du problème apparaît, dès qu'on la cherche dans le mouvement religieux de la Renaissance. La Réforme a été un effort pour sauvegarder à la fois le développement de l'intelligence individuelle et l'idée des sanctions surnaturelles, pour développer les instincts sympathiques, mais instituer grâce à eux un gouvernement qui permît à chacun d'utiliser toutes ses qualités dans la concurrence vitale. Sans cette lutte, la décadence arrivait, mais sans le développement des instincts altruistes, aucune des réformes sociales n'eût réussi.

C'est en vain qu'on essaie de les attribuer au progrès intellectuel des peuples. Prenons un des exemples les plus frappants, celui de la Révolution française. Quelle n'était pas alors la faiblesse du peuple, son manque de cohésion? Toute sa force est dans son enthousiasme, mais ce qui provoque cet enthousiasme, c'est la pitié de chacun pour les autres plus que la violence de l'égoïsme individuel. Et malgré cela, rien n'était moins sûr que la victoire du peuple, si les grands avaient voulu s'entendre. Que de révolutions ne furent pas étouffées dans des conditions bien plus redoutables! Les grands ne pouvaient opposer au peuple qu'une bien faible barrière en Grèce et à Rome, et pourtant avec quelle rapidité les Marius et les Sylla ne devenaient-ils pas des maîtres tout-puissants malgré les protestations du pays entier! Mais ce qui a perdu l'aristocratie française, c'est qu'elle était elle-même sans enthousiasme et sans cohésion, sans conviction surtout : ils applaudissaient à cette résurrection du peuple et la fameuse nuit du 4 août en reste comme le témoignage le plus écla-

tant, témoignage de l'influence profonde qu'ont exercée sur les esprits des classes dominantes les idées de charité et de l'universelle égalité des hommes. — De même, en Angleterre, d'où sont venues les concessions progressives faites au parti le plus faible? Des demandes répétées et des menaces de ce parti? Nullement. La presse révèle les misères d'une classe, un courant d'opinion se forme en sa faveur, non seulement chez le peuple mais dans les hautes classes. C'est de ces sphères que partent presque toujours les idées et les demandes de réforme, — ce n'est point, généralement, la classe intéressée qui essaie d'étaler ses misères au grand jour; et si parmi ses membres quelques-uns n'hésitent pas à le faire, peut-être leur faut-il moins d'égoïsme et d'ambition que de courage et de dévouement! Si le dévouement ne jouait pas un grand rôle dans cet affranchissement progressif, comment expliquer que l'opinion se passionne pour tant de malheurs qu'elle n'a pas à redouter? que signifie le développement des institutions philanthropiques? d'où seraient venues les protestations contre l'esclavage, contre la réglementation du vice, contre le mépris des parents? Aussi est-ce dans ce progrès des sentiments désintéressés que nous allons trouver encore le secret de la force du socialisme moderne.

Le mouvement socialiste est sans contredit le fait le plus significatif de notre époque. Sous ce nom, il est vrai, les doctrines les plus diverses sont professées; il est pourtant un moyen facile de reconnaître le socialisme. Comme cela ressort des écrits des socialistes incontestés : Karl Marx, Engels, Bellamy, etc., le caractère de tout socialisme véritable c'est la suspension de la lutte pour la vie. Cette tentative est-elle compatible avec les conditions du progrès et même de l'existence? c'est ce que nous verrons plus tard, en ce moment constatons sa puissance et la rapidité de ses progrès. Ils sont tels que les nouveaux partisans de la doctrine économique ne partagent plus l'optimisme des anciens et admettent tout au moins une ingérence assez forte de l'État dans la répartition de la richesse. L'argument favori des socialistes est tiré en effet de la façon déplorable dont se fait cette répartition, grâce aux rapports du capital et du travail, grâce à cette accumulation progressive des capitaux entre les mains des particuliers, qui ne peut manquer de jeter l'anarchie dans la production, jusqu'au jour où, les capitalistes étant devenus de plus en plus rares, on s'emparera des moyens de production pour la régler et supprimer la lutte pour la vie. — Or quand on y

regarde de près, on s'aperçoit que ces relations entre le capital et le travail ont toujours existé, quoique sous des formes différentes : exploitation des esclaves par les hommes libres, du peuple par l'aristocratie, des serfs par le seigneur, de l'ouvrier par le capitaliste, ce ne sont là que les formes variées de l'éternelle lutte pour la vie. Dira-t-on qu'autrefois ces relations semblaient naturelles à l'homme privé de tous droits politiques et qu'elles paraissent odieuses aux travailleurs appelés de plus en plus à la liberté politique et protégés de moins en moins contre l'oppression sociale? Mais d'abord, cette liberté politique, c'est au progrès des instincts désintéressés qu'ils la doivent, et de plus il est faux que le bien-être du peuple n'ait fait que diminuer. Cet accroissement du bien-être apparaît surtout quand on compare l'état actuel à l'antiquité et au moyen âge, mais, de la Renaissance au XVIIIe siècle, à quel affreux état les famines perpétuelles, les épidémies, les vexations de toutes sortes, les taxes arbitraires ne réduisaient-elles pas les habitants! Depuis le XVIIIe siècle le progrès n'a pas cessé, les habitants des campagnes se nourrissent mieux, le nombre des ouvriers possédant quelque fortune augmente toujours, les heures de travail ont été diminuées, les femmes et les enfants protégés, et le paupérisme, si étendu qu'il soit encore, est en décroissance, comme le témoignent les statistiques faites depuis 1855. Si donc l'état social des masses nous émeut plus qu'il ne troubla les anciens, c'est que les sentiments de pitié et de charité n'ont pas cessé de grandir dans nos cœurs, car on pourrait redire ici ce que nous disions de la Révolution française : « Ce ne sont pas les classes populaires qui réclament le plus en leur faveur, le combat n'est pas entre les riches et les sans-avoir, mais entre les riches avides et les riches généreux pour les sans-avoir ». Et, si avancée que soit la lutte, B. Kidd n'hésite pas à déclarer que si les exploiteurs voulaient s'entendre, ils ne tarderaient pas à enrayer le mouvement et à arracher promptement aux travailleurs toutes les libertés acquises.

Ainsi, dans l'Europe entière, l'évolution des idées a consisté à favoriser de plus en plus le développement politique et social des masses, c'est grâce à la puissance croissante des instincts désintéressés que ces réformes ont pu se faire, et quelle force a propagé ces intincts sinon le christianisme avec ses dogmes antiscientifiques de l'universelle égalité des hommes et des sanctions surnaturelles? Sans doute, ils ne sont pas tous chrétiens pratiquants ceux qui lut-

tent en ce moment pour le peuple, mais comment échapperaient-ils à l'influence de dix-neuf siècles de traditions religieuses, et comment le fonds même de leurs sentiments moraux ne serait-il pas la résultante des habitudes développées par le progrès du christianisme? Maintenant que nous avons interprété en ce sens la signification des faits les plus importants de l'histoire, n'avons-nous point les matériaux nécessaires pour comprendre la nature du développement des organismes sociaux?

III

Il ne suffit point de comparer la société à un organisme pour avoir le secret de la sociologie. B. Kidd le reconnaît : ces comparaisons si chères à Spencer sont souvent forcées et en tout cas peu fécondes; car la question est de savoir ce qu'il y a de particulier dans ces organismes, quel en est le principe de vie et le principe de mort. Or, de ce qui précède, ne résulte-t-il pas qu'il y a toujours, dans l'esprit des hommes qui constituent cet organisme, deux puissances en lutte : la foi religieuse et la raison? Être raisonnable, l'homme se demande pourquoi il sacrifierait son intérêt individuel à l'intérêt de la société, car peu lui importe après tout que ce sacrifice soit la condition nécessaire du progrès, si ce progrès ne profite qu'à l'humanité future! Mais c'est à la religion justement de lui rendre ce sacrifice facile en lui faisant espérer une sanction surnaturelle. — Et ce sont bien là deux forces adverses : ce n'est point par des arguments rationnels, par leur logique, par leur vérité intrinsèque que les religions s'imposent, mais par leur efficacité sociale, et cette efficacité tient avant tout à leurs dogmes surnaturels. — Ainsi, de ces deux principes adverses, la foi religieuse, voilà le principe de vie pour l'organisme social : l'intelligence subordonnée à cette foi devient pour elle un puissant auxiliaire, — mais secoue-t-elle le joug, et se retourne-t-elle contre l'autorité religieuse, l'intelligence devient un principe de mort.

Cette conclusion n'est pas sans choquer les idées reçues, nous admettons facilement que l'intelligence a joué le premier rôle dans l'évolution sociale, que c'est notre supériorité intellectuelle sur les races inférieures qui fait notre éclatante supériorité sociale, et que parmi les races civilisées elles-mêmes, c'est à l'intelligence surtout qu'est due la prépondérance politique.

Il saute aux yeux cependant que dans chaque pays ce ne sont point les familles les plus cultivées et les plus intelligentes qui éliminent les autres, les classes sociales diparaissent au contraire d'autant plus vite qu'elles exigent un accroissement plus marqué de l'activité intellectuelle : on s'y marie moins, on s'y marie plus tard, les enfants y sont moins nombreux. La société est un organisme qui doit sans cesse se renouveler par la base pour combler les vides incessants des classes supérieures.

Or, n'en est-il pas de même entre les pays? Les armements, la défense nationale exigent sans doute le concours de l'intelligence; mais cette faculté est loin d'être le facteur capital du triomphe. Les Grecs étaient plus intelligents que les Romains, plus intelligents que les peuples modernes, et ils ont disparu; malgré leur nombre, leurs institutions, leur tactique, leur habileté, les Romains n'ont pu triompher des Barbares; les temps modernes enfin nous offrent des exemples plus frappants encore : ni les Germains ni les Anglo-Saxons ne peuvent rivaliser avec la France pour l'éclat de la civilisation, le développement artistique, la vivacité et la clarté de l'intelligence; or, au XVIIIe siècle, les Français se sont trouvés aux prises avec l'Angleterre; ils étaient les mieux armés, les plus nombreux, les plus brillants : les Anglais l'ont emporté. A quoi donc tient le succès? Avant tout aux qualités morales : à l'énergie, à l'activité, à l'esprit de dévouement au devoir.

Et cela est si vrai que loin d'expliquer par notre prétendue supériorité intellectuelle la supériorité de notre civilisation sur celle des races inférieures, — c'est au contraire par la supériorité de nos qualités sociales qu'il faudrait rendre compte de notre développement intellectuel. On se plaît à opposer à l'éclat de notre civilisation où florissent les arts et les sciences, la pauvreté intellectuelle de ces peuples qui, comme les Damaras, ne savent point compter au delà de 3. Ce qu'on oublie, c'est que nous en serions nous-mêmes incapables si nous n'avions à notre portée notre système de numération. Essayons en effet de l'oublier un instant, et d'évaluer par la pensée le nombre des objets posés devant nous, sans les désigner successivement par la série des chiffres. Nous réussirons si nous en avons deux ou trois sous les yeux, mais au delà nous ne pourrons jamais dire exactement quel en est le nombre, ou s'il nous arrive de le faire, nous nous apercevrons qu'en dépit de nos efforts, nous nous sommes servis instinctivement, pour compter, de la série des termes qui dési-

gnent pour nous la succession des nombres. Or ce système de numération, à qui l'invention en appartient-elle, sinon aux efforts d'une série infinie d'individus? car celui-là même qui en eut la première idée avait profité des connaissances mathématiques accumulées par ses prédécesseurs. Chacune de nos idées est ainsi la résultante d'innombrables efforts intellectuels accumulés; efforts permis seulement aux peuples chez lesquels les qualités sociales assurent la paix et la cohésion. — Et c'est là ce qui manque au contraire à ces Damaras qui, vivant en lutte perpétuelle, ne peuvent utiliser leur intelligence, et deviennent incapables d'en user avec méthode et avec réflexion. — Mettez-les au contact de notre civilisation, vous les verrez se développer aussitôt, comme ces étudiants hindous, maoris et australiens qui arrivent promptement à rivaliser avec nos étudiants de l'Europe.

L'intelligence n'est donc pas l'élément essentiel de la victoire; bien plus, livrée à elle-même, elle devient un principe de dégénérescence: une des causes premières de la faiblesse de la France n'est-elle pas sa dépopulation croissante! or cette dépopulation, qu'elle vienne du désir d'assurer le bien-être aux enfants ou de la crainte d'une trop grande famille, n'est-elle pas en partie volontaire? L'intelligence ici a triomphé des instincts sociaux et ce triomphe a été un motif de décadence.

En résumé lorsque l'homme est devenu une créature sociale, son intelligence n'a plus été la cause première de son triomphe, la raison lui sert, mais à condition de ne pas nuire au développement des qualités morales, et ce qui donne à l'homme ces qualités, qu'est-ce autre chose que les croyances religieuses? Du jour où l'intelligence essaie la critique de ces croyances, en montre la faiblesse scientifique, ruine la confiance en elles, date la décadence sociale.

IV

Cette histoire du passé permet de prévoir l'avenir dans ses grandes lignes. L'avenir est-il au socialisme et à la religion humanitaire? Nullement. Nous avons vu que le socialisme repose sur le désir de supprimer d'une façon définitive la concurrence vitale. Or de deux choses l'une : ou bien dans la cité socialiste on laissera la population s'accroître à son gré, mais alors la lutte recommencera bientôt et tout sera à refaire. Ou bien on restreindra ce développement pour main-

tenir la population dans les mêmes limites, mais alors la décadence sera immédiate puisque la sélection est une condition nécessaire du progrès et qu'une forme organique tend à rétrograder si tous les individus propagent également l'espèce. D'ailleurs, cette cité socialiste, combien ne sera-t-elle pas inférieure aux autres, puisque c'est la concurrence qui assure les systèmes de production les plus économiques, la recherche des places qui conviennent le mieux aux divers talents, qui stimule le génie de la découverte! Suppose-t-on enfin l'humanité tout entière étroitement unie sous un régime socialiste? alors la décadence sera universelle. Mais comment admettre d'ailleurs que l'on puisse résister à la pression des instincts qui furent les conditions mêmes du développement des espèces depuis l'origine de la vie? Issu du désir égoïste d'assurer le bonheur présent de l'individu, le socialisme est avant tout individualiste, c'est-à-dire antisocial.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à changer au monde actuel? Loin de là. Il est certain que l'organisation sociale empêche trop souvent les talents de percer; aussi développera-t-on l'éducation populaire, car l'instruction est restée jusqu'à nos jours le privilège trop exclusif des riches; on protégera de plus en plus les travailleurs, on élèvera leur condition aux dépens des riches, et le développement social exigera l'ingérence croissante de l'État dans presque toutes les sphères de la vie sociale. Mais tant s'en faut que ces mesures aient pour but de supprimer la lutte pour la vie, qu'elles tendent au contraire à permettre de plus en plus à tous les hommes d'entrer dans la lutte avec tous leurs talents, à rendre par conséquent la concurrence vitale plus vive et plus incessante; le vingtième siècle verra donc de singuliers changements dans les rapports du travail, du capital et de l'État; mais ce seront des changements, ce ne sera pas un bouleversement.

Le second fait le plus caractéristique de cette transformation sera sans doute dans les relations des États européens avec les colonies. On reconnaîtra que les régions tropicales sont les plus propres à la culture et à la production. On s'est aperçu déjà que le régime brutal auquel on avait tout d'abord soumis ces pays n'est pas seulement inhumain, mais fort peu productif; l'occupation militaire de ces territoires sera de plus en plus impossible; aussi peut-on prévoir que les Européens essaieront d'établir une sorte de protectorat sur ces pays, de les gouverner de l'Europe même, en y envoyant le moins de soldats et d'administrateurs possible, de faire alors

avec eux un échange continuel de produits, et ce système réussira, si nous savons faire profiter les étrangers de ces progrès, leur ouvrir des voies de communication, développer leur commerce, bref, leur faire sentir notre supériorité non point par la violence, mais par nos services, notre énergie, notre probité ; — car, ajoute l'auteur, n'est-ce pas là le secret du triomphe des Anglais dans l'Inde et dans l'Égypte ?

Malgré tous ces changements, les conditions du progrès ne seront point bouleversées : il faudra toujours que l'homme sacrifie ses intérêts individuels à ceux de la société. Espérer comme Spencer un état social où se réconcilieraient ces intérêts n'est pas une simple utopie, ce rêve contredit forcément les conclusions de la science évolutionniste. Ou bien dans cet État l'organisation sociale assure le bonheur de tous et de chacun, mais c'est revenir au socialisme ; ou bien les intérêts restent opposés, seulement l'homme se sacrifie avec plaisir à l'intérêt social ; mais comment admettre un tel changement dans la nature humaine ? N'est-ce pas oublier que l'évolution, développant l'intelligence, nous montrera de plus en plus clairement l'opposition des deux sortes d'intérêts ? Or, cette intelligence, qui vient à bout de l'amour de la famille, le plus antique, le plus puissant des instincts sociaux, comment ne triompherait-elle pas rapidement des autres instincts ? Aucune philosophie rationaliste ne pourra donc jamais démontrer à l'homme qu'il travaille pour lui en travaillant pour les autres. Seule, la religion, dans l'avenir comme dans le passé, sera capable de lui rendre ce sacrifice possible ; et par « religion » l'auteur n'entend pas les religions humanitaires sans dogmes et sans foi, mais les religions positives, car c'est par l'espérance des sanctions surnaturelles qu'elles rendront ce sacrifice facile. Loin de s'éteindre progressivement, l'instinct religieux de l'espèce se développera de plus en plus, l'avenir est au peuple le plus religieux.

V

Nous avons essayé de mettre en relief les points importants du livre de B. Kidd. Ce qui distingue évidemment cette œuvre, c'en est le caractère essentiellement unitaire, le désir de montrer qu'un même problème se pose sans cesse au philosophe et toujours sous la même forme à mesure qu'il passe en revue les sociétés humaines, le besoin de trouver à ce problème une solution unique qui permette de com-

prendre le passé et de prévoir l'avenir. Par là, il s'éloigne autant de certains sociologues modernes comme Simmel qu'il se rapproche du dogmatisme des anciens auteurs de la philosophie de l'histoire et des procédés synthétiques de Spencer. Même les solutions sont chez lui plus nettes et plus précises que chez ce dernier, et l'on ne peut lui reprocher au moins d'osciller entre les thèses les plus opposées.

C'est cependant par la méthode de Spencer, employée avec plus de rigueur encore, qu'il prétend arriver à ces résultats ; mais s'il essaie de prendre pour point de départ les lois les plus générales de la vie, s'il proclame la nécessité de transporter la méthode biologique dans la sociologie, il ne tarde pas à envisager le problème de la vie des sociétés d'une telle manière qu'il doit chercher ailleurs que dans la biologie ses procédés d'investigation, d'autant plus que les principes dont il part sont moins peut-être des lois biologiques appliquées à la sociologie que des lois sociales transportées ensuite en biologie. Par ces deux principes, en effet, il ne fait que reconnaître la loi de la concurrence vitale et la considérer comme une condition indispensable du progrès.

Or, Darwin l'a dit lui-même, c'est en constatant autour de lui la lutte perpétuelle des hommes qu'il se demanda s'il ne fallait pas généraliser cette observation pour y chercher le principe fondamental de l'évolution des espèces. N'en serait-il pas de même de la loi de Weissmann ? N'est-ce pas en comparant l'émulation féconde, conséquence de la concurrence sociale, avec l'état croissant d'indifférence et d'apathie où mènerait la suspension de la lutte que des biologistes ont été amenés à se demander si des formes organiques livrées à elles-mêmes n'auraient pas une tendance à rétrograder ?

L'auteur reconnaît d'ailleurs très franchement que les comparaisons, tant employées depuis Spencer, entre la société et l'organisme ont plutôt faussé les études sociologiques qu'elles ne leur ont servi. Aussi la difficulté consiste-t-elle pour lui à découvrir les caractères qui différencient la vie de l'organisme social des autres organismes vivants et les principes spéciaux de son développement !

Or, ce caractère spécial, c'est la lutte sans cesse renaissante entre l'obligation de sacrifier son intérêt individuel et les protestations de l'égoïsme humain. La question n'est donc plus de savoir pourquoi la sélection a mécaniquement développé les instincts sociaux, mais quels sentiments cette évolution sociale a provoqués chez l'homme, quelle lutte s'est engagée dans son esprit, quels motifs ont pu le

décider à se sacrifier à la société. Le problème sociologique est donc nettement séparé du problème de la biologie : c'est dans l'âme humaine que sont étudiées les conséquences de la lutte ; c'est donc à l'histoire et surtout à la psychologie, non plus à la biologie, qu'il faut emprunter ses méthodes et ses solutions.

Et en effet, il la découvre, cette solution, dans l'influence des religions qui viennent encourager l'homme à se sacrifier à la société, dans l'espérance de récompenses surnaturelles. L'idée sans doute n'est point neuve ; non seulement les écrivains religieux ont proclamé cette influence bienfaisante des religions, mais c'est un lieu commun rebattu de prétendre qu'il faut une religion pour le peuple, et d'autre part des savants comme F. de Coulanges ont déjà tenté d'expliquer par les institutions religieuses tout le développement d'une nation ; l'originalité du livre consiste à généraliser sans restriction cette idée, à prétendre au nom de la biologie qu'un même problème social se pose à toutes les générations, à présenter l'influence religieuse comme l'unique solution possible de ce problème, et, par conséquent, comme le principe fondamental du développement des sociétés, — à justifier enfin cette influence religieuse par des considérations purement scientifiques.

Peut-être le procédé employé pour établir ainsi contre Spencer l'irréconciliable opposition de l'intérêt individuel et de l'intérêt social l'oblige-t-il à forcer quelquefois la note. Si misérable qu'ait été l'état des esclaves ou des serfs, il faut bien avouer que c'est nous surtout qui, comparant leur état au nôtre, le trouvons odieux et intolérable; il y a chez l'homme une telle tendance à accepter comme naturelle la situation sociale où il est né, que bien longtemps sans doute les esclaves ou les serfs ne songèrent pas à s'indigner de leur misère. De même c'est voir les choses bien au tragique que de trouver à peine suffisantes les déclamations anarchistes contre la société moderne; tout au moins, dans cette société de l'avenir qu'il nous dépeint, lorsque l'affranchissement social et politique sera accompli, les hommes n'auront-ils pas moins de raisons que par le passé de s'irriter contre les obligations sociales? Lui-même le reconnaît en passant, mais s'il n'eût pas exagéré quelque peu la misère sociale, s'il avait reconnu plus franchement la possibilité de l'adoucir, peut-être eût-il été amené à atténuer l'absolutisme de sa thèse, à ne point présenter l'influence religieuse comme la cause unique et exclusive de la soumission sociale.

Et en effet, le jour où les esclaves sentirent leur misère, n'y eut-il pas, en dehors des idées religieuses, mainte cause pour retarder l'explosion de leur colère? C'est d'abord que le mécontentement ne se produit au début que d'une façon partielle, les mécontents eux-mêmes hésitent à protester : et de fait, ne faut-il pas quelque audace pour se révolter contre un état social, si dur qu'il soit? On ne peut prévoir au juste les conséquences d'un bouleversement social, et les chances de bonheur possible ne valent peut-être pas les risques de mort à courir pendant le temps de l'insurrection. D'ailleurs, si les classes dirigeantes s'imposent par la crainte, elles s'imposent encore par le prestige. Dès que paraît un homme assez audacieux pour vouloir imposer à la foule sa volonté, assez intelligent pour la conduire, les masses ont une facilité singulière à abdiquer toute volonté devant cette volonté supérieure, et ce respect ne s'étend-il pas, par imitation, à toute la classe dirigeante, malgré son despotisme et ses injustices!

Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce respect des institutions établies et des classes supérieures devient singulièrement plus profond lorsqu'on leur attribue un caractère religieux, que l'esprit d'abnégation devient plus aisé lorsqu'on y attache l'idée de récompenses surnaturelles. On ne peut douter que le motif religieux non seulement s'ajoute aux motifs de dévouement dont nous parlions, mais qu'il en rehausse singulièrement la valeur et l'efficacité, qu'il soit par conséquent l'un des plus puissants d'entre eux, — mais tout au moins faut-il accorder qu'il n'est pas le seul, et dès lors, quand on essaie de déterminer les relations qu'il soutient avec les autres, on arrive à se faire du rapport entre l'état social, les mœurs et la religion, une conception différente de celle de l'auteur.

Selon lui, le développement social a tenu avant tout aux qualités morales, et ces dernières ne sont que le résultat des transformations religieuses successives de l'humanité; or la question est de savoir comment se sont formées ces conceptions religieuses dans l'esprit de leurs auteurs, pourquoi elles ont été adoptées par certains peuples de préférence à d'autres formes possibles de la religion. Prenons un des exemples qui semblent le mieux confirmer la thèse de B. Kidd : celui de l'islamisme. « C'est, nous dit-on, la promesse de récompenses surnaturelles qui provoqua chez les Arabes l'esprit de conquête, et c'est de même à leurs idées religieuses sur le fatalisme qu'il faut attribuer leur résignation devant la mort et le danger. » En

réalité, si ces encouragements à la conquête n'avaient pas correspondu secrètement à leurs sentiments, n'est-il pas clair que cette religion serait restée sans effet? Elle a réussi précisément parce qu'elle donnait libre carrière à ces instincts belliqueux; et de même, s'ils n'avaient pas été braves et actifs, leur fatalisme, loin de justifier leur témérité, aurait également pu légitimer leur inertie. Nous sommes en face d'un danger : s'il est écrit que nous ne devons pas y périr, à quoi bon se donner la peine de l'éviter? Pourquoi, d'autre part, se consumer en vains efforts, si notre mort d'avance est résolue?

Ainsi les religions se répandent parce qu'elles correspondent secrètement aux instincts nouveaux des peuples, et les fondateurs de religions sont ceux qui, prenant conscience de ces changements profonds mais obscurs qui s'accomplissent dans l'âme des nations, donnent tout à coup à ces tendances inconscientes et hésitantes une force surprenante par le seul fait de les avoir clairement exprimées. Alors, comme les origines de ces instincts restent obscures, ils essaient et tous essaient avec eux de les justifier en attachant au développement de ces sentiments l'idée de récompenses surnaturelles. — L'influence religieuse n'en reste pas moins un des facteurs les plus importants de l'évolution sociale, mais son rôle logique est changé, c'est elle qui justifie, qui encourage les transformations morales par lesquelles elle est préparée, mais ainsi l'évolution est avant tout une évolution des mœurs; aussi s'explique-t-on que la morale occupe de plus en plus le premier plan, à mesure que se transforment les religions.

Et cela nous permet alors de modifier la conception que l'auteur se fait du rôle de l'intelligence dans l'évolution. — Il est certain que l'activité, l'énergie, l'esprit d'abnégation sont des conditions bien plus indispensables au triomphe que le développement intellectuel, et surtout que les qualités brillantes de l'intelligence : l'esprit, la vivacité, le goût des lettres et des arts. Cependant, à mesure que l'humanité se transforme, l'intelligence n'intervient-elle pas de plus en plus dans ce développement? De tout temps, le premier élément de succès a été, selon les biologistes eux-mêmes, la faculté de s'adapter au milieu. Or comment concevoir cet effort d'adaptation sinon sur le modèle de la pensée lorsqu'elle essaie d'organiser des moyens en vue d'une fin? Les lois de l'évolution n'ont guère de sens tant qu'on les considère comme les lois d'une évolution de la matière : puisqu'on part de l'hypothèse d'une nébuleuse homogène, quel besoin cette

matière homogène a-t-elle de s'adapter au milieu? Ces lois au contraire deviennent intelligibles dès qu'on les regarde comme les lois du développement d'une pensée immanente à l'Univers qui cherche à prendre de plus en plus conscience d'elle-même, et à passer par conséquent sans cesse de l'indéfini au défini. — Cette adaptation des sociétés au milieu suppose d'ailleurs l'invention de lois civiles et religieuses qui la favorisent, et dans cette invention individuelle apparaît encore l'activité de l'esprit, puis l'acceptation de ces lois exige aussi une communauté de sentiments et de pensées, une sorte de conscience sociale, dans la création desquelles l'imagination joue un rôle de plus en plus prépondérant. Enfin, de même que dans l'évolution religieuse nous avons vu la morale passer de plus en plus au premier plan, de même cette morale tend à devenir de plus en plus pure et élevée. Les morales des peuples primitifs, réglementant toutes les actions extérieures de l'homme, semblent condamnées à une éternelle immobilité; au contraire, dès qu'on arrive au monde grec, on voit les idées morales se transformer sans cesse grâce aux efforts des philosophes; et le christianisme à son tour a été singulièrement favorable à ce progrès de la moralité. Ce qui caractérise en effet la morale chrétienne, ce n'est pas seulement l'élévation, mais la simplicité, le petit nombre, la largeur de vues de ses préceptes fondamentaux. Au respect scrupuleux de la lettre succède le culte intérieur; la vie morale n'est plus réglée dans ses mille détails, aussi l'idéal moral progresse-t-il sans cesse, et, bien que les moralistes chrétiens gardent nécessairement en vue les principes fondamentaux du christianisme, la part de la réflexion personnelle n'en est pas moins de plus en plus grande dans la morale. Saint Augustin et saint Thomas sont préoccupés de montrer l'accord de ces préceptes chrétiens avec les doctrines philosophiques de l'antiquité; Malebranche et Bossuet essaient de les coordonner, de les rattacher à un principe rationnel : l'amour de l'ordre ou l'idée de la perfection divine. Et à côté des moralistes chrétiens, les philosophes de la Renaisssance, puis Descartes, Spinoza, Leibnitz s'efforcent de trouver à la morale un fondement purement philosophique; et si Kant essaie bientôt de séparer la morale de la métaphysique, c'est en dehors de la religion également, c'est dans la valeur pratique de la raison qu'il cherchera les principes de la conduite humaine. Et qu'on ne dise point que toute cette morale laïque n'a point exercé d'action en dehors du monde philosophique! N'est-ce pas surtout du rationalisme

du XVIIIe siècle, des doctrines de Rousseau et des encyclopédistes qu'est issu le mouvement d'affranchissement politique et social des siècles suivants? Sans prétendre que la Révolution française ait été l'œuvre exclusive des philosophes, on peut affirmer pourtant que leur influence a puissamment agi sur le mouvement populaire et que l'enthousiasme pour les idées révolutionnaires, pour l'idéal d'État qu'ils croyaient le plus rationnel a été le facteur essentiel du triomphe de nos armées. Sans doute, l'idée chrétienne de la fraternité universelle prépara de longue date la déclaration des droits de l'homme, encore est-il que, sans l'intervention de la réflexion rationnelle, le christianisme n'eût pas amené peut-être ces conséquences! Car ce n'est que l'universelle égalité devant Dieu qu'il enseigne à l'homme, le règne du Christ n'est point de ce monde, aussi est-ce de Dieu seul, non de la société que l'homme doit attendre l'éternelle justice. La charité nous fait un devoir d'adoucir le sort de nos semblables; mais elle ne crée pas au malheureux le droit de protester contre l'excès de sa misère : cette misère, ne vaut-il pas mieux la tolérer, la dédaigner si on le peut, la chérir même puisque la vie est un lieu d'épreuve, et la souffrance la meilleure préparation à la vie future? Il a fallu que la raison proclamât les droits de l'individu; aussi est-ce au point de vue de cette idée des droits personnels de l'homme que se sont placés les philosophes, non pas au point de vue de la charité. Comment expliquer d'ailleurs, si cet affranchissement social est dû seulement au christianisme, que ce soit précisément dans le pays où les idées religieuses ont été le plus fortement attaquées que cette tentative libérale se soit produite tout d'abord, et que le mouvement se soit propagé à mesure que se répandaient à travers les peuples ces idées philosophiques? De même est-il vrai que ce soit l'influence chrétienne seule qui, développant partout la charité, ait rendu les classes supérieures incapables, par leurs sentiments généreux, d'arrêter ce mouvement social? Quel paradoxe de prétendre que c'est de ces classes dirigeantes que sont parties la plupart du temps les demandes de réforme et d'affranchissement social! Que signifient donc ces grèves perpétuelles, cette association progressive des travailleurs contre les capitalistes? Quelle amélioration de leur sort ont-ils obtenue, ces travailleurs, sans l'avoir réclamée avec énergie, quelquefois même par la violence? Sans doute ceux qui se dévouent à leur cause, ceux qui les dirigent, souvent ne sont point sortis de leur rang, mais ils appartiennent la plupart du temps à la

partie éclairée des classes laborieuses; aussi l'auteur est-il obligé d'avouer que les classes dirigeantes commencent toujours par réprouver et par combattre les mesures qu'elles considèrent plus tard comme de justes progrès. A quoi donc attribuer ces progrès sinon à la conscience de plus en plus claire que les individus prennent de leurs droits, et par conséquent au développement de la raison humaine?

On pourrait se demander par conséquent si dans l'avenir l'intelligence ne jouera pas un rôle de plus en plus grand, si la raison ne pourra pas devenir pour tous le fondement de la morale. Il est vrai que c'est cette proposition qui paraît essentiellement contradictoire à l'auteur. Pour lui, nous ne pouvons réfléchir sur notre situation sans prendre conscience de notre misère et par cela même nous révolter contre elle; l'intelligence n'est donc qu'une source d'égoïsme et de désunion, aussi B. Kidd identifie sans cesse les deux termes de rationalisme et d'utilitarisme et les confond dans le même dédain. Ce n'est pas qu'il croie au désintéressement de l'homme; la haine de la misère sociale ne peut être vaincue pour lui que par la crainte d'un châtiment surnaturel; à l'utilitarisme social il fait succéder un utilitarisme religieux. Et en vérité nous ne doutons point qu'il n'ait raison contre Spencer et l'utilitarisme empirique, mais aussi cette doctrine utilitaire est-elle l'antithèse même du rationalisme véritable. L'intelligence n'est pour elle qu'un instrument en vue d'une fin unique : la recherche du plaisir; et le rationalisme proclame au contraire que c'est le développement rationnel qui doit devenir la fin suprême de nos efforts. Aussi est-ce par une singulière confusion de termes que l'auteur range dans une même classe les moralistes grecs, les rationalistes du XVIIe siècle et les utilitaires anglais! Ni Platon, ni Aristote, pas plus que Spinoza, n'ignorent que la vertu exige sans cesse le sacrifice des plaisirs les plus séduisants; et quand ils identifient la vertu et le bonheur, c'est qu'ils jugent le bonheur au point de vue de la raison, estimant la béatitude intellectuelle supérieure à tous les plaisirs sensibles. Mais ce qu'ils soutiennent, c'est que nous ne pouvons prendre conscience du problème moral sans comprendre que c'est la raison même qui pose ce problème, et qu'elle serait essentiellement déraisonnable si elle n'essayait pas d'imposer sa suprématie à nos autres facultés. C'est donc elle qui nous permet de sortir de notre égoïsme, car si elle est notre raison, elle est aussi la raison universelle et par conséquent le point de

jonction de notre individualité avec l'Univers. Or comme le développement de cette raison n'est possible que par la société, et la société que par les vertus sociales, il n'y a rien de plus raisonnable que de commander au nom de la raison même l'énergie, la justice et la charité.

Théoriquement, on pourrait donc concevoir un État où l'intelligence se développerait progressivement tout en prenant conscience de sa valeur morale et en imposant aux hommes la justice et l'abnégation. Serait-ce un état socialiste? Non, si l'on définit le socialisme comme le fait l'auteur, car la raison voyant dans la concurrence une condition nécessaire du progrès se garderait de la supprimer; mais peut-être les maîtres du socialisme n'accepteraient-ils point tous la définition de B. Kidd dans son sens rigoureux. Il en est parmi eux qui veulent régler la concurrence plus que la supprimer : aussi l'idéal dépeint par l'auteur ne serait-il point pour déplaire à plus d'un socialiste! D'ailleurs peu importent les noms, peu importent les détails de ce gouvernement pourvu que la raison y règne et en détermine les formes.

Cet idéal sera-t-il jamais réalisé dans la pratique? On ne peut se dissimuler toutes les difficultés qui seraient à vaincre pour y arriver. On a cru trop longtemps qu'il suffisait de briser tout lien avec le passé, de détruire les idées religieuses pour que la raison prît un libre essor et développât chez tous la bonne volonté et les instincts sociaux. Or, à mesure que l'influence chrétienne a cessé de se faire sentir, n'y a-t-il pas eu un affaissement des volontés, une décadence des qualités sociales telles que le respect et l'abnégation? Car ces vertus resteront toujours les vertus sociales par excellence. Fût-il vrai que dans l'avenir l'intérêt de la majorité concordât mieux que par le passé avec l'intérêt social, il n'en reste pas moins certain que la puissance d'un État dépendra toujours de sa cohésion, et celle-ci n'est possible que si les hommes sont prêts à se secourir mutuellement, à sacrifier sans pensée leur égoïsme. Eh bien! que demain ce sacrifice soit nécessaire, et que l'on vienne au nom de la raison seule le demander aux masses : il n'y a guère de doute possible sur la réponse. C'est que cette obéissance à la raison suppose un état intellectuel que l'on ne peut improviser et répandre immédiatement parmi le peuple. Ce culte désintéressé de la pensée, la culture intellectuelle la plus raffinée ne le donne pas toujours; comment espérer que le développement d'une instruction élémentaire puisse en quel-

ques années procurer aux hommes cette sagesse désintéressée? Mais alors, si cette sagesse ne vient point de la raison, d'où viendrait-elle à l'homme sinon de la foi religieuse? La suppression brusque de la foi pourrait donc bien devenir pour les peuples qui l'ont tentée prématurément une cause de déchéance; aussi n'est-il pas impossible que l'avenir soit, momentanément tout au moins, aux nations les plus religieuses. Et ce n'est pas au peuple seulement qu'il faudrait alors une religion, mais aux classes dirigeantes elles-mêmes; car avec l'extrême facilité des moyens de communication et de diffusion des idées, comment l'irréligion ne descendrait-elle pas rapidement des classes supérieures vers les masses?

Faut-il croire, comme le pense l'auteur, que cette recrudescence de l'esprit religieux amènera une rechute de l'intelligence, un abaissement de la pensée spéculative? Non pas. Un peuple est plus éloigné de la vérité lorsqu'il met son intelligence au service exclusif de ses passions, que lorsqu'il a le sentiment profond de la valeur morale de l'homme. D'ailleurs cette réaction religieuse n'empêcherait point la philosophie de continuer son œuvre, pas plus que l'esprit religieux des Grecs n'a empêché de naître le rationalisme d'Aristote et de Platon. L'expérience du passé aurait seulement rendu les philosophes plus respectueux des croyances religieuses; on ne pourrait leur demander de les développer chez les autres, mais au lieu de s'employer surtout à les détruire, ils essaieraient de spiritualiser de plus en plus ces croyances autour d'eux, de faire comprendre aux autres le fondement rationnel des sentiments moraux qui s'y associent; et par là serait préparé, au sein même des peuples religieux, l'avènement du règne de l'esprit.

Réussira-t-on jamais à fonder ainsi sur le libre développement de la pensée les qualités sociales? C'est ce que nul d'entre nous ne peut savoir. Mais en tout cas c'est l'idéal vers lequel nous devons tendre, même dans ces pays comme le nôtre où la séparation violente du passé et du présent a laissé trop souvent le trouble dans les esprits et créé peut-être un danger social redoutable. On peut s'attrister de ces conséquences, on peut se demander avec effroi ce que sera l'avenir; mais comment chercher un remède, comme le voudrait plus d'un incrédule, dans un retour aux croyances religieuses? Au nom de quelle étrange morale demanderait-on au philosophe d'encourager chez les autres une foi qu'il ne possède plus? Comment lutter d'ailleurs contre l'œuvre de deux siècles? Il y a des doutes qui,

entrés dans l'esprit, ne peuvent plus en sortir. Aussi, n'est-ce pas dans un retour vers le passé qu'il faut chercher le remède, mais dans l'entente commune de tous ceux qui pensent, dans l'effort généreux pour développer autour de soi la bonne volonté et pour chercher un guide à cette volonté dans une forte discipline de la raison.

Ainsi, ce ne sont pas seulement les conclusions historiques, mais surtout le sens philosophique et moral de l'ouvrage qui se trouvent modifiées par cette maniere de voir. Car, chez B. Kidd, si l'intelligence a joué un rôle secondaire dans le passé, il n'y a point de raison pour qu'elle en joue un plus important dans l'avenir. Nous avons essayé de montrer au contraire que la religion tendait à devenir de plus en plus morale, la morale de plus en plus réfléchie et rationnelle, on peut espérer que ce progrès spirituel continuera. Le monde ne semble plus dès lors livré à une fatalité aveugle; l'évolution ne serait que l'histoire des efforts successifs de la Pensée pour se faire jour à travers l'Univers. — Et cette espérance fournit au philosophe une règle de conduite, car elle nous encourage à chercher dans la Raison même le principe d'une organisation sociale. Si l'on accepte la thèse de B. Kidd, à quoi bon travailler au triomphe de la vérité pure, puisque ce triomphe n'est généralement qu'une cause de décadence et de mort? C'est ce qu'on ne peut admettre un seul instant, dès que 'on croit à la valeur éternelle de la vérité et de la raison. La vérité a un droit absolu à être dite. Sans doute toute vérité ne doit pas être dite à tous sans transition, sans réserves; mais pourquoi? Parce qu'ils risqueraient de la mal comprendre et d'en tirer de fausses conclusions. Aussi lorsqu'elle nous conseille cette sage prudence, lorsqu'elle exige du philosophe le respect des croyances religieuses, la raison, loin d'abdiquer, ne fait que préparer plus sûrement la réalisation de son idéal. Dût cet idéal n'être jamais réalisé sur terre, il suffit que la raison nous l'impose pour que ce soit le devoir de tous ceux qui pensent de tendre vers lui.

HENRI HAVARD.

DISCUSSIONS

SUR L'ABSENCE D'ESPACE SONORE

Discutant la théorie de Berkeley sur la perception de l'espace, M. Dunan, dans un livre récent [1], s'étonne justement de l'assimilation faite, à ce point de vue, par l'évêque de Cloyne des sensations de la vue et de celles de l'ouïe. Celui-ci prétendant que les premières, comme les secondes, ne nous font connaître l'espace que d'une manière indirecte, en rappelant à notre esprit les sensations tactiles avec lesquelles elles sont associées, l'éminent professeur objecte à bon droit : « Mais les sensations auditives n'ont pas besoin, pour remplir cette fonction, de s'étaler ni de prendre l'apparence de l'espace : pourquoi donc les sensations visuelles ne peuvent-elles le faire, au contraire, qu'à la condition de revêtir cette forme que nous prenons illusoirement pour celle de l'étendue?... Ce n'est pas, continue-t-il, comme une qualité de l'objet sonore que le son m'apparaît... et je ne puis pas davantage en faire une qualité du mouvement; de sorte qu'il m'est impossible de le prendre pour autre chose qu'une impression toute subjective de ma sensibilité. En est-il de même à l'égard des couleurs? Est-ce que je conclus de la couleur à l'objet coloré comme du son à l'objet sonore, au moyen du raisonnement et avec toutes les incertitudes qu'un tel procédé comporte ? Nullement : quand la couleur est donnée, non seulement l'objet coloré n'est pas incertain, mais pour moi couleur et objet coloré ne

1. *Théorie psychologique de l'espace*, p. 48 à 53.

font qu'un. — C'est là une illusion, dit Berkeley. — Soit ; mais pourquoi cette illusion se produit-elle, *alors surtout que les sensations auditives, qui sont de tout point assimilables aux sensations visuelles quant à l'objet qui nous occupe, ne donnent pas lieu à une illusion semblable* . »

Les dernières lignes, que nous marquons par des caractères italiques, soulèvent une question que nous aurions volontiers crue toute résolue, celle de la raison pour laquelle il n'existe pas un espace sonore comme il existe un espace visuel, ou pour laquelle nous ne percevons pas l'étendue avec nos oreilles comme nous le faisons avec nos yeux. Peu importent les termes précis dans lesquels on posera le problème, car nous ne comptons l'envisager qu'au point de vue de la psychologie expérimentale, et chacun sera libre de traduire nos énoncés dans la langue théorique qui lui convient le mieux. La réponse à cette question, disons-nous, nous paraissait si claire que nous n'aurions sans doute pas songé à discuter celle-ci, si nous ne l'avions vue soulevée à nouveau par un philosophe non moins pénétrant que M. Dunan, mais pour n'aboutir, semble-t-il, qu'à une série de points d'interrogation [1]. Il faut donc qu'elle ne soit pas si simple que nous le pensions, ce qui doit nous rendre réservé et nous faire craindre de tomber dans l'erreur, mais ce qui montre aussi qu'il peut y avoir intérêt à la discuter.

Pour conduire notre pensée avec ordre, nous rappellerons d'abord les conditions de la perception de l'étendue par le toucher et par la vue, puis nous examinerons si le sens de l'ouïe peut réaliser ces conditions, et enfin, après avoir reconnu qu'on doit répondre négativement à cette question, nous nous demanderons pour quel motif les résultats si variés de l'évolution dans la nature paraissent n'avoir jamais doué aucun être d'organes de l'ouïe lui permettant de percevoir l'étendue par leur moyen.

S'il est un résultat que, en dehors de toute théorie, on puisse considérer comme définitivement acquis, grâce aux travaux de la psychologie expérimentale, c'est la nécessité du concours, pour la perception précise de l'étendue, des sensations musculaires avec les sensations tactiles ou visuelles. Wundt a pu soulever des protestations quand il a traduit la nécessité de ce concours en nommant

1. Lionel Dauriac, *Essai sur la psychologie du musicien*, dans la *Revue philosophique* de mars 1895, p. 267 à 269.

synthèse psychique la liaison des deux ordres de sensations [1]; mais cette nécessité n'en demeure pas moins un fait indéniable. Les nativistes, il est vrai, attribuent aux sensations visuelles et aux sensations cutanées un caractère spatial essentiel; mais ils ne peuvent contester sérieusement que, lorsqu'on les isole le plus complètement qu'il se peut, la perception de l'étendue se trouble et devient de plus en plus imparfaite, pour ne pas dire qu'elle tend à s'annuler.

Mais l'union de sensations visuelles ou tactiles avec des sensations musculaires ne suffit pas pour nous faire percevoir les objets étendus avec précision : il faut encore que chaque point de l'objet puisse impressionner un point déterminé de l'organe sensoriel. Réunissant les deux conditions dans un seul énoncé, nous pouvons dire que la vue et le tact ne nous donnent une perception bien nette que si les mouvements de l'organe permettent aux divers points de l'objet d'en impressionner successivement la partie la plus sensible, tout en assurant constamment la correspondance d'un point de l'objet à un point de l'organe.

Si telle est la condition nécessaire et suffisante de la perception nette de l'étendue, on voit immédiatement que nos organes auditifs sont absolument inaptes à nous procurer cette perception, et qu'il en est de même de ceux du goût et de l'odorat. Un mot sur ces derniers ne sera pas tout à fait superflu, car, en montrant pour eux comme pour l'ouïe que l'absence de perception spatiale s'explique scientifiquement, nous ferons mieux évanouir le préjugé d'un caractère spatial attribué, comme raison dernière, à deux de nos sens tandis qu'il serait refusé aux autres, attribution qui constitue une explication tout juste de même valeur que celle tirée de la vertu dormitive de l'opium.

Pour le goût, on pourrait être tenté de lui attribuer une certaine perception de l'étendue, attendu qu'il se trouve uni, dans une large mesure, à l'exercice du toucher; mais on doit reconnaître que, en général du moins, on a raison de ne pas lui rapporter les perceptions géométriques de la langue, parce que c'est la partie dissoute des corps qui, se mêlant au mucus, provoque la fonction gustative. Quant à l'odorat, il n'entre en relation avec aucune forme définie, et du reste les fibres nerveuses qui transmettent ses excitations au

1. On sait que, dans la 4e édition de sa *Psychologie physiologique*, il a substitué à cette expression celle de « fusions associatives » (*Associative Verschmelzung*).

cerveau s'anastomosent de telle sorte que disparaît tout signe local distinguant les divers points de l'organe.

Revenant aux organes auditifs, nous voyons qu'eux non plus ne satisfont point aux conditions nécessaires à la perception de l'étendue. Chaque point sonore ébranle, en effet, sinon la totalité de ces organes, du moins certaines fibres de Corti dont la détermination ne dépend nullement de la position de ce point : si donc les vibrations sonores n'exercent pas une action confuse à l'intérieur de nos oreilles, si elles y subissent, pour ainsi dire, un certain triage, celui-ci n'a point pour résultat de faire converger sur un même point l'ébranlement causé par un point déterminé du corps sonore, mais de faire vibrer une même fibre sous l'influence combinée de toutes les vibrations isochrones. On se trouve ainsi en présence d'un mécanisme fort curieux et très perfectionné, mais qui n'est rien moins que propre à nous permettre de percevoir l'étendue.

Est-ce à dire que le sens de l'ouïe apparaisse comme essentiellement étranger à la notion de l'espace? évidemment non. Grâce à l'existence de nos images visuelles et tactiles du monde extérieur, nous pouvons, jusqu'à un certain point, localiser nos représentations auditives. Nous n'avons pas ici à entreprendre l'étude de cette localisation, et il nous suffira de rappeler ce qu'a dit Wundt de la source du son et de la direction de celui-ci [1], ainsi que les curieuses études de Münsterberg, qui nous paraît exagérer quand il parle d'espace auditif et non simplement de localisation des sources du son [2]. Mais il nous semble qu'il eût pu compléter utilement son étude de ces questions, au moyen de l'exemple de certains animaux mieux doués que nous à ce point de vue. Si, en effet, l'organe de l'audition ne diffère pas essentiellement du nôtre chez les animaux supérieurs, certains d'entre eux jouissent, par rapport à nous, d'une supériorité incontestable, grâce à la forme et surtout à la mobilité du pavillon de l'oreille. Chez l'homme, les deux oreilles ne se déplacent pas l'une par rapport à l'autre, mais sont invariablement liées à la boîte osseuse de la tête, aux mouvements généraux de laquelle elles doivent tous leurs déplacements. Chez le lapin, chez le cheval, au contraire, le cornet récepteur du son jouit d'une indépendance remarquable ; aussi, quand un cheval est effrayé par quelque objet

1. *Eléments de psychologie physiologique*, traduction Élie Rouvier, t. II, p. 67.
2. Voir dans la *Revue philosophique* l'analyse qu'en a donnée M. Bourdon (1890, 2e sem., p. 192).

insolite, fait-il converger vers lui ses deux oreilles, et il suffit de le regarder alors pour acquérir la conviction qu'il perçoit, avec une remarquable précision, la position d'un objet sonore. Et cela doit être forcément, car, s'il lui manque le moyen de distinguer les divers points vibrants, ce qui constituerait la perception véritable d'une étendue sonore, il dispose de tous les éléments nécessaires à la détermination assez précise de la position du dit objet. Il semble qu'on pourrait rapprocher ce genre de perception de celui dont jouit, en l'absence de verres convergents, un opéré de la cataracte.

Ici, les personnes qui voient dans le caractère spatial un attribut essentiel des sensations lumineuses ne manqueront pas d'objecter que les sensations de notre opéré, pour être peu précises, n'en revêtent pas moins le caractère de l'extension, tandis que, si précise que soit la localisation sonore pour le cheval ou le lapin, cette localisation a lieu dans l'espace visuel ou l'espace tactile. La critique peut être fondée, car nous verrons bientôt qu'il est difficile de croire à la constitution, dans une sensibilité, d'un espace sonore, et, d'autre part, nous considérons un homme chez qui l'espace visuel est préexistant.

Notre comparaison laisse donc à désirer; mais il ne s'ensuit pas que toute sensation lumineuse soit forcément spatiale. Les organismes les plus rudimentaires se montrent sensibles à la lumière; or il paraît bien que, pour eux, cet agent ne puisse produire autre chose qu'une sensation sans caractère déterminé, à peu près comme les vibrations sonores sur les animaux qu'elles font vibrer dans toute leur masse et qui sont dépourvus de tout organisme différencié. Plus haut dans l'échelle des êtres, apparaît un premier pas dans la marche de l'homogène vers l'hétérogène : des cellules épidermiques spéciales reçoivent l'action de la lumière, mais sans qu'aucun appareil particularise cette action ; ici encore, nous ne croyons pas que les sensations résultantes puissent se spatialiser beaucoup plus que les sensations sonores d'animaux recevant au moyen de poils quelconques l'action des vibrations de l'air.

Cette dernière assertion, peut-on nous objecter, suppose ce qui est en question, car si un certain ordre de sensations a, par lui-même, le caractère spatial, il le conservera même dans le cas de sensations vagues. A cette objection, dont nous ne méconnaissons pas la valeur, nous répondrons par une observation due à M. Dunan lui-même et rapportée dans son étude si curieuse sur l'espace

tactile et l'espace visuel, publiée dans la *Revue philosophique* (1er sem. 1888). Au nombre des aveugles véritables, n'ayant jamais perçu de formes visuelles ou en ayant perdu tout souvenir, qu'il a pu interroger, s'en trouvait un particulièrement intelligent, nommé Quélen, qui voyait une lueur diffuse quand on le tournait vers le jour. « Vos sensations de lumière, lui dit M. Dunan, prennent-elles d'une façon quelconque la forme de l'étendue? — Non, répondit Quélen; la forme de l'étendue leur est aussi étrangère qu'aux sensations de son ou d'odeur. — Cependant vous localisez dans l'espace la clarté que vous percevez, puisque vous savez vous tourner du côté de la fenêtre. — Sans doute, je localise dans l'espace mes sensations de lumière, mais je localise également mes sensations de son. Je sais de quelle partie de l'espace vient la lumière comme je sais d'où vient le son, sauf cette différence que la sensation de son éveille en moi à la fois une idée de direction et une distance, tandis que la sensation de lumière éveille une idée de direction seulement [1]. »

Cette réponse nous paraît extrêmement remarquable, d'autant plus qu'elle a été recueillie par un partisan de la spécificité des sensations spatiales. Il est vrai qu'il l'explique au moyen d'une seconde thèse, d'après laquelle deux représentations spatiales ne peuvent coexister, si bien que, d'après lui, les clairvoyants n'ont aucune notion d'espace tactile. Appliquant cette thèse aux aveugles tels que Quélen, il en voit une confirmation dans leur impuissance à constituer une représentation visuelle de l'espace, et cette explication lui paraît si bien la seule possible qu'il va jusqu'à affirmer que la variété des couleurs et des tons manque seule à ces aveugles qui disposeraient, d'ailleurs, exactement des ressources que Bain attribue aux enfants, c'est-à-dire de sensations visuelles inétendues qu'il faut ordonner à l'aide des sensations musculaires [2]. Pour lui, l'absence de correspondance entre un point de l'organe et un point de l'objet, condition nécessaire de toute perception véritable, est une circonstance si absolument négligeable qu'il ne songe même pas à la remarquer.

Ce mépris inconscient des conditions expérimentales les mieux établies montre, semble-t-il, combien est artificielle la théorie de la spécificité des sensations spatiales; mais il y a plus : M. Dunan

1. P. 362.
2. P. 366.

devrait logiquement déclarer qu'il ignore si les sensations sonores possèdent ou non ce caractère, car, du moment que nous avons une représentation visuelle de l'espace, il nous est interdit, selon lui, d'en avoir une autre, et par là même, quelque spatiales que puissent être, en elles-mêmes, les sensations sonores, elles ne peuvent pas plus que les sensations tactiles revêtir pour nous ce caractère, ni plus que les sensations visuelles ne le peuvent à l'égard des aveugles ayant une représentation tactile de l'espace. Dans ces conditions, il ne faut point distinguer des sensations essentiellement spatiales et d'autres essentiellement rebelles à cette forme, mais bien des sensations auxquelles les circonstances ont permis ou non de la revêtir, ou du moins un point d'interrogation sans réponse possible doit être posé en regard des sensations qui, en fait, n'apparaissent jamais avec la forme spatiale. Une fois cette attitude expectante adoptée, comment ne pas être frappé du fait que ces sensations mystérieuses sont précisément celles qui répondent à des organes mal conformés pour la perception et que nous sommes par là même mal outillés pour en former une représentation spatiale ?

Nous prenant donc tels que nous sommes, nous voyons clairement une raison qui s'oppose à ce que nos sensations sonores s'organisent de façon à prendre la forme d'une telle représentation. Mais il peut subsister encore une difficulté : comment se fait-il que, si certains animaux localisent mieux que nous leurs sensations auditives, aucun ne paraît percevoir l'étendue sous cette forme, alors que, si ces sensations sont, en elles-mêmes, aussi propres que toute autre à revêtir la forme spatiale, les directions si variées dans lesquelles l'évolution des êtres s'est développée auraient dû comporter, semble-t-il, la constitution d'organismes propres à la perception de l'espace sonore?

Deux réponses nous paraissent pouvoir être faites à cette question. La première repose sur le fait que la généralité des corps n'est pas habituellement animée de vibrations acoustiques, d'où il résulte qu'ils ne peuvent être perçus qu'accidentellement au moyen de l'organe auditif. Pour celui-ci, dès lors, la plupart des corps n'existent pas ou n'existent que dans de rares instants ; une représentation sonore de l'univers serait donc aussi incomplète qu'incohérente, et par suite il n'a pas dû se développer un organisme propre à la procurer.

Mais il y a plus : pour des raisons que nous ne saurions développer

[illegible] à la physique, la [illegible] plus difficile à [illegible] que l'existence d'une [illegible] de la perception par un sens [illegible] sait en effet que, [illegible] objet des images sonores [illegible] à un système de réflecteurs ou [illegible] l'objet et son image; [illegible] disposer d'un réflecteur [illegible] à percevoir.

[illegible] ne peut s'étonner qu'aucun animal [illegible] à la perception de l'étendue au [illegible] et dès lors l'absence de cette percep- [illegible] mystérieux, mais ne saurait aucu- [illegible] propre de ces sensations à procurer [illegible] une qualité spécifique dont jouis- [illegible] visuelles et tactiles. Ainsi se trouve [illegible] question posée par MM. Dauriac et Dunan.

GEORGES LECHALAS.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE SEPTEMBRE 1895)

LIVRES NOUVEAUX

Tempérament et caractère, selon les individus, les sexes et les races, par A. Fouillée, bibl. de phil. contemporaine. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — M. Fouillée demeure le plus encyclopédiste et le plus publiciste de nos philosophes. Il étudie d'abord, dans ce nouvel ouvrage, les Tempéraments, et son esprit systématique et assimilateur lui permet d'en proposer une classification originale fondée sur une théorie physiologique : là où les *processus* d'intégration l'emportent, il y a tempérament sensitif; où, au contraire, les *processus* de désintégration, tempérament actif; mais la physiologie permet d'établir entre tempéraments actifs et tempéraments sensitifs de nouvelles subdivisions, et de justifier, en un sens tout nouveau, l'antique classification des quatre tempéraments. Au livre II (le Caractère et l'Intelligence), M. Fouillée, en distinguant entre le tempérament et le caractère, s'inscrit en faux contre les théories fatalistes du caractère. « Entre l'action des choses ou des hommes sur nous et la réaction par laquelle nous y répondons, il y a toujours un intermédiaire, le tempérament », mais l'intelligence est le « facteur essentiel du caractère ». Au livre III (Tempérament et Caractère selon les sexes), M. Fouillée est amené à donner une solution moyenne et modérée de la question féministe. Au livre IV (le Caractère des races humaines et l'Avenir de la race blanche), M. Fouillée trouve une nouvelle occasion de protester contre le fatalisme historique, optimisme béat, et pessimisme apathique : l'énergie individuelle a sa part dans l'histoire : voilà ce que la race européenne doit ne pas oublier, si elle veut conserver l'hégémonie.

Les lois de l'Imitation, étude sociologique, par G. Tarde. Seconde édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8, XXIV-428 p., Paris, Alcan. — En rééditant son ouvrage, aujourd'hui classique, sur les *Lois de l'Imitation*, M. Tarde le fait précéder d'une préface où, précisant à nouveau ce concept d'imitation, il est amené à indiquer, comme complément de son premier travail, l'étude des cas de non-imitation qui témoignent entre deux hommes et entre deux peuples de « relations antisociales » et des cas de contre-imitation dont les polémiques de toutes sortes nous offrent de si nombreux exemples : c'est ainsi que la doctrine de M. de Bonald, identifiant la pensée au verbe, est la contre-imitation, et par suite l'équivalent exact, de l'analyse idéologique qui assimile la science à la langue, ou encore que le matérialisme qui a imaginé un substrat permanent aux qualités sensibles est « contre-imité » par le spiritualisme qui fait de l'âme une substance et une chose. Seulement, si les lois d'imitation sont susceptibles d'effets positifs et d'effets négatifs, elles deviennent complètement analogues aux lois d'hérédité ou d'association qui réussissent également dans les cas de ressemblance ou de contraste; dès lors les lois fondamentales de la biologie, de la psychologie, de la sociologie offrent, sinon dans leur nature intrinsèque, du moins pour la connaissance que nous en avons, cette différence essentielle avec les lois de la physique, qu'elles demeurent toujours ambiguës et indéterminées, puisqu'elles expliquent à la fois un phénomène et son contraire; et une nouvelle question se pose : quel est ici le véritable sens du mot loi, et quelle est la portée exacte des lois de l'imitation?

La cité moderne, *métaphysique de la sociologie*, par J. Izoulet, professeur de philosophie au lycée Condorcet, docteur ès lettres, 2e édit. augmentée d'une préface sur le *Suicide des Démocraties*. 1 vol. in-8, Alcan, Paris. — Il est difficile de porter sur l'ouvrage de M. Izoulet un jugement qui soit en rapport avec les aspirations de l'auteur. Le caractère philosophique du livre tend à disparaître dans les bizarreries de la forme : affectations

de symétrie, ton oraculaire et apocalyptique, singularités typographiques, etc. Cependant, si elles contribuent à assurer le succès de l'ouvrage, il ne faut point trop s'en plaindre ; la conception de M. Izoulet est une conception éclectique, inspirée à la fois de Leibnitz et de Spencer, qui réconcilie le matérialisme et le spiritualisme, l'univers et l'homme, l'individu et la société, en introduisant partout l'enthousiasme de l'optimiste — et sa facilité à se satisfaire. C'est, en définitive, rendre service au grand public que de vulgariser une doctrine animée d'un esprit large et d'où émane « une belle espérance ».

Obligation morale et idéalisme, par G. Lefèvre, professeur de philosophie au lycée de Laon, docteur ès lettres. 1 vol., 157 p. in-16, Paris, Alcan, 1894. — Fichte, « invisible et présent », dirige, pour une grande part, le mouvement philosophique contemporain : c'est ce qu'atteste à nouveau l'élégante et profonde thèse où M. Lefèvre défend cette proposition toute fichtéenne : l'idéalisme est le véritable et l'unique fondement de l'obligation morale. Rien de plus propre d'ailleurs que le souvenir de Fichte à nous faire apprécier, par contraste, la simplicité, la clarté de l'exposition de M. Lefèvre, dégagée de tout souvenir historique, et éloignée de tout pédantisme dialectique, qui frappe et qui charme par une perpétuelle aspiration à l'absolue loyauté philosophique. Cette préoccupation va si loin que M. Lefèvre voulant présenter comme postulat ce qui est postulat, s'abstient de discuter et même de définir avec précision les concepts d'idéalisme et d'obligation ; de sorte qu'une certaine obscurité entoure cette thèse, si claire dans le détail, et qu'à la fin une série de points d'interrogation se dresse devant le lecteur, à propos des principes mêmes de l'auteur, de son idéalisme et de sa morale. Et M. Lefèvre a suffisamment prouvé quelle était sa valeur de philosophe pour qu'on puisse lui poser ces questions, avec la certitude d'une réponse intéressante.

La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, par M. Mauxion, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Pau, docteur ès lettres. 1 vol. de IX-344 p., in-8, Paris, Hachette et Cie, 1894. — Si M. Mauxion a été fort heureusement inspiré en choisissant la philosophie de Herbart comme sujet de thèse pour le doctorat, si l'exposition qu'il en donne dans la première partie de son livre se recommande par son élégance et sa clarté, encore qu'elle reste un peu sommaire sur certains points, il reste à se demander si le procédé suivi dans la seconde partie était le plus propre à déterminer la position philosophique de Herbart et à faire apprécier son œuvre. M. Mauxion met en présence les solutions de Herbart et les solutions de Kant ; ce parallèle se termine par un jugement qui essaie de discerner avec impartialité les mérites ou les défaillances de l'une et l'autre doctrine, et dont la conclusion nous paraît au moins paradoxale : « En résumé, il y a plus de vérité, mais moins de grandeur dans l'œuvre de Herbart que dans celle de Kant, et l'on pourrait dire, en appliquant à nos deux philosophes, dans un sens un peu différent, un mot célèbre de Fontenelle sur Leibniz et Newton que « l'un a plus fait pour sa gloire, et l'autre pour les progrès de l'esprit humain ». Peut-être eût-il été préférable de choisir entre une critique franchement dogmatique et une étude historique, regardant l'avenir de la doctrine plutôt que son passé. Si M. Mauxion répugnait au premier procédé, dont les éclectiques ont un peu abusé, il n'eût pas été sans intérêt et sans utilité de replacer Herbart au milieu des penseurs de sa génération, de montrer comment, alliant le goût ou l'habitude des constructions *a priori* avec le culte de l'expérience, appliquant une méthode idéaliste à un système réaliste, il a contribué à dégager l'esprit allemand de la pure spéculation métaphysique et a préparé l'éclosion d'un positivisme allemand qui n'est ni le comtisme, ni l'empirisme anglais. La philosophie de Herbart semble avoir été avant tout une philosophie de transition. M. Mauxion l'a vu, et il l'a dit ; nous craignons seulement qu'il ne l'ait pas assez suffisamment mis en lumière.

Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle, étude comparée des traités « des devoirs » de Cicéron et de saint Ambroise, par R. Thamin, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée Condorcet, Annales de l'Université de Lyon, t. VIII. 1 vol. in-8, Paris, Masson. — Le gros ouvrage de M. Thamin est à la fois un essai de critique littéraire, de critique historique et d'histoire de la morale. Il convient de porter sur lui des jugements divers, selon le point de vue auquel on l'envisage.

M. Thamin est un critique littéraire accompli : rhétoricien délicat, moraliste disert, il renouvelle la tradition de MM. Caro et Martha, lorsqu'au chapitre I de son livre, il cherche à deviner quel doit être le « De officiis » de Panétius, premier modèle de celui de Cicéron, puis analyse les deux ouvrages de Cicéron et d'Ambroise, puis, au chapitre VI, les com-

pare, cherchant dans l'un et dans l'autre des tableaux empruntés à la vie concrète, sociale et morale, de l'époque à laquelle l'un et l'autre écrivent. Cicéron et saint Ambroise étaient deux hommes de lettres, et c'est en homme de lettres que M. Thamin les étudie.

Dans l'ouvrage de M. Thamin, il y a encore, ou il devrait y avoir, un essai de critique historique. Mais M. Thamin est convaincu qu' « avec la science, ses procédés annexes, l'analyse et la critique qui finissent par tout dissoudre, sont frappés de suspicion ». Nulle critique, en conséquence, dans la biographie de saint Ambroise, qui ouvre le volume : pas un péché, pas une faiblesse; c'est le ton de l'apologie. Peu de substance dans l'étude, faite à trop grands traits, des Alexandrins, de Tertullien, des Cicéroniens du IVe siècle, puis de saint Jérôme et de saint Augustin. Et, cherchant à retrouver dans le traité de Cicéron, les traces de celui de Panétius, M. Thamin perd l'occasion de nous donner un exemple de reconstitution scientifique. Il faut nous contenter de conjectures assez banales et de généralités littéraires.

Mais l'ouvrage, dans son entier, veut être philosophique. Il s'agit d'une comparaison à instituer entre la morale chrétienne et la morale païenne. Et la conclusion est tout entière consacrée à la comparaison de la morale moderne avec la morale païenne de Cicéron et la morale chrétienne de saint Ambroise; mais combien superficielle! De la morale chrétienne nous avons gardé l'enseignement de la charité et de la tolérance. Mais ni notre charité, toujours limitée par la justice, ni notre tolérance, qui est un héritage de l'antiquité classique, ne nous viennent du christianisme. La morale païenne est rationnelle; c'est la morale de la sagesse, que le philosophe enseigne au philosophe, la morale chrétienne est sentimentale; c'est la morale de la sainteté, qui s'adresse aux humbles et aux ignorants. Morale de la charité, mais de la charité aveugle et *absurde*; et de l'intolérance, parce que l'amour est tyrannique comme il est irréfléchi. C'est ainsi qu'il faut définir la morale chrétienne, si on veut la définir. Ou bien on peut ne considérer la tradition chrétienne que comme le code des « honnêtes gens ». Les honnêtes gens ont « avec le christianisme, nous dit M. Thamin, un Dieu fait pour eux et comme eux ». Mais, en ce cas, le « Dieu des bonnes gens » est de tous les temps : et la preuve, c'est que saint Ambroise s'est fait le plagiaire du *De officiis*.

Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau, extraits recueillis par M. A. Fouillée. 1 vol. in-18, Paris, Colin. — M. Fouillée a recueilli avec un soin pieux des extraits des œuvres philosophiques (relatives aux problèmes de l'esthétique, de la morale, de la religion) et poétiques de Guyau. On a pu reprocher à la pensée philosophique de Guyau d'être parfois confuse : mais oublie-t-on qu'il est mort avant d'avoir eu le loisir de développer sa philosophie? On lui a également reproché d'avoir trop écrit, sans assez de réserve et de réflexion; mais ne règne-t-il pas, dans certains milieux, un préjugé peut-être superstitieux contre la fécondité littéraire? En tous cas, le caractère non scolastique des méditations de Guyau, l'abondance de son imagination, le désignaient pour être classé comme un moraliste, c'est-à-dire un philosophe libre, sans système et sans école, mais non moins influent pour cela. Nous pourrions citer telles pages de ses œuvres où des idées, présentées plus tard avec plus d'insistance et d'esprit systématique par M. Bergson ou M. Rauh par exemple, sont déjà comme pressenties et *prophétisées*. Car n'est-ce pas être prophète que d'atteindre, immédiatement et par intuition, des vérités que la réflexion retrouvera plus tard, par voie de raisonnement et de construction?

La Rochefoucauld, par J. Bourdeau. 1 vol. in-12, *Les grands Ecrivains français*, Paris, Hachette. — Cet excellent petit volume, bien documenté et néanmoins facile à lire, semble réaliser la perfection de son *genre*. Il faut convenir d'ailleurs que La Rochefoucauld, presque homme d'action dans la première moitié de sa vie presque philosophe dans la seconde, offrait à l'auteur une matière riche et diverse. La philosophie des *Maximes* est bien analysée, leur influence jusqu'à nos jours, bien suivie. Et l'on songe combien nos idées morales sont confuses, en s'apercevant qu'il nous est difficile de dire si La Rochefoucauld mérite d'être caractérisé comme un moraliste ou un immoraliste. « Je crois, disait-il à Saint-Evremond, que, dans la morale, Sénèque était un hypocrite et Epicure était un saint. » Et, tout ce que l'on peut dire c'est qu'entre plusieurs manières d'être un sage, La Rochefoucauld en a choisi une.

Royer-Collard, par E. Spuller, collection des *Grands Ecrivains français*. 1 vol. in-12, Paris, Hachette. — Ce livre, écrit par un homme politique, ne s'adresse pas spécialement au public philosophique. Mais le chap. VI (*Royer-Collard à la Sorbonne*), le chap. VIII (*Royer-Collard et*

(*l'Instruction publique*) et le chap. XII (*Politique religieuse de Royer-Collard*) présentent néanmoins un intérêt philosophique. On y étudiera le singulier caractère de ce parlementaire philosophe, autoritaire en matière d'administration et de religion, se vantant d'avoir « fait pleurer » son subordonné Jouffroy pour avoir parlé trop librement du christianisme, à peine embarrassé lorsque, sans autre bagage que ses études de rhétorique, il accepte de fonder l'enseignement de la morale spiritualiste à la Sorbonne, écrivant de temps à autre, comme ministre ou comme député, un discours éclatant, longuement médité, considérant l'éloquence comme un sacerdoce et le Parlement comme une sixième section de l'Institut, — de l'éclat, de la vanité, peu de réflexion, — la première forme du spiritualisme officiel en France au XIXe siècle.

L'idée de Dieu, sa transformation, ses conséquences morales et sociales, par Paul Le Moyne. 1 vol. in-12, Castaigne, Bruxelles, 1894. — Petit écrit modeste, puisque l'auteur déclare dans l'introduction ne pas aspirer au succès, — et ambitieux néanmoins, puisque toute une philosophie de l'univers y est proposée : philosophie spiritualiste présentée sous forme aphoristique.

Au hasard de la pensée, par Clair Tisseur. 1 vol. in-12, Lyon (non mis dans le commerce). — L'auteur aurait pu dire : Au hasard du ciseau. Car l'ouvrage n'est qu'une série de citations; et cependant, à travers ces citations on voit se dessiner, très nette, la figure du bourgeois lyonnais, voltairien, spiritualiste, réactionnaire, moralisant, mais très libre de langage et de pensée, mécontent des politiciens et des journalistes, d'autant plus mécontent sans doute que son intelligence lucide et française le prédisposait davantage à l'intelligence des choses sociales, à la chronique et aux nouvelles à la main.

Les trois socialismes, anarchisme-collectivisme-réformisme, par Paul Boilley. — Beaucoup de documents, beaucoup de citations, une érudition un peu trop générale pour n'être pas un peu trop superficielle, beaucoup de confusion. L'auteur attaque le bourgeoisisme capitaliste, puis l'anarchisme, puis l'orthodoxie marxiste, et finit par prêcher un socialisme réformiste et modéré.

Essais et études, par E. de Laveleye, 2e série, 1875-1882. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Dans ce second volume, nous ne voyons à signaler, comme intéressant le philosophe, que deux études, l'une dans laquelle M. Laveleye pose, discute et essaie de résoudre un curieux problème juridique (*le respect de la propriété privée sur mer en temps de guerre*), l'autre dans laquelle M. Laveleye oppose, comme il l'a fait tant de fois, le principe protestant au principe catholique (*l'avenir religieux des peuples civilisés*).

La superstition socialiste, par le baron R. Garofalo, professeur à l'Université de Naples, trad. de l'italien par A. Dietrich, Bibl. de Philosophie contemporaine. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Dans la répugnance qu'il a pour les agitateurs socialistes, nous avertit M. Garofalo, « il y a peut-être un élément instinctif ». « De tous les mots latins, celui que j'ai le mieux senti, c'est le *Odi profanum vulgus*. De ce mot je ferais volontiers ma devise. Je déteste les foules de tout genre. » Et dans un volume de 300 pages, M. Garofalo travaille à justifier cette répugnance instinctive par le raisonnement. Il relève successivement les contradictions doctrinales du socialisme (notamment entre l'idée évolutionniste et le principe socialiste. Chap. I. La science socialiste), — les contradictions de la tactique socialiste (la lutte des classes; le principe de la révolution. Chap. II. La logique du socialisme), — l'absurdité de la prétendue morale du socialisme (théorie socialiste du crime. Chap. III), — et d'une prétendue civilisation socialiste (chap. IV). M. Garofalo énumère toutes ces monstruosités avec une verve et une passion très italiennes. Puis il conclut par un plan de « défense de la société » où il propose pour devise aux classes supérieures : *tout par sentiment d'humanité; rien par acquiescement à de prétendus droits.* On aimerait que le problème eût été envisagé avec plus de sérénité et discuté avec plus de lucidité scientifique. Si le socialisme n'est que le rêve de quelques utopistes de cabaret, est-il tant à craindre? Et s'il est d'autre part aussi redoutable que paraît le croire M. le baron Garofalo, n'est-ce pas que le socialisme doit être considéré comme un phénomène historique d'importance égale, peut-être, à la « Renaissance », à la « Réforme », à l'absolutisme monarchique du siècle suivant, et à l'économisme libéral qui a immédiatement précédé sa venue? Alors ne faut-il pas travailler à *comprendre*, plutôt qu'à *maudire* Karl Marx, comme on cherche à interpréter, dans l'histoire des temps modernes, Luther, Bossuet ou Adam Smith? — Mais le livre de M. Garofalo peut être considéré comme une contribution intéressante à la psychologie du socialisme et de l'antisocialisme italien.

Logik, par Benno Erdmann. Premier volume : *Logische Elementerlehre*. XI-632 p. in-8, Halle, Max Niemeyer, 1892. —

Ce serait risquer de venir bien en retard que d'attendre la publication de l'ouvrage complet de Benno Erdmann pour dire le succès et l'intérêt de ce premier volume. A l'exemple de Sigwart et de Wundt, Benno Erdmann divise la logique en deux parties : *Logique élémentaire* et *Méthodologie*, dont chacune comporte un gros volume. La logique élémentaire, en outre de la logique formelle, contient une étude complète du concept, en tant qu'objet de la pensée, et du jugement en tant qu'acte de la pensée. Cette étude n'est ni psychologique, ni grammaticale, quoiqu'elle s'appuie sur la psychologie et sur la linguistique; elle prétend aussi n'être pas métaphysique, et Benno Erdmann commence par distinguer la logique qui considère la pensée en elle-même, en détermine les lois générales, et prend ainsi la forme d'une science positive, et la théorie de la connaissance qui discute le rapport de la pensée à son objet et lui assigne sa véritable valeur. Cette position met le logicien à l'aise; elle lui permet d'énumérer toutes les formes de pensée sans préoccupation systématique, avec une entière impartialité d'esprit, et c'est ce que fait Benno Erdmann dans le premier livre intitulé « Les objets de la pensée, leurs rapports logiques et leur essence ». Mais un philosophe ne saurait se contenter d'énumérer et de classer; la première partie du second livre (*la Pensée*) est consacrée à exposer et à soutenir une conception très particulière, sinon très étroite, du jugement : la raison d'être du jugement est l'immanence logique du prédicat au sujet; à l'aide de cette définition dont il fait, très loyalement, remonter l'origine à Ploucquet, Benno Erdmann discute et résout tous les problèmes sur la compréhension, l'extension et leur rapport, soit les questions sur la nécessité d'un sujet, le rôle du prédicat, le sens de la négation, qui ont provoqué en Allemagne des controverses si abondantes et si stériles. Enfin, dans la seconde partie de ce livre, l'auteur ne craint pas d'aborder à nouveau la théorie complète du syllogisme et de l'induction, avec le souci louable de rapprocher autant que possible le mécanisme formel du raisonnement de la pensée concrète. Au cours de cette longue exposition, sur un sujet d'apparence si ingrate et si avide, Benno Erdmann sait retenir son lecteur, je dirai presque qu'il le séduit. C'est sans doute qu'il fait, en s'en défendant, beaucoup de métaphysique, non seulement quand il discute la réalité du monde extérieur, la valeur des principes rationnels, le fondement de l'induction, mais encore quand il croit rester sur le domaine de la pure logique : car l'immanence logique du prédicat au sujet peut-elle servir de base à une doctrine du jugement, si elle n'exprime pas au fond, comme le voulait Aristote, l'immanence réelle de l'attribut à la substance? En outre, Benno Erdmann choisit ses exemples avec un art admirable; leur nouveauté, leur variété, leur précision étonnent à chaque instant le lecteur, et c'est un point qui a son importance comme l'auteur lui-même le fait remarquer à propos de Lotze. Enfin chaque étude est accompagnée d'un historique fort intéressant; très concis parce que Benno Erdmann discerne avec beaucoup de sûreté les citations les plus topiques, et qui serait complet, si tous les travaux contemporains parus en langue française n'étaient entièrement passés sous silence. Benno Erdmann qui, dans ses exemples, se pique d'être familier avec les finesses de la langue française, a-t-il lu ou n'a-t-il pas lu ces ouvrages dont Ueberweg donne l'énumération?

En tout cas, ce dédain systématique est peu digne d'un penseur; et quand nous mettons en présence des études originales qui ont en France renouvelé certaines parties de la logique, les médiocres manuels auxquels Benno Erdmann renvoie avec insistance, nous avouerons en toute sincérité que cela devient un peu ridicule.

Dualism and Monism, and other essays, by J. Veitch, late professor of logic in the University of Glasgow. 1 vol. in-8, Blackwood, Edinbourg. — De trois études (*Dualism and Monism. — History and History of Philosophy. — The Theism of Wordsworte*) qui composent ce volume, la première, parce qu'elle est consacrée à la discussion d'un philosophe français, M. L. Dauriac, la dernière, parce que l'esprit à la fois religieux et naturaliste qui l'inspire est purement anglais, sont pour nous les plus intéressantes. Dernier disciple de Hamilton dans les Universités d'Ecosse, M. Veitch avait déjà, dans un gros ouvrage, *Knowing and Being*, déclaré la guerre au monisme hégélien, dont il voyait croître l'influence autour de lui. Dans ce volume posthume, ce n'est pas seulement aux conceptions idéalistes de Hegel en histoire, c'est au réalisme de l'école néo-criticiste française qu'il s'en prend : car dans le « phenomenal monadism », dans la monadologie phénoméniste de M. Dauriac, il découvre une nouvelle forme du monisme, malgré des professions de foi dualistes.

REVUES

Revue des Deux Mondes et Revue de Paris. — Ce serait prendre un soin bien superflu que de signaler à nos lecteurs les pages fines et précises de M. Paul Sourian sur le *Symbolisme des couleurs* (R. de P., 15 avril 1895), l'étude d'une piquante originalité que M. Robert de la Sizeranne a intitulée l'*Esthétique des batailles* (R. des D. M., 1er août 1895), ou encore les considérations fort intéressantes que M. Lévy-Bruhl a présentées sur ce qu'il appelle — sans peut-être en déterminer suffisamment le concept — la *Crise de la métaphysique en Allemagne* (R. des D. M., 15 mai 1895). Nous nous bornerons à relever quelques articles touchant aux rapports de la philosophie avec les sciences, dont l'ensemble forme un document assez instructif sur l'état de la pensée publique. Les articles de M. Faguet sur Auguste Comte (R. des D. M., 15 juillet et 1er août 1895) attestent une fois de plus la pénétration aiguë de leur auteur, son désir de faire le tour complet d'un personnage et d'épuiser la question dans des notes d'allure rapide. M. Faguet, averti par des études précédentes, a bien discerné ce que Comte a de commun avec les utopistes et les doctrinaires ses contemporains; il a fort justement marqué ce que son caractère avait à la fois d'autoritaire et de naïf, et c'est par là qu'il explique toute sa philosophie, ce qui est peut-être aller un peu vite. Il y a quelque différence entre M. de Bonald et A. Comte: celui-là fonde un système sur des jeux de mots, système fragile, et qui, à vrai dire, se casse tout seul; le positivisme de Comte est infiniment plus résistant, car la science est au cœur de la doctrine. Quand un penseur appuie ses conceptions sur une connaissance personnelle et une interprétation profonde de la science, elles ne peuvent être des utopies vides. Aussi est-il difficile d'admettre avec M. Faguet que la classification des sciences ait pour unique raison d'être la négation de la métaphysique; elle est nécessaire, étant donnée la façon dont A. Comte comprenait l'objet et la méthode de la science. Aussi la véritable critique du positivisme sera-t-elle une critique d'ordre scientifique : la science use-t-elle des procédés qu'a décrits A. Comte, et a-t-elle la valeur objective qu'il lui attribue? Une réponse indirecte à cette question nous serait fournie par les études substantielles et profondes que M. Duhem poursuit sur l'histoire des sciences physiques (*Les théories de la chaleur*, R. des D. M., 15 juin, 15 juillet, 15 août 1895) et par l'article de M. Jules Tannery (*Le rôle du nombre dans les sciences*, R. de P., 1er juillet 1895). Coïncidence digne de remarque! à la date même où la *Revue philosophique* publiait des pages écrites par M. Taine dans lesquelles celui qui contribua d'une façon si efficace à la propagation de l'esprit positiviste hasarde une explication purement métaphysique des derniers éléments des choses, un mathématicien éminent, tout pénétré de la méthode analytique de Condillac, trop disposé peut-être à identifier la grammaire et la logique, à ne pas distinguer entre le verbal et l'idéal, M. Jules Tannery, expose en termes clairs et simples, si clairs et si simples que les initiés seuls en soupçonneront toute la profondeur, comment les mathématiciens en sont arrivés à considérer le nombre comme un signe, l'analyse comme un échafaudage de signes, à quelles conditions et dans quelle mesure il peut y avoir correspondance entre un échafaudage de signes abstraits et l'ensemble du réel. Rien n'est plus propre que le scepticisme de M. Tannery à nous faire mesurer ce qu'il y a de dogmatisme inconscient dans les affirmations du positivisme, et à quel point la science se trahit elle-même si elle détourne son attention du travail intérieur de l'esprit. Élevé sur ces bases chancelantes, l'édifice est ruineux. Des lors les conclusions morales que le positivisme a prétendu tirer de la science ne sont-elles pas hasardeuses et prématurées? C'est la question qu'examine M. Brunetière dans un article sur la *Moralité de la doctrine évolutive* (R. des D. M., 1er mai 1895), nourri de citations abondantes et variées, dont on oserait même regretter l'abondance et la variété qui « divertissent » parfois le lecteur : il y combat ce préjugé que les découvertes biologiques et les hypothèses dont ces découvertes ont été l'origine ou le prétexte, autorisaient à l'exclusion de toute autre une morale nouvelle naturaliste et optimiste, et, reprenant à son compte l'interprétation des théories transformistes, il y montre tour à tour la confirmation de ces trois vérités que la métaphysique avait depuis longtemps considérées comme les principes d'une morale de l'esprit : la négation de la bonté naturelle de l'homme, le caractère essentiellement moral du progrès, le pressentiment d'un ordre intelligent dans l'univers. En fin de compte les différents articles auxquels nous venons de faire une rapide allusion accusent un même mouvement de réaction contre le positivisme qui n'est pas, qu'on en soit bien sûr, un « retour offensif du mysticisme », mais tout simplement un progrès de

l'esprit critique qui est l'esprit scientifique lui-même.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Tomes 105, 2e fascicule, et 106, 1er et 2e fascicules. Leipzig, 1895; Pfeffer, éditeur. — Falckenberg. *Evolution des idées de Lotze sur le Temps.* — Dans ses premiers écrits, publiés durant l'intervalle de 1841 à 1875 : la *Petite Métaphysique*, les *Dissertations*, le *Microcosme*, les *Leçons de Métaphysique*, Lotze se prononce nettement pour la subjectivité du temps et de la succession, tandis que ses publications ultérieures : la *Grande Métaphysique* et les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, renferment une doctrine relative à la réalité objective de la succession, contrastant avec celle de la subjectivité du temps, en tant que forme de l'intuition, maintenue en dernier lieu. On en a conclu que ses idées sur ce sujet avaient subi tour à tour plusieurs changements en sens inverse. D'après l'auteur de l'article, c'est là une erreur, résultant d'un examen superficiel. La seule variation consiste en ce que l'affirmation de la réalité objective de la succession, dans les derniers écrits, contredit partiellement la doctrine primitive de la subjectivité du concept total du temps (temps vide et succession). La réalité objective de la succession n'est que la conséquence de celle de l'acte créateur; mais, en ce qui concerne l'idéalité du temps, comme contenant vide et indéfini, Lotze n'a jamais changé d'opinion. C'est donc à tort qu'on lui a reproché, Ed. de Hartmann entre autres, d'avoir hésité entre des opinions s'excluant mutuellement.

L. Busse. *Sur la critique de l'utilitarisme.* — La question fondamentale de l'éthique, à savoir la relation du bien moral et du plaisir, ne doit être tranchée ni dans le sens purement utilitariste, qui identifie ces deux objets, ni dans le sens kantien, qui exclut rigoureusement le plaisir du concept de moralité. La vraie solution est également éloignée de ces deux extrêmes. Tout en reconnaissant l'impuissance des doctrines hédonistiques à fonder l'autonomie de la morale, elle n'admet pas cependant que la loi morale seule, sans l'intervention d'aucune idée désagréable ou pénible, soit l'unique et suffisant principe générateur de l'éthique. L'impératif s'applique à la forme des actions morales; il en laisse indéterminé le contenu; or ce dernier n'est pas sans rapport avec les sentiments. Mais le sentiment particulier de plaisir — le bonheur — qui résulte de la moralité ne peut être comparé aux plaisirs en général qu'enveloppe le simple exercice des fonctions vitales. Il est incommensurable avec eux parce que sa mesure réside en un *idéal*, hors des limites de l'existence individuelle, et cet idéal appartient au domaine religieux. L'éthique se complète ainsi nécessairement par la philosophie des religions.

Van der Wyck. *Biographie et aperçu sur l'œuvre du philosophe et juriste hollandais Opzoomer.*

Ed. de Hartmann. *Le concept de valeur et la valeur du plaisir.* — L'auteur s'est proposé de rattacher la morale hédonistique à sa conception téléologique de l'univers en déterminant la hiérarchie des valeurs du plaisir, dans ses diverses manifestations, d'après le degré de finalité consciente qu'impliquent les sentiments agréables, depuis l'affection purement sensible jusqu'à l'idée complexe de bonheur.

E. Kühnemann. *L'éthique de l'idéalisme allemand.* — L'éthique de l'idéalisme critique est l'aboutissant naturel et, en quelque sorte, l'épanouissement suprême de la pensée protestante allemande. En séparant résolument le jugement de la connaissance positive du jugement éthique, le monde des phénomènes et des lois du monde de l'obligation morale — qui se trouve être en même temps le monde de la liberté absolue, — elle a délivré les esprits adonnés à la culture scientifique des scrupules religieux que l'ontologie laissait subsister dans le champ même de la science. Toutefois cette idée féconde du Kantisme ne peut porter ses fruits que si on le considère comme donnant un sens à la vie sans la fixer dans telle ou telle discipline. Il ne faut donc pas tomber dans l'erreur des successeurs de Kant, qui, retournés au réalisme naïf, ont cru voir dans la critique un système dogmatique de réalités et d'entités; il faut la prendre pour ce qu'elle est, et cela surtout dans son éthique, une source d'où jaillissent sans cesse des problèmes et des buts nouveaux pour l'action.

ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

Le Bulletin de mai 1895 contient le rapport de M. Francisque Bouillier sur le concours pour le prix du Budget (section de philosophie) à décerner en 1895. Le sujet proposé était celui-ci : *De la personnalité.* Or « rien n'est venu de sérieux »; deux mémoires étaient en vers, le troisième, qui se trouvait avoir ce mérite original d'être écrit en prose, n'en a pas paru

moins médiocre. Le même sujet est remis au concours, « à cause de son importance et aussi de son à-propos » que M. Bouillier fait ressortir dans les termes suivants : « L'homme n'a de dignité, l'homme n'est véritablement homme que par la personnalité dont l'essence est la liberté. Sans elle, il descend au niveau de la bête, sans plus de droit au respect, sans plus de responsabilité. Or, de nos jours, il semble qu'il y ait une sorte de conjuration contre la personnalité et la responsabilité. De toutes parts elles sont attaquées, battues en brèche avec un acharnement véritablement diabolique. Parmi les psychologues de l'école dite expérimentale, parmi les positivistes, les physiologistes, les médecins, les aliénistes, les criminologistes, les statisticiens, les littérateurs et les romanciers, à leur suite, c'est à qui lui tendra quelque piège et la frappera de quelques nouveaux coups. Un fait se produit-il dans quelque laboratoire ou clinique qui semble lui être contraire, avec quelle joie n'est-il pas accueilli par tous, divulgué, amplifié souvent, plus ou moins dénaturé ! » (p. 694). Ces lignes appellent quelques réflexions ; s'il fallait les prendre à la lettre, elles donneraient à croire que les concurrents ne jouiraient pas d'une liberté complète dans l'expression de leurs pensées, que les juges auraient, avant d'examiner les mémoires proposés, préjugé la solution du problème, bref, que la question de doctrine, ou d'école, passerait dans leur esprit avant la question de mérite, ou de vérité ; dans ces conditions, il serait à prévoir que le résultat ne serait pas plus « sérieux » la seconde fois que la première. Or, il n'est pas inutile de faire remarquer qu'il n'en sera rien : la section de philosophie, si nous avons bonne mémoire, a contribué à favoriser les travaux de M. Pierre Janet et elle a couronné un mémoire de M. Binet, c'est-à-dire qu'elle compte parmi ses lauréats deux des représentants les plus considérables de « la psychologie dite expérimentale ». Ces précédents, à défaut de toute autre considération, suffiraient à nous assurer que la section de philosophie ne se départira pas en cette occasion des traditions de libéralisme et d'impartialité qui ont fait surgir de ses concours tant d'œuvres remarquables, qu'elle sera également attentive à tous les faits, pourvu qu'ils soient authentiques, à toutes les idées, pourvu qu'elles aient quelque commencement de preuve. Les paroles de M. Bouillier, qui aussi bien ne sont peut-être qu'une boutade, n'engagent donc que lui, et elles ne pèseront pas sur l'issue du concours. Si ces réflexions paraissent indiscrètes, on nous les pardonnera, car elles témoignent de notre attachement à tout ce qui peut contribuer au développement de l'activité philosophique en France, et aussi parce qu'il s'agit d'une chose qui a, elle aussi, « son importance et son à-propos », la liberté de penser qui implique le respect pour toute recherche désintéressée de la vérité. Les philosophes l'ont conquise, et c'est l'honneur de la philosophie ; nous n'aurons jamais à la défendre contre des philosophes, on ne serait à désespérer de la philosophie.

INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE

Le premier volume des Annales de l'Institut international de sociologie contient les travaux du premier congrès tenu à Paris, en octobre 1894, à savoir un discours de Sir J. Lubbock, des études de MM. Kovalewsky, P. de Lilienfeld, Sir D. Galton, L. Gumplowicz, Giuseppe Dimingo, Combes de Lestrade, E. Ferri, R. Worms, J. Novicou, G. Tarde, F. Tennies, C. de Krauz, P. Dorado, A. Posada, P. Worms, J. Mandello, N. Abrikossof, G. Simmel. M. Tarde cherche à définir l'objet propre de la sociologie, et discute très vivement à ce sujet M. Durkheim. M. G. Simmel, dans un article très dialectique, trop exclusivement dialectique sans doute, aux yeux des sociologues expérimentaux, étudie *l'influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés* en partant de la société à deux (amitié, mariage). Ce qui manque à ce premier congrès, c'est l'unité et la convergence des efforts individuels. Il faut croire que ce défaut sera corrigé au second congrès, puisqu'un programme de travail a été tracé, une série de questions mises à l'étude et confiées à des rapporteurs spéciaux.

On nous prie d'annoncer que le second congrès, dont le programme se trouve à la page XXIX du premier volume des Annales, se tiendra à Paris, du 30 septembre au 3 octobre, dans la salle des séances de la Société d'anthropologie.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

L'ESPACE ET LA GÉOMÉTRIE

Dans un article que j'ai publié dans la *Revue générale des Sciences*, t. II, p. 774, et qui avait pour objet la géométrie non-euclidienne, j'ai écrit la phrase suivante :

« Des êtres dont l'esprit serait fait comme le nôtre et qui auraient les mêmes sens que nous, mais qui n'auraient reçu aucune éducation préalable, pourraient recevoir d'un monde extérieur convenablement choisi des impressions telles qu'ils seraient amenés à construire une géométrie autre que celle d'Euclide et à localiser les phénomènes de ce monde extérieur dans un espace non-euclidien ou même dans un espace à quatre dimensions.

« Pour nous, dont l'éducation a été faite par notre monde actuel, si nous étions brusquement transportés dans ce monde nouveau, nous n'aurions pas de difficulté à en rapporter les phénomènes à notre espace euclidien.

« Quelqu'un qui y consacrerait son existence pourrait peut-être arriver à se représenter la quatrième dimension. »

Je ne l'ai fait suivre d'aucun éclaircissement et elle a dû étonner plusieurs lecteurs; il me semble donc qu'il est nécessaire de développer ma pensée et que je dois au public quelques explications.

L'espace géométrique et l'espace représentatif. — On dit souvent que les images des objets extérieurs sont localisées dans l'espace, que même elles ne peuvent se former qu'à cette condition. On dit aussi que cet espace, qui sert ainsi de *cadre* tout préparé à nos sensations et à nos représentations, est identique à celui des géomètres dont il possède toutes les propriétés.

A tous les bons esprits qui pensent ainsi, la phrase citée plus haut a dû paraître bien extraordinaire. Mais il convient de voir s'ils ne subissent pas quelque illusion qu'une analyse approfondie pourrait dissiper.

Quelles sont d'abord les propriétés de l'espace proprement dit? je veux dire de celui qui fait l'objet de la géométrie et que j'appellerai l'*espace géométrique*. Voici quelques-unes des plus essentielles :

1° Il est continu;

2° Il est infini;

3° Il a trois dimensions;

4° Il est homogène, c'est-à-dire que tous ses points sont identiques entre eux;

5° Il est isotrope, c'est-à-dire que toutes les droites qui passent par un même point sont identiques entre elles.

Comparons-le maintenant au cadre de nos représentations et de nos sensations, que je pourrais appeler l'*espace représentatif*.

L'espace visuel. — Considérons d'abord une impression purement visuelle, due à une image qui se forme sur le fond de la rétine.

Une analogie sommaire nous montre cette image comme continue, mais comme possédant seulement deux dimensions, cela distingue déjà de l'espace géométrique ce que l'on peut appeler l'*espace visuel pur*.

D'autre part cette image est enfermée dans un cadre limité.

Enfin il y a une autre différence non moins importante : *cet espace visuel pur n'est pas homogène*. Tous les points de la rétine, abstraction faite des images qui s'y peuvent former, ne jouent pas le même rôle. La tache jaune ne peut à aucun titre être regardée comme identique à un point du bord de la rétine. Non seulement en effet le même objet y produit des impressions beaucoup plus vives, mais dans tout cadre *limité* le point qui occupe le centre du cadre n'apparaîtra pas comme identique à un point voisin de l'un des bords.

Une analyse plus approfondie nous montrerait sans doute que cette continuité de l'espace visuel et ses deux dimensions ne sont non plus qu'une illusion; elle l'éloignerait donc encore davantage de l'espace géométrique.

Cependant la vue nous permet d'apprécier les distances et par conséquent de percevoir une troisième dimension. Mais chacun sait que cette perception de la troisième dimension se réduit au sentiment de l'effort d'accommodation qu'il faut faire, et à celui de la convergence qu'il faut donner aux deux yeux, pour percevoir un objet distinctement.

Ce sont là des sensations musculaires tout à fait différentes des sensations visuelles qui nous ont donné la notion des deux pre-

mières dimensions. La troisième dimension ne nous apparaîtra donc pas comme jouant le même rôle que les deux autres. Ce que l'on peut appeler l'*espace visuel complet* n'est donc pas un espace isotrope.

Il a, il est vrai, précisément trois dimensions, ce qui veut dire que ceux des éléments de nos sensations visuelles qui concourent à former « la notion de l'étendue »; ils seront complètement définis quand on connaîtra trois d'entre eux; pour employer le langage mathématique, ce seront des fonctions de trois variables indépendantes.

Mais examinons la chose d'un peu plus près. La troisième dimension nous est révélée de deux manières différentes : par l'effort d'accommodation et par la convergence des yeux.

Sans doute ces deux indications sont toujours concordantes, il y a entre elles une relation constante, ou en termes mathématiques, les deux variables qui mesurent ces deux sensations musculaires ne nous apparaissent pas comme indépendantes.

Mais c'est là pour ainsi dire un fait expérimental; rien n'empêche *a priori* de supposer le contraire, et si le contraire a lieu, si ces deux sensations musculaires varient indépendamment l'une de l'autre, nous aurons à tenir compte d'une variable indépendante de plus et « l'espace visuel complet » nous apparaîtra avec quatre dimensions.

C'est là même, ajouterai-je, un fait d'expérience *externe*. Rien n'empêche de supposer qu'un être ayant l'esprit fait comme nous, ayant les mêmes organes des sens que nous, soit placé dans un monde où la lumière ne lui parviendrait qu'après avoir traversé des milieux réfringents de forme compliquée. Les deux indications qui nous servent à apprécier les distances, cesseraient d'être liées par une relation constante. Un être qui ferait, dans un pareil monde, l'éducation de ses sens, attribuerait sans doute quatre dimensions à l'espace visuel complet.

L'espace tactile et l'espace moteur. — « L'espace tactile » est plus compliqué encore que l'espace visuel et s'éloigne davantage de l'espace géométrique. Il est inutile de répéter, pour le toucher, la discussion que j'ai faite pour la vue.

Mais en dehors des données de la vue et du toucher, il y a d'autres sensations qui contribuent autant et plus qu'elles à la genèse de la notion d'espace. Ce sont celles que tout le monde connaît, qui

accompagnent tous nos mouvements et que l'on appelle ordinairement musculaires.

Le cadre correspondant constitue ce qu'on peut appeler l'*espace moteur*.

Chaque muscle donne naissance à une sensation spéciale susceptible d'augmenter ou de diminuer, de sorte que l'ensemble de nos sensations musculaires dépendra d'autant de variables que nous avons de muscles. A ce point de vue, *l'espace moteur aurait autant de dimensions que nous avons de muscles.*

Je sais qu'on va dire que si les sensations musculaires contribuent à former la notion d'espace, c'est que nous avons le sentiment de la *direction* de chaque mouvement et qu'il fait partie intégrante de la sensation. S'il en était ainsi, si une sensation musculaire ne pouvait naître qu'accompagnée de ce sentiment géométrique de la direction, l'espace géométrique serait bien une forme imposée à notre sensibilité.

Mais c'est ce que je n'aperçois pas du tout quand j'analyse mes sensations; je ne vois dans chacune d'elles qu'un caractère *qualitatif* spécial, *indivisible*, qu'on ne peut ni définir, ni analyser, et qui la distingue de celles qui me sont apportées par d'autres filets nerveux sensitifs. J'y vois d'autre part un élément quantitatif, une intensité plus ou moins grande, et c'est tout.

Ce que je vois, c'est que les sensations qui correspondent à des mouvements de même direction sont liées dans mon esprit par une simple *association d'idées*. C'est à cette association que se ramène ce que nous appelons « le sentiment de la direction ». On ne saurait donc retrouver ce sentiment dans une sensation unique.

Cette association est extrêmement complexe, puisque la contraction d'un même muscle peut correspondre, selon la position des membres, à des mouvements de direction très différente.

Elle est d'ailleurs évidemment acquise; elle est, comme toutes les associations d'idées, le résultat d'une *habitude*; cette habitude résulte elle-même d'*expériences* très nombreuses; sans aucun doute, si l'éducation de nos sens s'était faite dans un milieu différent, où nous aurions subi des impressions différentes, des habitudes contraires auraient pris naissance et nos sensations musculaires se seraient associées selon d'autres lois.

Caractères de l'espace représentatif. — Ainsi l'espace représentatif, sous sa triple forme, visuelle, tactile et motrice, est essentiellement différent de l'espace géométrique.

Il n'est ni homogène, ni isotrope; on ne peut même pas dire qu'il ait trois dimensions; il serait plus exact de dire qu'il possède, au moins en puissance, autant de dimensions qu'il y a de filets nerveux concourant à nous renseigner sur la position des objets extérieurs. Nous pouvons réduire ce nombre de dimensions en laissant de côté les indications de certains filets nerveux, et nous pouvons le faire parce que l'expérience nous a appris qu'elles concordent généralement avec les autres.

Mais cette réduction n'a aucun caractère de *nécessité*; elle ne nous est pas *imposée*; l'expérience nous apprend que nous avons *avantage* à la faire; mais si notre éducation se faisait dans d'autres milieux, l'expérience pourrait nous montrer au contraire que cette réduction est *incommode* et nous ne la ferions pas.

On dit souvent que nous « projetons » dans l'espace géométrique les objets de notre perception externe; que nous les « localisons ».

Cela a-t-il un sens et quel sens cela a-t-il?

Cela veut-il dire que nous nous *représentons* les objets extérieurs dans l'espace géométrique?

Nos représentations ne sont que la reproduction de nos sensations; elles ne peuvent donc se ranger que dans le même cadre qu'elles, c'est-à-dire dans l'espace représentatif.

Il nous est aussi impossible de nous représenter les corps extérieurs dans l'espace géométrique, qu'il est impossible à un peintre de peindre, sur un tableau plan, des objets avec leurs trois dimensions.

L'espace représentatif n'est qu'une image de l'espace géométrique, image déformée par une sorte de perspective, et nous ne pouvons nous représenter les objets qu'en les pliant aux lois de cette perspective.

Nous ne nous *représentons* donc pas les corps extérieurs dans l'espace géométrique; mais nous *raisonnons* sur ces corps, comme s'ils étaient situés dans l'espace géométrique.

Quand on dit d'autre part que nous « localisons » tel objet en tel point de l'espace, qu'est-ce que cela veut dire?

Cela signifie simplement que nous nous représentons les mouvements qu'il faut faire pour atteindre cet objet; et qu'on ne dise pas que pour se représenter ces mouvements, il faut les projeter eux-mêmes dans l'espace et que la notion d'espace doit, par conséquent, préexister.

Quand je dis que nous nous représentons ces mouvements, je veux dire seulement que nous nous représentons les sensations musculaires qui les accompagnent et qui n'ont aucun caractère géométrique, qui par conséquent n'impliquent nullement la préexistence de la notion d'espace.

Changements d'état et changements de position. — Mais, dira-t-on, si l'idée de l'espace géométrique ne s'impose pas à notre esprit, si d'autre part aucune de nos sensations ne peut nous la fournir, comment a-t-elle pu prendre naissance?

C'est ce que nous avons maintenant à examiner et cela nous demandera quelque temps; mais je puis résumer en quelques mots la tentative d'explication que je vais développer.

Aucune de nos sensations, isolée, n'aurait pu nous conduire à l'idée de l'espace; nous y sommes amenés seulement en étudiant les lois suivant lesquelles ces sensations se succèdent.

Nous voyons d'abord que nos impressions sont sujettes au changement; mais parmi les changements que nous constatons, nous sommes bientôt conduits à faire une distinction.

Nous disons tantôt que les objets, causes de ces impressions, ont changé d'état, tantôt qu'ils ont changé de position, qu'ils se sont seulement déplacés.

Quelle est l'origine de cette distinction?

Qu'un objet change d'état ou seulement de position, cela se traduit toujours pour nous de la même manière : *par une modification dans un ensemble d'impressions.*

Mais s'il y a eu seulement changement de position, nous pouvons restaurer l'ensemble primitif d'impressions en faisant des mouvements qui nous replacent vis-à-vis de l'objet mobile dans la même situation *relative*. Nous *corrigeons* ainsi la modification qui s'est produite et nous rétablissons l'état initial par une modification inverse.

S'il s'agit par exemple de la vue et si un objet se déplace devant notre œil, nous pouvons le « suivre de l'œil » et maintenir son image en un même point de la rétine par des mouvements appropriés du globe oculaire.

Ces mouvements, nous en avons conscience parce qu'ils sont volontaires et parce qu'ils sont accompagnés de sensations musculaires; mais cela ne veut pas dire que nous nous les représentons dans l'espace géométrique.

Ainsi ce qui caractérise le changement de position, c'est qu'il peut toujours être *corrigé* par ce moyen.

Il peut donc arriver que l'on passe de l'ensemble d'impressions A à l'ensemble B de deux manières différentes : 1° involontairement et sans éprouver de sensations musculaires; c'est ce qui arrive quand c'est l'objet qui se déplace; 2° volontairement et avec des sensations musculaires; c'est ce qui arrive quand l'objet est immobile, mais que nous nous déplaçons, de telle façon que l'objet a par rapport à nous un mouvement relatif.

S'il en est ainsi, le passage de l'ensemble A à l'ensemble B n'est qu'un changement de position.

Il résulte de là que la vue et le toucher ne nous auraient pu donner la notion d'espace sans le secours du « sens musculaire ».

Non seulement cette notion ne pouvait dériver d'une sensation unique, mais *d'une suite de sensations*; mais encore un être *immobile* n'aurait pu jamais l'acquérir puisque, ne pouvant *corriger* par ses mouvements les effets des changements de position des objets extérieurs, il n'aurait eu aucune raison de les distinguer des changements d'état. Il n'aurait pu l'acquérir non plus si ses mouvements n'étaient pas volontaires ou s'ils n'étaient pas accompagnés de sensations quelconques.

Conditions de la compensation. — Comment une pareille compensation est-elle possible de telle façon que deux changements, d'ailleurs indépendants l'un de l'autre, se corrigent réciproquement?

Pour qu'elle se produise, il faut évidemment que les diverses parties de l'objet extérieur d'une part, les divers organes de nos sens d'autre part, se retrouvent après le double changement, dans la même position *relative*. Et pour cela il faut que les diverses parties de l'objet extérieur aient également conservé, les unes par rapport aux autres, la même position relative et qu'il en soit de même des diverses parties de notre corps les unes par rapport aux autres.

En d'autres termes, l'objet extérieur, dans le premier changement, doit se déplacer à la façon d'un solide invariable et il en doit être de même de l'ensemble de notre corps dans le second changement qui corrige le premier.

Telles sont les conditions dans lesquelles la compensation peut se produire.

Mais qu'on ne se méprenne pas sur la portée du raisonnement qui précède.

J'ai raisonné comme si je savais déjà la géométrie. J'ai donc admis les divers faits expérimentaux qui sont à la base de la géométrie et qui ont été non la cause, mais l'occasion du développement de nos notions géométriques.

Si on admet ces faits, la compensation des deux changements ne peut s'opérer que dans les conditions que je viens de dire. Mais *a priori* rien n'empêche d'adopter d'autres hypothèses.

Les conclusions qui précèdent sont donc exactes *dans le monde où nous vivons*, mais elles ne nous sont pas *nécessairement* imposées, et si nous sommes portés à le croire, c'est parce que nous pouvons difficilement secouer des habitudes invétérées de notre esprit.

Les corps solides et la géométrie. — Parmi les objets qui nous entourent, il y en a qui éprouvent fréquemment des déplacements susceptibles d'être aussi corrigés par un mouvement *corrélatif* de notre propre corps, ce sont les *corps solides*.

Les autres objets, dont la forme est variable, ne subissent qu'exceptionnellement de semblables déplacements (changement de position sans changement de forme). Quand un corps s'est déplacé en se *déformant*, nous ne pouvons plus, par des mouvements appropriés, ramener les organes de nos sens dans la même situation *relative* par rapport à ce corps; nous ne pouvons plus par conséquent rétablir l'ensemble primitif d'impressions.

Ce n'est que plus tard et à la suite d'expériences nouvelles que nous apprenons à décomposer les corps de forme variable en éléments plus petits tels que chacun d'eux se déplace à peu près suivant les mêmes lois que les corps solides. Nous distinguons ainsi les « déformations » des autres changements d'état; dans ces déformations chaque élément subit un simple changement de position, qui peut être corrigé, mais la modification subie par l'ensemble est plus profonde et n'est plus susceptible d'être corrigée par un mouvement corrélatif.

Une pareille notion est déjà très complexe et n'a pu apparaître que d'une façon relativement tardive; elle n'aurait pu naître d'ailleurs si l'observation des corps solides ne nous avait appris déjà à distinguer les changements de position.

Si donc il n'y avait pas de corps solides dans la nature, il n'y aurait pas de géométrie.

Une autre remarque mérite aussi un instant d'attention. Supposons un corps solide occupant d'abord la position α et passant

ensuite à la position β; dans sa première position, il causera sur nous l'ensemble d'impressions A, et dans sa seconde position l'ensemble d'impressions B. Soit maintenant un second corps solide, ayant des qualités entièrement différentes du premier, par exemple de couleur différente. Supposons encore qu'il passe de la position α, où il cause sur nous l'ensemble d'impressions A′, à la position β, où il cause sur nous l'ensemble d'impressions B′.

En général l'ensemble A n'aura rien de commun avec l'ensemble A′, ni l'ensemble B avec l'ensemble B′. Le passage de l'ensemble A à l'ensemble B et celui de l'ensemble A′ à l'ensemble B′ sont donc deux changements qui *en soi* n'ont en général rien de commun.

Et cependant ces deux changements, nous les regardons l'un et l'autre comme des déplacements et mieux encore, nous les considérons comme le *même* déplacement. Comment cela se fait-il?

C'est simplement parce qu'ils peuvent être l'un et l'autre corrigés par le *même* mouvement corrélatif de notre corps.

C'est donc le « mouvement corrélatif » qui constitue le *seul lien* entre deux phénomènes qu'autrement nous n'aurions jamais songé à rapprocher.

D'autre part notre corps, grâce au nombre de ses articulations et de ses muscles, peut prendre une foule de mouvements différents; mais tous ne sont pas susceptibles de « corriger » une modification des objets extérieurs; ceux-là seulement en seront capables où tout notre corps, ou tout au moins tous ceux des organes de nos sens qui entrent en jeu se déplacent d'un bloc, c'est-à-dire sans que leurs positions relatives varient, à la façon d'un corps solide.

En résumé :

1° Nous sommes amenés d'abord à distinguer deux catégories de phénomènes :

Les uns, involontaires, non accompagnés de sensations musculaires, sont attribués par nous aux objets extérieurs; ce sont les changements externes;

Les autres, dont les caractères sont opposés et que nous attribuons aux mouvements de notre propre corps, sont les changements internes.

2° Nous remarquons que certains changements de chacune de ces catégories peuvent être corrigés par un changement corrélatif de l'autre catégorie.

3° Nous distinguons, parmi les changements externes, ceux qui ont

ainsi un corrélatif dans l'autre catégorie; c'est ce que nous appelons les déplacements; et de même parmi les changements internes, nous distinguons ceux qui ont un corrélatif dans la première catégorie.

Ainsi se trouve définie, grâce à cette réciprocité, une classe particulière de phénomènes que nous appelons déplacements. *Ce sont les lois de ces phénomènes qui font l'objet de la géométrie.*

Loi d'homogénéité. — La première de ces lois est celle de l'homogénéité.

Supposons que, par un changement externe α, nous passions de l'ensemble d'impressions A à l'ensemble B, puis que ce changement α soit corrigé par un mouvement corrélatif volontaire β et de façon que nous soyons ramenés à l'ensemble A.

Supposons maintenant qu'un autre changement externe α' nous fasse de nouveau passer de l'ensemble A à l'ensemble B.

L'expérience nous apprend alors que ce changement α' est, comme α, susceptible d'être corrigé par un mouvement corrélatif volontaire β' et que ce mouvement β' correspond aux mêmes sensations musculaires que le mouvement β qui corrigeait α.

C'est ce fait que l'on énonce d'ordinaire en disant que *l'espace est homogène et isotrope.*

On peut dire aussi qu'un mouvement qui s'est produit une fois, peut se répéter une seconde fois, une troisième fois, et ainsi de suite sans que ses propriétés varient.

Ceux des lecteurs qui connaissent l'article que j'ai consacré dans cette Revue à la Nature du raisonnement mathématique se rappellent peut-être l'importance que j'attribue à la possibilité de répéter indéfiniment une même opération.

C'est de cette répétition que le raisonnement mathématique tire sa vertu; c'est donc grâce à la loi d'homogénéité qu'il a prise sur les faits géométriques.

Pour être complet, il conviendrait d'adjoindre à la loi d'homogénéité une foule d'autres lois analogues dans le détail desquelles je ne veux pas entrer; mais que les mathématiciens résument d'un mot en disant que les déplacements forment « un groupe ».

Nombre des dimensions. — J'éprouve plus de difficulté à expliquer ma pensée en ce qui concerne l'origine de la notion de point et le nombre des dimensions; elle s'écarte assez sensiblement des opinions habituellement admises et il n'est pas aisé de l'énoncer dans le langage ordinaire.

Les déplacements se traduisent pour nous par le passage de l'ensemble d'impressions A à un ensemble différent B; mais parmi ces déplacements, nous en distinguerons qui sont tels que l'ensemble initial A et l'ensemble final B conservent certains caractères communs. Je ne veux pas entrer dans plus de détails ni chercher en quoi consistent au juste ces caractères communs.

Je me contente de remarquer que l'on est amené à distinguer certains déplacements particuliers; c'est de ces déplacements qu'on dit qu'ils laissent fixe un des points de l'espace.

C'est là l'origine de la notion de point.

L'ensemble de tous les déplacements constitue ce qu'on appelle un groupe; l'ensemble des déplacements qui laissent fixe un point de l'espace constituera un groupe partiel ou sous-groupe.

C'est dans les rapports de ce groupe et de ce sous-groupe qu'il faut chercher l'explication de ce fait que l'espace a trois dimensions.

Le groupe total est d'ordre 6, c'est-à-dire que tout déplacement peut être regardé comme une combinaison de six mouvements élémentaires indépendants.

Le sous-groupe est d'ordre 3, c'est-à-dire que tout déplacement appartenant à ce sous-groupe, ou, en d'autres termes, tout déplacement qui laisse fixe un point de l'espace, peut être regardé comme une combinaison de trois mouvements élémentaires indépendants.

La différence 6—3 représente le nombre des dimensions.

Le monde non-euclidien. — Si l'espace géométrique était un cadre imposé à *chacune* de nos représentations, considérée individuellement, il serait impossible de se représenter une image dépouillée de ce cadre, et nous ne pourrions rien changer à notre géométrie.

Mais il n'en est pas ainsi, la géométrie n'est que le résumé des lois suivant lesquelles *se succèdent* ces images. Rien n'empêche alors d'imaginer une série de représentations, de tout point semblables à nos représentations ordinaires, mais se succédant d'après des lois différentes de celles auxquelles nous sommes accoutumés.

On conçoit alors que des êtres dont l'éducation se ferait dans un milieu où ces lois seraient ainsi bouleversées pourraient avoir une géométrie très différente de la nôtre.

Supposons, par exemple, un monde renfermé dans une grande sphère et soumis aux lois suivantes.

La température n'y est pas uniforme; elle est maxima au centre,

et elle diminue à mesure qu'on s'en éloigne, pour se réduire au zéro absolu quand on atteint la sphère où ce monde est renfermé.

Je précise davantage la loi suivant laquelle varie cette température. Soit R le rayon de la sphère limite; soit r la distance du point considéré au centre de cette sphère. La température absolue sera proportionnelle à $R^2 - r^2$.

Je supposerai de plus que, dans ce monde, tous les corps aient même coefficient de dilatation, de telle façon que la longueur d'une règle quelconque soit proportionnelle à sa température absolue.

Je supposerai enfin qu'un objet transporté d'un point à un autre, dont la température est différente, se met immédiatement en équilibre calorifique avec son nouveau milieu.

Rien dans ces hypothèses n'est contradictoire ou inimaginable.

Un objet mobile deviendra alors de plus en plus petit à mesure qu'on se rapprochera de la sphère limite.

Observons d'abord que, si ce monde est limité au point de vue de notre géométrie habituelle, il paraîtra infini à ses habitants.

Quand ceux-ci, en effet, veulent se rapprocher de la sphère limite, ils se refroidissent et deviennent de plus en plus petits. Les pas qu'ils font sont donc aussi de plus en plus petits de sorte qu'ils ne peuvent jamais atteindre la sphère limite.

Si pour nous la géométrie n'est que l'étude des lois suivant lesquelles se meuvent les solides invariables; pour ces êtres imaginaires, ce sera l'étude des lois suivant lesquelles se meuvent les solides *déformés par ces différences de température* dont je viens de parler.

Sans doute, dans notre monde, les solides naturels éprouvent également des variations de forme et de volume dues à l'échauffement ou au refroidissement. Mais nous négligeons ces variations en jetant les fondements de la géométrie; car, outre qu'elles sont très faibles, elles sont irrégulières et nous paraissent par conséquent accidentelles.

Dans ce monde hypothétique il n'en serait plus de même et ces variations suivraient des lois régulières et très simples.

D'autre part, les diverses pièces solides dont se composeraient le corps de ses habitants, subiraient les mêmes variations de forme et de volume.

Je ferai encore une autre hypothèse; je supposerai que la lumière traverse des milieux diversement réfringents et de telle sorte que

l'indice de réfraction soit inversement proportionnel à $R^2 - r^2$. Il est aisé de voir que, dans ces conditions, les rayons lumineux ne seraient pas rectilignes, mais circulaires.

Pour justifier ce qui précède, il me reste à montrer que certains changements survenus dans la position des objets extérieurs peuvent être *corrigés* par des mouvements corrélatifs des êtres sentants qui habitent ce monde imaginaire; et cela de façon à restaurer l'ensemble primitif des impressions subies par ces êtres sentants.

Supposons en effet qu'un objet se déplace, en se déformant, non comme un solide invariable, mais comme un solide éprouvant des dilatations inégales exactement conformes à la loi de température que j'ai supposée plus haut. Qu'on me permette, pour abréger le langage, d'appeler un pareil mouvement *déplacement non-euclidien*.

Si un être sentant se trouve dans le voisinage, ses impressions se trouveront modifiées par le déplacement de l'objet, mais il pourra les rétablir en se mouvant lui-même d'une manière convenable. Il suffit que finalement l'ensemble de l'objet et de l'être sentant, considéré comme formant un seul corps, ait éprouvé un de ces déplacements particuliers que je viens d'appeler non-euclidiens.

Bien qu'au point de vue de notre géométrie habituelle les corps se soient déformés dans ce déplacement et que leurs diverses parties ne se retrouvent plus dans la même situation relative, cependant nous allons voir que les impressions de l'être sentant sont redevenues les mêmes.

En effet, si les distances mutuelles des diverses parties ont pu varier, néanmoins les parties primitivement en contact sont revenues en contact. Les impressions tactiles n'ont donc pas changé.

D'autre part, en tenant compte de l'hypothèse faite plus haut au sujet de la réfraction et de la courbure des rayons lumineux, les impressions visuelles seront aussi restées les mêmes.

Ces êtres imaginaires seront donc comme nous conduits à classer les phénomènes dont ils seront témoins et à distinguer, parmi eux, les « changements de position » susceptibles d'être corrigés par un mouvement volontaire corrélatif.

S'ils fondent une géométrie, ce ne sera pas comme la nôtre, l'étude des mouvements de nos solides invariables; ce sera celle des changements de position qu'ils auront ainsi distingués, et qui ne sont autres que les « déplacements non-euclidiens », *ce sera la géométrie non-euclidienne*.

Ainsi des êtres comme nous, dont l'éducation se ferait dans un pareil monde, n'auraient pas la même géométrie que nous.

Le monde à quatre dimensions. — De même qu'un monde non euclidien, on peut se représenter un monde à quatre dimensions.

Le sens de la vue, même avec un seul œil, joint aux sensations musculaires relatives aux mouvements du globe oculaire, pourrait suffire pour nous faire connaître l'espace à trois dimensions.

Les images des objets extérieurs viennent se peindre sur la rétine qui est un tableau à deux dimensions; ce sont des *perspectives*.

Mais, comme ces objets sont mobiles, comme il en est de même de notre œil, nous voyons successivement diverses perspectives d'un même corps, prises de plusieurs points de vue différents.

Nous constatons en même temps que le passage d'une perspective à une autre est souvent acccompagné de sensations musculaires.

Si le passage de la perspective A à la perspective B, et celui de la perspective A′ à la perspective B′ sont accompagnés des mêmes sensations musculaires, nous les rapprochons l'un de l'autre comme des opérations de même nature.

Étudiant ensuite les lois d'après lesquelles se combinent ces opérations, nous reconnaissons qu'elles forment un groupe, qui a même structure que celui des mouvements des solides invariables.

Or nous avons vu que c'est des propriétés de ce groupe que nous avons tiré la notion de l'espace géométrique et celle des trois dimensions.

Nous comprenons ainsi comment l'idée d'un espace à trois dimensions a pu naître du spectacle de ces perspectives, bien que chacune d'elles n'ait que deux dimensions, parce qu'*elles se succèdent suivant certaines lois*.

Eh bien, de même qu'on peut faire sur un plan la perspective d'une figure à trois dimensions, on peut faire celle d'une figure à quatre dimensions sur un tableau à trois (ou à deux) dimensions. Ce n'est qu'un jeu pour le géomètre.

On peut même prendre d'une même figure plusieurs perspectives de plusieurs points de vue différents.

Nous pouvons facilement nous représenter ces perspectives puisqu'elles n'ont que trois dimensions.

Imaginons que les diverses perspectives d'un même objet se succèdent les unes aux autres; que le passage de l'une à l'autre soit accompagné de sensations musculaires.

On considérera bien entendu deux de ces passages comme deux opérations de même nature quand ils seront associés aux mêmes sensations musculaires.

Rien n'empêche alors d'imaginer que ces opérations se combinent suivant telle loi que nous voudrons, par exemple de façon à former un groupe qui ait même structure que celui des mouvements d'un solide invariable à quatre dimensions.

Il n'y a rien là qu'on ne puisse se représenter et pourtant ces sensations sont précisément celles qu'éprouverait un être muni d'une rétine à deux dimensions et qui pourrait se déplacer dans l'espace à quatre dimensions.

C'est dans ce sens qu'il est permis de dire qu'on pourrait se représenter la quatrième dimension.

Conclusions. — On voit que l'expérience joue un rôle indispensable dans la genèse de la géométrie; mais ce serait une erreur d'en conclure que la géométrie est une science expérimentale, même en partie.

Si elle était expérimentale, elle ne serait qu'approximative et provisoire. Et quelle approximation grossière!

La géométrie ne serait que l'étude des mouvements des solides; mais elle ne s'occupe pas en réalité des solides naturels, elle a pour objet certains solides idéaux, absolument invariables, qui n'en sont qu'une image simplifiée et bien lointaine.

La notion de ces corps idéaux est tirée de toutes pièces de notre esprit et l'expérience n'est qu'une occasion qui nous engage à l'en faire sortir.

Ce qui est l'objet de la géométrie, c'est l'étude d'un « groupe » particulier; mais le concept général de groupe préexiste dans notre esprit, au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement.

Seulement, parmi tous les groupes possibles, il faut choisir celui qui sera pour ainsi dire l'*étalon* auquel nous rapporterons les phénomènes naturels.

L'expérience nous guide dans ce choix qu'elle ne nous impose pas; elle nous fait reconnaître non quelle est la géométrie la plus vraie, mais quelle est la plus *commode*.

On remarquera que j'ai pu décrire les mondes fantaisistes que j'ai imaginés plus haut, *sans cesser d'employer le langage de la géométrie ordinaire*.

Et en effet, nous n'aurions pas à en changer si nous y étions transportés.

Des êtres qui y feraient leur éducation trouveraient sans doute plus commode de créer une géométrie différente de la nôtre, qui s'adapterait mieux à leurs impressions. Quant à nous, en face des mêmes impressions, il est certain que nous trouverions plus commode de ne pas changer nos habitudes.

H. Poincaré.

PSYCHOLOGIE DU NOMINALISME[1]

La connaissance abstraite et générale, qu'on appelle d'un mot la science, n'est qu'une langue bien faite. Il n'y a point d'idées universelles; il n'y a que des mots généraux, exprimant une pluralité d'objets particuliers, qui sont tombés ou peuvent tomber sous les sens. La connaissance, dite universelle, est toute symbolique.

C'est ce qui ressort de l'analyse de l'abstraction. Abstraire, c'est considérer une chose à part d'une autre. Par choses, j'entends non seulement les *êtres*, mais les *qualités* ou *modes*. Les *êtres* peuvent être réellement séparés, mais les *modes* sont, par définition, « ce qui n'existe que dans une autre chose, et ne peut être conçu que dans cette autre chose ». Il n'y a pas de difficulté à concevoir à part des choses qui peuvent être réellement données à part, encore qu'elles soient présentement et même ordinairement unies en fait, comme un nez et une bouche, mais c'est une question de savoir si on peut concevoir les qualités : 1° à part de l'être en qui elles résident (par exemple le mouvement à part du corps qui se meut); 2° à part les unes des autres, quand elles sont, en fait, non seulement unies, mais inséparables (par exemple, le mouvement et l'étendue, la couleur et la forme).

Il ne sert point de dire que l'abstraction est utile et même nécessaire, que l'homme doit limiter sa connaissance pour la rendre possible, que la réalité étant complexe, infinie, la pensée doit la décomposer et est nécessairement analytique, fragmentaire. Il ne s'agit pas de savoir si on doit posséder le pouvoir d'abstraire, mais si réellement on le possède.

Toutefois, on recherchera d'abord si l'abstraction est une opération logique, et à quelles conditions elle l'est. L'abstraction propre-

1. Cet article est extrait d'un livre que va publier la librairie Alcan, sous ce titre : *le Psittacisme et la Pensée symbolique*.

prement dite consiste à séparer par la pensée ce qui dans la réalité est inséparable, c'est-à-dire à concevoir une qualité à part du sujet, auquel elle appartient, ou à part d'autres qualités qui en sont inséparables. Elle renferme donc une erreur matérielle. Mais si cette erreur est reconnue, consentie, elle cesse d'être une erreur, elle devient une fiction. J'appelle fiction une illusion à laquelle on se prête, mais dont on n'est point dupe. Je ne me trompe pas, en effet, en concevant la forme à part de la couleur, si je reconnais en même temps que l'une n'existe pas sans l'autre. Je donne au terme abstrait son vrai sens, en l'interprétant à la fois comme un ordre et une défense, à savoir comme la défense d'affirmer ce qu'il enjoint de concevoir. Ainsi j'ai le droit de *concevoir* le mouvement sans l'étendue, mais je n'ai pas le droit d'*affirmer* que le mouvement se produise en dehors de l'étendue. L'abstraction est un artifice auquel l'esprit a recours pour simplifier la représentation des choses. La réalité est un tout, la connaissance est une analyse, c'est-à-dire la décomposition du tout réel en ses parties. Mais les procédés de la connaissance ne sont pas les lois de l'être; l'abstraction est un *modus cognoscendi*, non un *modus essendi*. Il ne faut pas confondre le possible ou le concevable avec le réel ou l'existant. L'abstraction consiste à se représenter par exemple une qualité, toujours et nécessairement donnée avec une autre, *comme si elle existait*, mais non point *comme existant* à part de cette autre. Ainsi on pose l'étendue, en sous-entendant la couleur; mais la sous-entendre, ce n'est pas la nier; c'est simplement s'attribuer le droit de n'en pas tenir compte, tout en sachant qu'elle existe. L'abstraction, ainsi entendue, est parfaitement logique; elle est une opération compliquée, subtile, si subtile qu'après l'avoir correctement exécutée, on risque d'oublier la réserve expresse sous laquelle elle est faite, et d'interpréter après coup comme une différence des choses ce qu'on avait présenté d'abord comme une distinction de l'esprit. Mais cette erreur, consécutive à l'abstraction, n'est pas imputable à l'abstraction elle-même.

L'abstraction est *logique* aux conditions qu'on vient de dire. Mais il reste à voir si ces conditions peuvent être observées, en d'autres termes si l'abstraction est *psychologiquement* réelle. Or, en fait, la conception ne peut contredire le jugement. On imagine sans doute plus qu'on ne sait, mais on n'imagine point ce qu'on sait être contradictoire ou impossible. Donc on ne peut concevoir séparées des qualités manifestement et nécessairement inséparables. Ainsi la

mouvement est et doit être curviligne ou rectiligne, lent ou rapide ; par suite, je ne puis former la notion du mouvement, en faisant abstraction de la direction et de la vitesse. Donc l'esprit ne possède point d'idées abstraites. Mais s'il est impossible de se représenter le mouvement *in abstracto*, c'est-à-dire un mouvement qui ne résiderait pas en un corps donné, qui n'aurait pas une direction et une vitesse données, il est possible de se représenter un mouvement donné, devenant autre qu'il n'est, se produisant dans un autre corps, prenant une autre direction, augmentant ou diminuant de vitesse. En effet, on constate qu'un mouvement donné ne reste pas forcément et même ne peut rester toujours identique à lui-même, mais se transmet d'un corps à un autre, est tantôt rectiligne, tantôt curviligne, tantôt rapide, tantôt lent. Les changements de l'expérience nous autorisent à regarder tout phénomène, réel ou possible, comme susceptible de se produire en dehors des conditions particulières où il nous est donné et où nous l'imaginons. Le mouvement abstrait est, par définition, un mouvement qui n'appartiendrait à aucun corps, qui n'aurait aucune direction, aucune vitesse; le mouvement abstrait serait en même temps général, c'est-à-dire que, ne se produisant dans aucun corps, il pourrait se produire dans tous, que, n'ayant aucune direction, il pourrait les prendre toutes, etc. Je dis que nous n'avons pas l'idée abstraite et générale de mouvement, mais que nous avons l'équivalent d'une telle idée. En effet, quand nous pensons ou quand nous sommes censés penser au mouvement en général, nous nous représentons toujours un certain mouvement; mais ce mouvement, nous le concevons modifiable; nous l'imaginons toujours dans une certaine direction, avec une certaine vitesse, mais nous ne nous croyons pas astreints à lui garder cette direction et cette vitesse; au contraire, nous le supposons capable de prendre toutes les directions et toutes les vitesses possibles; et nous nous attribuons à nous-mêmes le droit ou la faculté de substituer à la direction ou à la vitesse que nous lui avions prêtée d'abord telle ou telle autre vitesse, prise indifféremment entre toutes les directions et toutes les vitesses que notre imagination peut former. Nous ne concevons pas le mouvement abstrait ou général; un tel mouvement ne serait ni lent ni rapide, ni à droite ni à gauche, ni en haut ni en bas; or l'indéterminé n'est pas plus réalisable dans la pensée que dans l'être; ce qui n'est ni ceci ni cela n'est pas seulement nul ou non existant, mais contradictoire et impossible. Mais,

à défaut du mouvement abstrait et général, qui ne saurait exister et que nous ne saurions concevoir, il existe une série indéfinie de mouvements concrets et particuliers, que notre imagination conçoit, mais n'épuise point.

II

Le général, c'est l'indéterminé. Mais l'indéterminé n'existe ni dans les choses, ni dans leurs idées, qui sont forcément telles ou telles. Il ne peut donc exister que dans la *série* que forment les choses ou leurs représentations. Plus exactement, étant donnée une série d'idées, le mouvement des idées, dans les limites de cette série, est libre et indéterminé, et c'est cette indétermination qui constitue la généralisation proprement dite. Ce qu'on appelle une idée générale n'est en effet qu'une série indéfinie d'idées particulières : ainsi l'idée générale de triangle est la série indéfinie des triangles isocèles, scalènes, rectangles, grands, petits, tracés en blanc ou en noir, ici ou là, etc., etc. On ne saurait concevoir le triangle général ou abstrait; on ne conçoit pas davantage la série inépuisable et infinie des triangles particuliers. Qu'est-ce donc que penser le triangle en général? C'est se représenter *indifféremment* l'un *ou* l'autre des triangles particuliers de la série, et ainsi la généralité réside, non dans l'idée évoquée, mais dans le fait que cette idée a été librement choisie entre toutes celles de la série, et pourrait être, si on voulait, remplacée par celles qui restent. Le terme universel est *équivoque* ou plutôt *multivoque* : il ne désigne point une idée unique, à savoir générale ou abstraite (car il n'existe point de telles idées), mais une *série indéfinie d'idées particulières*, et *l'une ou l'autre d'entre elles, indifféremment*. Ainsi le mot triangle s'applique au scalène, à l'équilatéral, à l'isocèle, etc., à tous ensemble, et à l'un aussi bien qu'à l'autre. L'interprétation d'un terme universel est une opération analogue au doute : l'esprit est indifférent entre les images d'une même série; s'il choisit l'une d'elles, c'est de guerre lasse, et sans raison. La formule sceptique : « οὐδὲν μᾶλλον, Pas plus l'un que l'autre », est ici de mise. Entendre un terme universel, c'est évoquer telle ou telle idée particulière, subsumée sous ce terme, en se disant qu'on n'a pas plus de raison d'évoquer celle-ci que celle-là.

Ainsi je n'ai et ne puis avoir que des notions tirées de la réalité ou conformes à la réalité, c'est-à-dire particulières; je ne forme pas

et je ne sens pas le besoin de former des notions irréalisables, comme seraient les notions abstraites et générales. Cependant je m'attribue le pouvoir de généraliser; mais par là je n'entends rien de plus que le pouvoir de passer d'une idée particulière à d'autres idées particulières qui lui ressemblent. Une idée, dite générale, est en réalité une idée particulière, posée comme premier terme d'une série. Le schème de l'idée générale serait une idée particulière, suivie de plusieurs points..., ou de la formule *etc.* Ainsi je ne *conçois* pas le mouvement en général, mais je *puis concevoir* tantôt une forme de mouvement, tantôt une autre, et c'est dans le *pouvoir* de passer d'une forme à l'autre, sans m'arrêter à aucune, ou de m'arrêter à l'une d'elles, mais en la prenant seulement pour type des autres, que consiste la prétendue idée générale et abstraite de mouvement [1].

1. Cf. Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, liv. II, chap. II, § II, p. 143-144. « Pour exprimer le caractère de généralité que nous trouvons dans toute pensée et dans toute affirmation, les écoles rivales, et même le conceptualisme, ont toujours cherché quelque *objet* auquel pût s'appliquer notre pensée, quand elle conçoit le général. Mais les nominalistes forcent bientôt les réalistes et les conceptualistes à reconnaître qu'en croyant apercevoir ou simplement concevoir le général, ils n'ont pour objet d'aperception et même de conception que des images particulières ou des mots particuliers. En effet, si je veux penser la couleur en général, je ne puis apercevoir réellement un *objet général*, qui serait la couleur sans être telle ou telle couleur. Je suis toujours obligé ou d'appliquer ma pensée au mot couleur, qui n'est lui-même qu'une image particulière, sans autre généralité que celle que j'y mettrai, ou d'appliquer ma pensée au blanc, au rouge, au bleu, qui sont des couleurs particulières, et non la couleur en général. Les réalistes ne pourraient donc, sans retomber dans les entités scolastiques, citer quelque objet vraiment général, saisi par une perception intime, et auquel pût s'appliquer notre pensée, indépendamment des mots ou des images. Faut-il admettre alors un nominalisme complet, et croire que notre pensée s'épuise dans ces mots ou ces images particulières? Non, le défaut commun à ces doctrines, c'est qu'elles regardent trop vers les objets, *et cherchent la généralité dans la matière de la pensée, tandis qu'il faudrait la chercher dans le sujet même et dans l'acte de la pensée.* On obtiendrait ainsi une sorte de conceptualisme dynamique, et non idéaliste.

Comment est-ce que je procède pour me représenter la couleur en général? Je reproduis par l'imagination les sensations du rouge, *puis* du vert, *puis* du bleu; et dans ce *mouvement* intérieur je prends une conscience plus claire *du pouvoir que j'ai de me porter vers divers objets, pouvoir indéfini qui ne s'épuise pas en eux.* Ce n'est pas dans ces objets mêmes que réside la généralité, c'est-à-dire une possibilité indépendante du temps particulier et de l'espace particulier, et s'étendant au delà de mes sensations et de leur résidu. Cette extension générale est *dans le pouvoir dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel il agit. La généralisation semble l'acte par lequel je combine la conscience permanente de ma puissance intime avec telle ou telle représentation particulière.* Le mot couleur est un nom commun parce que je puis (moi, dis-je, et non pas lui) le poser, pour ainsi dire, à mon gré, sur le blanc, le bleu, le rouge; il devient l'instrument et l'esclave docile de ma volonté, qui seule est

III

En quoi consiste ce pouvoir que j'ai d'évoquer telles ou telles idées particulières, et de concevoir ces idées comme faisant partie d'une même série? Puis-je former un genre, en éliminant tous les caractères par lesquels diffèrent les individus de ce genre, et en réunissant tous les caractères par lesquels ces individus se ressemblent? Puis-je former par exemple le genre triangle, en additionnant tous les caractères communs à tous les triangles (caractères dont l'énumération est donnée dans la définition suivante : le triangle est la figure formée par trois droites qui se coupent deux à deux) et en excluant tous les autres caractères, comme variant d'un triangle à l'autre (exemple, la longueur des côtés, la grandeur des angles, etc.)? Non; je ne saurais aucunement me représenter la figure limitée par trois droites qui se coupent deux à deux, sans que la longueur de ces droites me soit donnée, et sans que les angles qu'elles forment me soient également donnés comme droits, ou aigus, ou obtus. La définition du triangle en général, n'énumérant que les caractères communs à tous les triangles, n'indique pas tous les caractères qui entrent nécessairement dans l'idée d'un triangle quelconque et, si elle indiquait tous les caractères qui entrent nécessairement dans l'idée d'un triangle quelconque, elle indiquerait d'autres caractères que les caractères communs à tous les triangles. L'addition et la soustraction combinées ne suffisent donc pas à expliquer l'abstraction et la généralisation. La définition qu'on a donnée du triangle en général établit ce qu'un tel triangle ne doit pas être, à supposer qu'il existe; elle n'établit pas qu'il *existe*, ni même qu'il *puisse exister*; et en effet un tel triangle n'existe pas. L'idée du triangle en général est une idée négative, une pseudo-idée : un triangle ni grand ni petit, ni isocèle, ni scalène, ni rectangle, n'est pas un triangle. Si l'on veut donner du triangle en général une définition satisfaisante pour l'esprit et qui ne soit plus négative et nominale, mais positive et réelle, il faut s'exprimer autrement et dire : le triangle en général, c'est un triangle grand *ou* petit, isocèle *ou* scalène *ou* rectangle, etc.; en un mot, c'est l'un quelconque des triangles concevables ou possibles; un tel triangle aura d'ailleurs

générale. La généralité serait ainsi tout d'abord l'expression déterminée d'une puissance enveloppant et concernant l'infini; conséquemment elle exprimerait la liberté. »

les caractères, mentionnés dans la définition, comme communs à tous les triangles particuliers; mais il ne sera pas et ne pourrait pas être constitué uniquement par ces caractères. Donc il n'existe pas « d'idées générales ou abstraites », répondant à la définition « de chaque nom général ». Bien plus, « il n'existe rien de tel qu'une signification définie et précise, annexée à chaque nom général : les noms généraux expriment tous indifféremment un grand nombre d'idées particulières ». On confond le fait d'appliquer toujours exactement la même définition, de prendre toujours un même mot dans le sens convenable, et le fait de donner à ce mot toujours exactement le même sens. « Autre chose est d'affecter constamment un nom à la même définition, autre, de le prendre pour représenter toujours la même idée. Le premier procédé est nécessaire, le second est inutile et impraticable [1]. » Ainsi j'applique le mot triangle tantôt à l'isocèle, tantôt au rectangle, tantôt au scalène; dans aucun cas, je ne l'applique à la même idée, mais dans tous les cas je l'applique bien.

IV

S'il n'y a que des idées particulières, qu'est-ce donc que l'idée dite générale? C'est une idée particulière, en quelque sorte provisoire, que l'esprit pose comme un jalon pour marquer le premier pas d'une marche en avant. C'est une idée au delà de laquelle on en aperçoit d'autres, et ce n'est pas dans l'idée, mais dans cet au-delà qui l'enveloppe, que la généralité réside. L'universalité est mieux encore attribuée aux mots qu'aux idées : un mot, en effet, peut signifier à la fois plusieurs idées; du moins il nous en fait entrevoir plusieurs, s'il ne nous en fait voir qu'une. « Un mot devient général, dit Berkeley, quand il est pris pour signe, non d'une idée générale abstraite, mais de *différentes idées particulières, chacune desquelles est suggérée indifféremment à l'esprit par ce mot* [2]. » Le terme uni-

1. Berkeley, *Traité des Principes de la connaissance humaine*, Introduction.

2. Berkeley, *loc. cit.* — Cf. Lyon, *la Philosophie de Hobbes*, Alcan, p. 43. Le nom universel ne désigne pas une collectivité prise en bloc. Lorsque je dis *homme*, je ne désigne pas la race humaine, mais *chacun des individus de cette race indifféremment*. Par conséquent « pour comprendre la valeur d'un *universel*, il n'est pas besoin d'une autre faculté que de l'*imaginative*, grâce à laquelle il nous revient que des paroles de ce genre ont évoqué dans notre esprit *tantôt ceci, tantôt cela* » (Hobbes, *De Corpore*, chap. II, § 9). — Cf. Boutroux, *Introduction à l'étude des Nouveaux Essais de Leibnitz*, Delagrave, p. 38. Leibnitz distingue un

versel fait naître dans l'esprit telle idée particulière, mais en même temps il suscite ou réveille le pouvoir de concevoir d'autres idées de même sorte, et indique en quelque sorte la voie à suivre pour les trouver. Quand je pense à la couleur en général, je me représente toujours en fait une couleur particulière, mais il y a quelque chose de plus dans mon esprit que cette couleur particulière que j'imagine; il y a le sentiment obscur, indéfinissable, mais réel, que j'aurais pu et que je pourrais encore imaginer, à la place de la couleur particulière à laquelle j'ai pensé, une autre couleur particulière quelconque; c'est ainsi que, suivant les partisans du libre arbitre, quand je prends une résolution, j'ai conscience que j'en peux prendre une contraire, encore que je ne la prenne pas, la liberté étant, dit Condillac, le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas et de ne pas faire ce qu'on fait.

Ce qu'on désigne communément, et fort mal, sous le nom d'idée générale est une opération par laquelle l'esprit évoque une idée particulière, mais ne l'a pas plus tôt évoquée qu'il aspire déjà à la dépasser. Cette pensée qui aspire à être, et qui s'ajoute à une pensée déjà existante ou réelle, est un intermédiaire entre l'être et le néant; c'est une *virtualité*, une *puissance*. On a rayé bien à tort de la langue de la psychologie le terme obscur, mais nécessaire, de *faculté*; ce terme, il faudrait le remettre en honneur, et le rétablir, non dans ses privilèges et abus d'autrefois, mais dans son usage légitime. On ne ferait que suivre en cela l'exemple d'autres sciences. Comme les physiciens distinguent une énergie *actuelle* et une énergie *potentielle*, pourquoi ne distinguerions-nous pas une pensée *en acte* et une pensée *en puissance*? Une force n'est pas anéantie quand elle cesse de se manifester au dehors par des mouvements, quand elle réside dans un corps à l'état de repos ou d'équilibre; la pensée non plus n'est pas nulle parce qu'elle est recueillie, ramassée sur elle-même et comme à l'état de tension. La connaissance générale n'est

tout collectif et un *tout distributif*. » Quand nous disons : Tout homme est un animal, ou, ce qui est la même chose, tous les hommes sont des animaux, le sens est distributif et consiste en ceci : *Soit que tu considères Titius, Caïus, ou tel homme que tu voudras*, tu trouveras nécessairement que chacun d'eux est un animal. » (*Erdm.*, 70 *a*.) Nous prenons plaisir à réunir des textes empruntés aux philosophes les plus divers. Il ressort de leur rapprochement que la même vérité psychologique force l'entrée de tous les systèmes. La théorie que nous exposons ici se fait jour chez un grand nombre de penseurs indépendants; elle se trouve dans leurs écrits éparse, ébauchée ou déjà mûre; nous n'avons eu en quelque sorte qu'à la cueillir.

pas nulle et sans objet, comme le prétendent les nominalistes; mais elle n'a pas non plus un objet *réel*, elle n'est pas proprement une pensée, comme le croient les conceptualistes; elle est une pensée en puissance. Mais comme la force potentielle se transforme incessamment en force vive, la pensée générale abstraite se transforme en images particulières et concrètes.

La notion de *faculté* nous est si nécessaire pour comprendre la généralité que Taine, qui a si fortement dénoncé l'obscurité et le vide de cette notion, et qui lui a fait une si rude guerre, comme à un survivant attardé des idoles métaphysiques ou entités scolastiques, n'a pu cependant la chasser de son esprit, et l'invoque, à son insu, sous un autre nom, lorsqu'il en vient lui-même à rendre compte de la formation de l'idée générale. Quand nous avons parcouru du regard une série d'arbres différents ou de tableaux d'un même maître, « une tendance distincte », dit-il, s'éveille en nous, « tendance qui provoque une expression et, entre autres expressions, un nom [1] ». Qu'est-ce que cette *tendance*, sinon une faculté que la perception a développée en nous, faculté de saisir nettement, clairement et d'un coup d'œil ce que tout à l'heure nous démêlions avec peine dans un chaos d'impressions troubles et confuses? Dire qu'un nom exprime une « tendance » qui se dégage en nous à la vue d'objets semblables, c'est dire que ce nom n'exprime pas seulement une impression ou un résidu d'impressions diverses, qu'il ne traduit pas seulement, mais qu'il *anticipe* encore l'expérience. Dès lors le mot *tendance* n'est-il pas synonyme de *faculté*, et n'exprime-t-il pas, non un état de conscience momentané, comme serait une idée, mais une fonction durable, en laquelle se résume l'expérience passée, et se dessine l'expérience à venir?

L'idée générale que Taine désigne obscurément par le terme de *tendance*, Hume l'appelle de son vrai nom une *habitude*. Quand nous remarquons une ressemblance entre plusieurs objets, nous leur donnons à tous le même nom. Ce nom éveille dans l'esprit un de ces objets, forcément conçu sous des traits propres et singuliers. Mais « comme le même nom est supposé avoir été fréquemment appliqué à d'autres individus, différents sous plusieurs rapports de cette idée qui est immédiatement présente à l'esprit, le *mot, n'étant pas capable de réveiller l'idée de tous ces individus, ne fait que toucher l'âme*, s'il

1. Taine, *l'Intelligence*, t. I, p. 41, 3e éd., Hachette.

m'est permis de parler ainsi, *et réveille cette habitude que nous avons acquise en les considérant*. Ils ne sont pas *réellement en fait* présents à l'esprit; ils ne le sont *qu'en puissance*; car nous ne nous les *figurons* pas tous distinctement dans l'imagination; mais *nous nous tenons prêts à contempler* quelques-uns d'entre eux, si nous y sommes poussés par un dessein ou par une nécessité présente [1]. »

Le terme universel éveille : 1° une ou plusieurs idées; 2° une habitude.

1° L'idée, rappelée par le terme universel, étant nécessairement particulière, il faut, pour qu'on puisse lui attribuer néanmoins une valeur générale, que cette idée joigne à sa fonction propre, qui est de représenter une réalité donnée, une fonction accessoire qui est d'évoquer d'autres idées. « Une idée qui, considérée en elle-même, est particulière, devient générale, dit Berkeley, quand on la prend pour représenter toutes les autres idées particulières de la même sorte, et en tenir lieu [2]. » Ainsi l'idée d'un morceau de sucre, pris pour échantillon d'une cargaison, est *individuelle* en tant qu'elle représente tel morceau de sucre, et *générale* en tant qu'elle représente, à l'aide de ce morceau de sucre, tout le sucre de la cargaison. L'idée, évoquée par un terme universel, est donc *particulière* en elle-même ou en tant qu'*idée*, mais elle acquiert une valeur *universelle*, en tant qu'elle est interprétée comme *type* ou *signe* d'autres idées. En d'autres termes, chaque nom général éveille dans l'esprit une idée particulière; celle-ci, à son tour, joue le rôle de signe et éveille une autre idée; cette autre, une troisième, et ainsi de suite. La généralité ne réside pas dans les idées, mais dans la série qu'elles forment, car cette série est indéfinie. N'est-ce pas dire que notre pensée n'atteint pas le général, au moins en fait? qu'elle n'embrasse pas tous les termes de la série d'idées particulières que représente une idée générale, encore qu'elle soit et se juge capable de parcourir ces termes un à un? N'est-ce pas dire enfin que la prétendue idée générale et abstraite n'est autre chose qu'une série d'images *virtuelles*, dont le premier terme seul est donné, ce terme étant lui-même une image *réelle*?

2° Hume l'a remarqué, *en fait* on ne pense pas le général, parce qu'on ne va jamais et qu'on ne saurait aller jusqu'au bout de cette

1. Hume, *Traité de la nature humaine*, liv. I, 1re part., sect. VII, trad. Renouvier et Pillon.
2. Berkeley, ouv. cité.

série indéfinie d'images que chaque terme universel enveloppe. La connaissance générale n'est et ne peut être qu'une pensée *enveloppée* et *virtuelle*, qu'une *puissance* ou une *habitude*. « Il est certain, dit Hume, que nous formons l'idée d'individus, toutes les fois que nous employons un terme général, que nous pouvons épuiser rarement ou jamais le nombre de ces individus, et *que ceux qui restent ne sont représentés qu'au moyen de cette habitude* par laquelle nous les rappelons quand l'occasion le demande [1]. »

Mais si le terme universel « ne fait que toucher l'âme et éveille seulement l'habitude que nous avons acquise en considérant des objets particuliers qui se ressemblent », on demandera comment une telle habitude peut être appelée une pensée ou peut tenir lieu de pensée. Une *habitude* ou *faculté* n'est, sinon réelle, au moins consciente, qu'autant qu'elle se résout en *opérations* et en *actes*. Mais aussi l'habitude, à laquelle nous réduisons l'idée générale, éveille toujours quelque idée particulière; sans doute elle n'éveille pas toutes les idées particulières qu'elle pourrait éveiller, mais elle en éveille assez pour attester sa présence et donner la mesure de son pouvoir. « Le mot (universel) suscite, dit Hume, une idée individuelle, et en même temps une certaine habitude; et cette habitude produit telle autre idée individuelle où nous pouvons avoir occasion de nous fixer. Mais comme la production de toutes les idées auxquelles nous pouvons avoir occasion de nous fixer est, dans la plupart des cas, impossible, nous abrégeons ce travail, le bornant à une considération plus partielle, et nous ne trouvons que peu d'inconvénient à donner ce travail abrégé pour base à notre raisonnement [2]. » Penser le général, ce n'est donc pas parcourir toute la série d'idées particulières qu'exprime un terme universel, c'est l'avoir parcourue, au moins en partie, c'est être en état et se sentir en force de la parcourir tout entière.

Dira-t-on qu'on n'a pas, qu'on ne peut pas avoir conscience d'un *pouvoir*, qu'on n'en juge et qu'on n'en peut juger que par l'effet [3]? Je réponds d'abord que l'effet se produit ici dans une certaine mesure, qu'il n'est pas sans doute entièrement donné, mais qu'il est esquissé vaguement, qu'il est pressenti, sinon senti. J'ajoute qu'un specta-

1. Hume, ouv. cité.
2. Hume, ouv. cité.
3. Sur cette question, voir Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, liv. II, chap. 1, § 2; Paris, Ladrange, 1872.

teur du dehors devrait en effet induire la faculté de l'acte, mais que le moi, ayant une fois saisi la faculté dans l'acte, saisit désormais la faculté antérieurement à l'acte, ou dans l'ébauche de l'acte. « Je sais ce que je vaux », dit Corneille, c'est-à-dire je sais ce que je *peux*, et non pas seulement ce que je *fais*. Et je n'ai pas à me prouver à moi-même ce que je serais tenu de prouver à d'autres. Pour *faire voir* par exemple que je connais la couleur en général, je devrais énumérer toutes les couleurs particulières que j'ai expérimentées et dont j'ai gardé le souvenir, mais pour *voir* que je connais la couleur en général, je n'ai pas besoin de faire mentalement cette énumération, je sens que je pourrais la faire, et cela me suffit. C'est ainsi qu'on tient à bien établir ses droits, qu'on en sent tout le prix, qu'on s'en montre jaloux, et que cependant on ne les revendique point, faute d'occasion, jugée suffisante. C'est ainsi encore que l'exercice du libre arbitre est accidentel et rare chez tous, les caractères faibles reculant devant le moindre parti à prendre, et les caractères fermes n'éprouvant pas le besoin de faire des actes inutiles d'autorité; mais, si rarement qu'on en use et alors qu'on n'en use jamais, le libre arbitre n'en paraît pas moins un pouvoir précieux, qu'on aime à posséder et à sentir. La faculté de réaliser les idées particulières, subsumées sous chaque terme général, est aussi un pouvoir qu'on possède plus qu'on ne l'exerce : on répugne d'autant plus à l'exercer que, le voulût-on, on sent bien qu'on ne l'épuiserait jamais ; ayant trop à faire, on ne fait rien, ou on ne fait rien qu'à demi. Comme on a le choix entre un grand nombre d'idées particulières, on en choisit une, sans plus; ou même on n'en choisit aucune; on se contente du mot qui les désigne toutes indifféremment. Ainsi penser à la couleur en général, ou bien c'est penser à une couleur particulière, prise en quelque sorte au hasard du souvenir; ou bien, c'est s'interdire de penser à aucune couleur particulière, et n'avoir dans l'esprit qu'un nom, mais savoir qu'on peut, à l'aide de ce nom, évoquer une couleur particulière quelconque, ou successivement les évoquer toutes. L'esprit se fait crédit à lui-même, et se paie présentement de mots, sachant qu'il pourra, quand il lui plaît, convertir ses mots en idées. La pensée abstraite et générale est donc la pensée *verbale* ou *potentielle*, substituée à la pensée *imaginative* ou *actuelle*.

V

Nier qu'il existe des idées abstraites et générales, et dire que ces prétendues idées sont des habitudes qui se résolvent en idées particulières, c'est rejeter la fiction conceptualiste, sans donner gain de cause pourtant au nihilisme nominaliste. En effet, le nom général n'est pas un pur nom ; il n'éveille pas sans doute une idée unique et abstraite, mais il éveille directement une habitude, et indirectement une multiplicité indéfinie d'images concrètes.

Le postulat fondamental du conceptualisme est que les mots éveillent toujours des idées, et éveillent seulement des idées. Or, en fait, il est des mots qui n'éveillent point d'idées, encore qu'ils aient le pouvoir d'en éveiller, et il en est d'autres qui signifient, non point des représentations, mais des sentiments, des tendances, des habitudes et des actes. On limite singulièrement la portée du langage, quand on croit qu'il est créé uniquement pour les besoins de l'intellection.

Établissons d'abord que la plupart des mots n'éveillent point d'idées, même alors que leur fonction est représentative.

« Un peu d'attention montre, dit Berkeley, qu'il n'est point nécessaire, même dans les raisonnements les plus exacts, que les noms significatifs qui représentent des idées, excitent dans l'entendement, toutes les fois qu'ils sont employés, ces idées que leur fonction est de représenter. En effet, on se sert en très grande partie des noms, soit en lisant, soit en discourant, comme on fait des lettres en algèbre, lesquelles désignent respectivement des quantités particulières, sans qu'on soit obligé pour cela, et pour procéder correctement, de penser à chaque instant, à propos de chaque lettre, à la quantité particulière qu'elle est appelée à représenter [1]. » C'est surtout dans l'ordre de la pensée générale qu'on fait le plus grand usage des mots et qu'on réalise la plus grande économie d'idées. « Les noms généraux s'emploient souvent conformément aux lois du langage, sans que celui qui parle les affecte à marquer dans ce qu'elles ont de propre les idées qu'il voudrait qu'ils fissent naître dans l'esprit de celui qui les écoute [2]. » « En fait, dit aussi Ed. Clay,

1. Berkeley, *Traité des Principes de la connaissance humaine*, Introduction.
2. *Ibid.*

les mots fonctionnent si bien d'une manière suffisante sans les idées, l'esprit est si bien porté par indolence à user de toute l'utilité des mots que c'est une opération généralement rebutante, lente, difficile d'éveiller des idées... *Le nom prend la place de l'idée comme objet immédiat* dans la plupart de nos opérations discursives qui la concernent. Nous discernons une fois pour toutes, dans une figure géométrique, un *propre*, au sens logique du mot : ainsi, dans un triangle, l'égalité de la somme des trois angles avec deux droits. Nous lui donnons un nom; après quoi ce nom dispense notre esprit de reproduire un symbole des circonstances concrètes de ce propre, à chaque fois que nous avons occasion d'y penser. Grâce à cette économie, nous suffisons presque entièrement aux besoins de notre pensée et de nos communications intellectuelles, *sans intervention des idées* [1]. »

Si le langage se substitue ainsi à la pensée, s'il en est l'équivalent et en remplit la fonction, c'est qu'il est toujours traduisible en idées, c'est qu'il est une pensée latente, virtuelle. Si les opérations de l'arithmétique et de l'algèbre sont toujours mécaniques, en ce sens que nous ne pensons pas, au cours de ces opérations, aux objets que représentent les nombres, aux quantités que représentent les lettres, du moins nous pouvons y penser, et nous y pensons en effet, quand, les opérations faites, nous substituons aux signes leurs valeurs. Donc le signe n'est pas un *flatus vocis*; il peut éveiller des images, alors qu'il n'en éveille point; il est « une possibilité permanente d'idées », non une possibilité logique ou abstraite, une virtualité pure, mais une tendance réelle et sentie, un fait psychologique, qu'on désigne bien sous le nom d'habitude. Ainsi tout langage est et doit être convertible, mais n'est pas et n'a pas besoin d'être présentement converti en idées : la parole n'exprime pas seulement la pensée réelle, mais encore la pensée possible.

Alors que les mots n'expriment point d'idées, mais seulement des habitudes, on ne laisse pas d'en saisir le sens et d'en diriger judicieusement l'emploi. On peut savoir en effet à quoi un terme convient, à quoi il ne convient pas, sans savoir ce que proprement il désigne. Laissons courir notre pensée; elle glissera sur les mots et n'évoquera point d'images. Mais néanmoins elle s'arrêtera net, aura un sursaut, éprouvera comme un choc, si un terme est employé à

1. Clay, *l'Alternative*, trad. Burdeau, p. 339. Alcan.

contresens dans une phrase. « Ainsi, si au lieu de dire *que dans la guerre les faibles ont toujours recours aux négociations* on dit *qu'ils ont toujours recours à la conquête* », bien qu'on ne joigne pas d'idées distinctes et complètes aux mots *faibles*, *négociations*, *conquête*, « *l'habitude que nous avons acquise d'attribuer certaines relations aux idées suit* encore les *mots*, et nous fait immédiatement saisir l'absurdité de cette proposition [1]. »

« Dans sa longue association avec l'expérience de l'objet et avec l'image de l'objet, le mot, dit Taine, a contracté des affinités et des répugnances; il nous traverse avec ce cortège de répugnances et d'affinités; pour peu que nous l'arrêtions, l'image qui lui correspond commence à se reformer; elle l'accompagne à l'état naissant; *même sans qu'elle se reforme, il agit comme elle...* » Le mot est « un système de tendances, toutes correspondantes à celles de l'image, toutes acquises par lui dans son commerce avec l'expérience et l'image, mais *à présent spontanées*, et qui opèrent, tantôt pour le rapprocher, tantôt pour l'écarter des autres mots ou groupes de mots, images ou groupes d'images, expériences ou groupes d'expériences. De cette façon le *mot tout seul peut tenir lieu de l'image qu'il éveillait*, et par suite de l'expérience qu'il rappelait; *il fait leur office et il est leur substitut* [2]. »

De même qu'on peut détacher son esprit des idées pour considérer surtout et presque uniquement leurs relations, on pourra retirer son attention aux mots pour la donner toute aux attractions et aux répulsions des mots, et on en viendra à percevoir en quelque sorte directement ces attractions et ces répulsions. Qu'est-ce à dire, sinon que le langage exprime parfois, au lieu de la pensée, la marche de la pensée, et est comme le tracé du courant qui emporte les sensations et les images, au lieu d'être l'enregistrement de ces sensations et de ces images? Les termes universels en particulier expriment des formes, et non plus des produits de l'imagination, des habitudes de l'esprit, et non plus des idées. La pensée qui a pour objet le général est presque toute symbolique; elle ne remonte pas des mots aux idées; et néanmoins elle se déroule logiquement; elle va son chemin sans hésitation et sans trouble; elle est une opération de l'esprit que l'habitude soutient et en partie dirige.

1. Hume, ouv. cité.
2. Taine, *l'Intelligence*, t. I.

VI

On ne sait pas toutes les ressources et toute la subtilité du langage. On croit qu'il ne sert qu'à marquer les idées; en réalité, il traduit toute attitude de l'esprit en face des choses, et n'est pas moins habituellement employé à rendre le mouvement de la pensée que la pensée même. A côté des mots qui expriment des idées, comme les adjectifs et les noms, il y en a d'autres, comme les conjonctions et les prépositions (*mais*, *car*, *cependant*, etc., *pour*, *de*, *avec*, etc.) qui expriment de simples relations, c'est-à-dire des convenances logiques entre les idées.

On emploie des termes, comme *si*, *et*, qu'on serait embarrassé de définir, car le langage est en avance sur la pensée, du moins sur la pensée claire. On trouve moyen de rendre des nuances de sens dont on n'a qu'un sentiment confus. Ainsi les logiciens discutent sur la signification du verbe *être* dans la proposition [1]. La relation exprimée par ce verbe est-elle celle *de mode à substance*, ou *d'individu à espèce*, ou les deux ensemble? Est-elle la *coexistence* ou la *similitude* des idées? Le vulgaire n'entre pas dans ces distinctions; il les fait pourtant; il en sent, s'il n'en comprend pas la justesse. « En réalité, il n'y a pas une conjonction ou une préposition, pas un adverbe ou une forme syntactique, il y a à peine une inflexion de voix qui ne corresponde à quelque relation dont nous avons clairement et directement conscience. Nous devrions dire un sentiment de *et*, un sentiment de *mais*, et un sentiment de *par*, comme nous disons un sentiment de froid et de chaud. Nous ne le disons point, et ces états de conscience, qui sont comme la trame de la pensée, nous les oublions, absorbés que nous sommes par l'éclat et la force des sentiments et des images. » Des expressions comme *bien que cela soit*, *cependant*... ne correspondent à aucune image; elles indiquent un mouvement logique de la pensée, une direction mentale. Tous ces phénomènes sont des sentiments de *tendance*; on ne leur a pas donné la place qui leur revient à cause de leur imprécision [2]. Ainsi le langage exprime la pensée à l'état *dynamique* aussi bien qu'à l'état *statique*; il traduit les relations aussi bien que les idées. Il est un instrument délicat qui permet au besoin d'assourdir les notes trop éclatantes de l'image pour mieux

1. Sur cette question, voir Condillac, *Grammaire*, 1re partie, chap. VIII. — Egger, *Jugement et Ressemblance*, dans *Revue philosophique* (juillet-août 1893).
2. Marillier, *la Psychologie de W.-James*, dans *Revue philosophique* (1892-93).

faire ressortir le mouvement de la phrase, le tour de la pensée. Il ne faut pas dire que les mots n'expriment rien, quand ils n'expriment rien de net et de tranché, quand ils n'éveillent point d'idées explicites; c'est justement alors qu'ils expriment en un sens le mieux la pensée, car ils l'expriment, non plus dans la dispersion de ses éléments, mais dans la continuité de son cours. Supposons un terme qui exprime à la fois une *idée* particulière et une *relation* de cette idée à d'autres : suivant les cas, ce terme réveillera particulièrement dans les esprits soit l'idée, soit la relation. Tel est le terme universel, auquel répond tantôt une *image*, tantôt une *habitude* ou tendance de l'esprit à s'orienter dans une direction donnée. « L'universalité, autant que je la puis comprendre, dit Berkeley, ne consiste pas dans la nature ou dans la conception positive, absolue de quelque chose, mais dans la relation d'un terme aux objets particuliers qu'il signifie et représente. C'est en vertu de cette relation que les choses, les noms et les notions, qui sont particuliers en leur nature propre, deviennent universels. » (*Loc. cit.*)

C'est parce que les mots expriment autre chose que des idées, c'est parce qu'ils marquent la voie dans laquelle une idée s'engage et la série d'idées qui la prolonge et la suit, qu'ils sont aptes à signifier la connaissance générale, bien plus qu'ils rendent une telle connaissance possible. En effet, si l'idée générale est une habitude, il faut expliquer comment nous prenons conscience de cette habitude, comment nous la faisons surgir à volonté et la réveillons à propos. L'habitude est par nature un état vague, confus, à peine senti; il faut, pour que nous nous en rendions compte, pour que nous en devenions maîtres, pour que nous puissions, quand il nous plaira, la faire passer à l'acte, qu'elle revête artificiellement un caractère distinct, net et tranché : c'est ce qui a lieu grâce à son association avec le mot. Les mots ne fixent pas seulement dans la mémoire les états marquants de la conscience, c'est-à-dire les images; ils enregistrent aussi des états obscurs, indéfinissables, des actes, des habitudes. On exprime souvent d'un mot un état mental assez compliqué : ainsi le mot *leader* désigne l'*acte* par lequel l'esprit a démêlé et réuni les circonstances diverses dans lesquels la supériorité d'un individu éclate, se fait sentir et agréer d'un groupe donné. Cet acte mental, plusieurs fois répété, devenu habituel, se fixe dans la mémoire, grâce au mot qui l'enregistre, et, à l'appel de ce mot, réapparaît à la conscience. A l'opération complexe, qui engendre

ce qu'on appelle improprement une idée générale et ce qu'on devrait appeler une *habitude*, qu'on associe un *nom*; ce *nom* éveillera cette *habitude*, et cette *habitude* à son tour renouvellera ou tendra à renouveler les *actes* particuliers dont elle est issue. L'ordre dans lequel se déroule la pensée symbolique ou universelle est le suivant :

« L'idée (générale) n'est autre chose que le résidu laissé dans l'âme par la perception de l'objet. Dès lors, si la perception est un *acte*, l'idée est une *habitude*. *C'est cette habitude qui représente en nous l'objet d'une manière permanente*, qui en est le substitut mental. C'est grâce à cette habitude que le nom prend une signification déterminée. *Le nom d'un objet a pour fonction de faire passer à l'acte l'habitude mentale qui répond à cet objet et le représente.* Il s'adresse, croyons-nous, directement à la volonté. C'est comme une sorte de commandement dont l'audition provoque une action déterminée. *Les images que le nom évoque procèdent de cette action.* Elles en sont les conséquences naturelles, et le nom ne peut être compris sans qu'elles apparaissent; pourtant ce n'est pas d'elles qu'il tire sa signification. Ce n'est pas parce qu'elles se produisent que le nom est compris ; c'est parce qu'il est compris qu'elles se produisent[1]. »

Allons plus loin encore dans la voie du nominalisme. Tout d'abord il est naturel que nous accordions plus d'attention au terme universel qu'à l'habitude qu'il évoque, parce que le terme fait impression sur les sens, tandis que l'habitude est à peine consciente. Bien plus, l'opération que nous avons décomposée ainsi : audition d'un mot, — réveil d'une habitude, — réapparition d'images, est appelée à se simplifier et à se réduire : l'habitude devient le substitut de l'image; puis le mot, le substitut de l'habitude. Des trois termes de l'opération totale, un seul à la fin subsiste, la perception du mot; mais le mot possède alors les propriétés de l'habitude et de l'image; il est, comme dit Taine, « un système de *tendances*, toutes correspondantes à celles de l'image ». Le nominalisme est donc une théorie étroite, et non point fausse; il ne veut qu'être interprété et complété. Il traduit un fait, mais il ne fait que le traduire; il ne l'explique point et ne le justifie point. Sans doute le pouvoir des mots est réel, mais il faut voir d'où émane ce pouvoir et à quel titre il s'exerce. Si derrière les mots on n'aperçoit pas le travail antérieur de la pensée qui a,

1. G. Noël, *Noms et Concepts*, dans *Revue philosophique* (mai 1891).

comme dit Taine, provoqué l'expression, et que l'expression à son tour peut rappeler et faire revivre, si on constate le pouvoir exorbitant et en quelque sorte absolu des mots, sans en discuter la légitimité ni en sonder l'origine, on est alors nominaliste, au mauvais sens du mot; mais il est permis de s'incliner devant le pouvoir des mots, après qu'on a reconnu que ce pouvoir est une délégation de la pensée; il est même juste d'admirer l'art avec lequel fonctionne le langage, vide de pensée, mais resté fidèle aux traditions et aux règles de la pensée.

VII

Dans le problème des universaux, la vraie difficulté n'est pas de comprendre comment la prétendue idée générale se réduit à une habitude ; il faut aussi et surtout rechercher comment cette habitude a le caractère de *distinction*, qui paraît n'appartenir qu'aux idées, est rigoureusement circonscrite et nettement définie. En effet, si un terme universel exprime une possibilité d'idées particulières, il exprime la possibilité de *telles* idées, non de *telles* autres. Qu'est-ce donc qui limite le choix des idées que nous rangeons sous un terme universel, si ce n'est point, comme on l'a montré, un caractère commun à toutes les idées que nous rangeons ainsi?

On pourrait remarquer d'abord que toutes les idées générales ne sont pas déterminées, précises, que quelques-unes restent vagues, indécises et flottantes. Celles-ci sont obtenues par tâtonnements; elles se dégagent spontanément de l'observation; l'esprit ne les tire pas au clair, et ne saurait les enfermer dans une définition. L'assimilation de l'idée générale à l'habitude pourrait donc convenir tout au moins à une certaine classe d'idées générales. Mais nous prétendons qu'elle convient à toutes. Nous admettons en effet deux sortes d'habitudes : l'une passive, machinale et aveugle; l'autre réfléchie et active (ἕξις προαιρετική). A la première répond l'idée générale vague; à la seconde l'idée générale précise. On passe d'ailleurs insensiblement de l'idée vague à l'idée distincte, et il n'y a pas à proprement parler deux espèces d'idées générales, mais deux degrés dans le développement des idées générales. « La conception, dit Stuart Mill, n'est pas fournie par l'esprit avant d'avoir été fournie à l'esprit... Destinée à faire surgir la lumière et l'ordre au sein des ténèbres et

de la confusion, elle doit être cherchée dans les phénomènes mêmes qu'elle sert ensuite à ordonner [1]. »

On comparerait bien la généralisation à une habileté, à un talent, lesquels sont une promesse obscure, avant d'être une réalité définie. Toute aptitude est spéciale, tout talent a son originalité et sa marque; le maître ouvrier, l'artiste, ne peuvent réaliser que des œuvres d'une *certaine espèce*, sans que d'ailleurs on puisse dire *quelles œuvres* ils mettront *précisément* au jour. De même les termes universels, si clairs et si définis qu'ils soient, ne sont jamais tels qu'on en connaisse exactement la portée : qui sait par exemple si, grâce à quelque instrument d'optique encore à trouver, on ne percevra pas un jour l'ultra-violet ou quelque autre sensation pour laquelle a été créé en quelque sorte d'avance le mot couleur. Au reste, on peut supposer un talent, fait de réflexion, et d'ailleurs borné, dont il serait possible d'analyser tous les procédés et de trouver la formule exacte; de même, il est telle idée générale, si logiquement construite, qu'on en peut donner, à ce qu'il me semble, une définition parfaite. Ainsi les deux espèces d'idées générales se ramènent à l'habitude; l'une se ramène à une habitude plus ou moins empirique et aveugle, l'autre à une habitude raisonnée, qu'on désigne bien sous le nom de *méthode*.

Dès lors, on peut dire en quoi consiste la définition. On définit d'ordinaire un terme universel par les caractères communs aux individus subsumés sous ce terme. Mais une telle définition est nécessairement, comme on l'a montré, toujours imparfaite. La vraie définition de l'idée générale consistera à indiquer le procédé de formation de cette idée. En d'autres termes, l'idée générale étant une habitude, on devra rendre compte de cette habitude en rappelant comment elle a été acquise ou en indiquant comment elle peut l'être. Il n'y a pas de concept, c'est-à-dire d'idée abstraite et générale, répondant à la définition, mais la définition exprime l'*acte* plusieurs fois renouvelé, le *procédé* devenu habituel, par lequel l'esprit réalise l'idée de tel ou tel individu du genre, et passe d'une idée individuelle à une autre. Cinq points rangés en ligne droite..... sont, dit Kant, une image du nombre cinq. « Au contraire, quand je conçois seulement un nombre en général, qui peut être cinq ou dix, cette pensée est plutôt la représentation d'une *méthode* pour représenter en une image une multi-

1. Stuart Mill, *Système de logique*, liv. IV, chap. II.

plicité [1].» Ainsi l'idée générale est une habitude ou une méthode, et la définition nous fait assister à la genèse de cette habitude, nous décrit cette méthode [2].

Enfin on substitue les termes aux définitions, et l'on remarque que les termes sont d'autant plus aptes à traduire les procédés suivant lesquels l'esprit forme ses images, qu'ils sont eux-mêmes formés suivant une méthode plus rigoureuse, et rendue plus visible. Telle science, comme la botanique et la chimie, n'est vraiment qu'une langue bien faite. Dans les nomenclatures botanique et chimique, « non seulement un nom particulier est assigné à chaque espèce connue ou genre inférieur, mais, lorsque de nouveaux genres inférieurs sont découverts, ils reçoivent immédiatement des noms créés d'après un principe uniforme [3] ». Ainsi les idées générales sont les procédés constants ou les règles d'après lesquels l'esprit ordonne en séries ses représentations diverses, et les termes universels sont l'expression, méthodique elle-même, de ces procédés.

Mais l'habitude à laquelle on a ramené l'idée générale est elle-même un effet; il faut l'expliquer et remonter à l'acte dont elle dérive.

« En quoi consiste au juste, demande M. Lalande, cette idée que nous pensons sous un terme général et qui ne peut être une simple image, même confuse? On pourrait peut-être l'expliquer de la façon suivante : quand nous avons vu successivement et comparé nombre d'arbres, d'animaux, de paysages, nous avons fait pour chacun d'eux un certain acte d'intelligence, un certain effort dont la réalité est incontestable, et qui est précisément ce qu'on appelle comparaison. Cette sorte de mouvement de l'esprit, qui s'est renouvelé pour chaque objet particulier, tout en restant au fond identique à lui-même, est le lien de la série tout entière. C'est lui que nous pensons, quand nous énonçons le terme général. Cette pensée est sans doute formelle et vide de tout contenu. Mais l'expérience précédente nous a appris qu'elle était apte à recevoir précisément les déterminations matérielles que nous avons besoin de considérer dans chaque cas. Je forme par exemple le concept de quadrupède : sans doute j'ima-

1. Kant, *Critique de la raison pratique. Du schématisme des concepts intellectuels purs*, trad. Tissot. Kant, il est vrai, ajoute : « conformément à un certain *concept* ». Nous n'admettons point ce *concept*, dont l'intervention ne semble ni apparente, ni nécessaire.

2. La géométrie offre l'exemple et le modèle de ces définitions génétiques : définitions de la sphère, du cylindre, du cône, etc.

3. Stuart Mill, *Système de logique*, liv. IV, chap. IV.

gine vaguement des pattes de cheval, de lion ou de chien; mais ce que je pense est l'*acte* intellectuel de compter quatre pieds et d'en reconnaître le compte, acte qui reste bien le même dans tous les cas. Cet acte est à la fois très précis et cependant impossible à imaginer sous une forme matérielle; et tels sont les deux caractères fondamentaux de l'idée générale. De même, si je songe aux idées de hauteur, de profondeur, de justice, de vertu, je verrai surgir dans mon esprit, non pas l'image d'une chose, mais le souvenir et la forme d'une opération mentale, un cadre à images que je me rappelle avoir rempli, et que je sais pouvoir remplir encore; en définitive, le mouvement intellectuel effectué par mon esprit quand il a d'abord perçu, puis comparé les divers individus englobés dans cette idée générale. On peut donc dire que le concept général n'est ni un simple signe, ni une idée véritable, εἶδος, renfermant une matière, un objet sensible de la pensée, mais qu'il consiste dans un *schème opératoire* de notre entendement, quelque chose comme le rythme d'un vers dont on ne peut retrouver les mots, ou comme le mouvement à vide d'une presse qui continuerait une fois encore son geste automatique, après avoir imprimé la dernière feuille de papier [1]. »

Selon nous, une idée générale n'est rien de plus que l'une quelconque d'une série déterminée d'images; mais comment se fait-il que des images particulières s'ordonnent en groupe, forment une série? Si l'on y réfléchit, deux couleurs éloignées, le rouge vif et le vert tendre, sont des sensations qualitativement aussi distinctes que le parfum de la violette et la saveur de la fraise. D'où vient cependant que les deux premières rentrent dans un même genre, et non les secondes? C'est qu'elles affectent le même organe : un sentiment vague de l'organe affecté, étant lié aux sensations, devient le fondement de la relation générique. Les sensations rentrent donc dans la même classe, non en tant que *semblables*, mais en tant que *semblablement perçues*. On pourrait dire encore qu'une idée générale exprime la façon identique dont l'esprit réagit contre un ordre d'impressions donné. Or, chaque esprit réagit à sa manière contre ses impressions; aussi les idées générales ne sont-elles pas non plus les mêmes en chacun. Taine l'a montré, rien de plus original que les généralisations d'enfants. Toute idée générale est une découverte

1. Lalande, *Lectures sur la philosophie des sciences*, Hachette.

qu'un esprit fait, soit après d'autres, soit le premier. Le terme universel exprime la façon originale et constante dont l'esprit se retourne et se retrouve au milieu de ses impressions diverses. Mais si la réaction de notre esprit en face des choses était fugitive, passagère, nous aurions alors une de ces idées heureuses dont on ne tire aucun parti. Les esprits brillants, mais paresseux et rêveurs, ont de ces idées-là. Il faut que l'attitude mentale que nous avons prise une fois persiste, puisse renaître, soit évocable à volonté; pour cela il faut qu'elle se répète, devienne habituelle, et s'incarne en un mot. « A mesure que les idées deviennent plus générales, dit M. Ribot, le rôle des images s'efface peu à peu, le mot devient de plus en plus prépondérant jusqu'au moment où il demeure seul. » Arrivons aux « concepts purement scientifiques. Le mot existe-t-il seul dans l'esprit à cette période suprême de l'abstraction? J'adopte l'affirmative sans hésiter. » Mais « s'il n'y a rien actuellement sous le mot, il y a, il doit y avoir un savoir potentiel, la possibilité d'une connaissance. Dans la pensée actuelle, dit Leibniz, nous avons coutume d'omettre l'explication des signes au moyen de ce qu'ils signifient, sachant ou croyant que nous avons cette explication en notre pouvoir; mais cette application ou explication des mots, nous ne la jugeons pas nécessaire actuellement.... J'appelle cette manière de raisonner aveugle ou symbolique. Nous l'employons en algèbre, en arithmétique, et en fait, universellement [1]. »

De tout temps, le problème des universaux, alors qu'on croyait pouvoir le résoudre par la méthode logique, et qu'on n'en cherchait pas encore une explication psychologique, a attiré l'attention des philosophes sur le pouvoir des signes. On a bientôt reconnu que le terme universel est un terme auquel ne répond point d'idée, ou répondent au plus une ou plusieurs idées particulières. Restait ou à prendre le parti paradoxal et violent de nier la connaissance universelle, ou à admettre que les termes universels désignent plus d'idées qu'ils n'en évoquent en fait, autrement dit, expriment des idées simplement possibles, traduisent non seulement la pensée en acte, mais encore la pensée à l'état de tendance ou d'habitude, bien plus, de tendance distincte, d'habitude définie. L'esprit obéit toujours à la loi d'économie, il étend ses connaissances en limitant ses conceptions, et en leur substituant des symboles de plus en plus abréviatifs

1. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 4.

et sommaires. Le terme de la simplification de la pensée est atteint quand il n'y a plus, pour ainsi dire, dans l'esprit, que des mots, et des mots à travers lesquels on perçoit seulement le mouvement sourd d'une pensée qui sommeille. Les mots, il est vrai, peuvent toujours servir à ranimer la pensée éteinte; mais le plus souvent ils se substituent à elle, ils en remplissent la fonction, ils la rendent inutile. Ils épargnent à l'esprit toute action. Ils remplacent tout ce qu'ils traduisent; or ils traduisent toutes les opérations de l'esprit, voire les plus subtiles et les plus compliquées; mais en même temps ils sont toujours prêts à restituer à l'esprit le pouvoir qu'ils exercent en son nom, et ainsi ils ne sont pas une usurpation de la pensée. Disons qu'ils sont une forme de la pensée, qu'ils sont la pensée non pas anéantie, mais avantageusement simplifiée et volontairement réduite. On ne doit pas hésiter à admettre une pensée symbolique, quand il est prouvé d'une part que la pensée est, par définition, une expression, non une représentation de la réalité, et d'autre part que les mots expriment toujours une pensée, au moins virtuelle.

L. DUGAS.

Je reçois, cet article fini, une intéressante lettre de M. Egger, élevant contre ma théorie des objections très fortes, que je me ferais scrupule de ne pas mentionner ici.

M. Egger accepte la thèse conceptualiste : « Les semblables, dit-il, associés par la ressemblance, forment des touts dans l'esprit, touts qui sont les concepts. Penser un concept, c'est penser une collection; penser une collection où les caractères communs sont seuls nettement conscients, les caractères propres aux individus l'étant fort peu, c'est penser un genre; le genre est un idéal jamais atteint, mais l'esprit y tend et s'en rapproche; il croit le posséder et cette illusion vaut le fait.... Le concept se purifiant naturellement, la conception devenant naturellement genre, nous rêvons le terme de ce progrès; le concept purifié est encore impur; nous rêvons son absolue pureté, nous supposons ce rêve réalisé, et nous pensons dès lors comme s'il l'était; tel est l'état d'esprit du logicien; pour lui, l'*homme* ne comprend que l'*humanité des hommes*; si, en fait, il imagine en même temps un homme blanc et barbu, il néglige cette impureté au nom du concept, qui n'est que l'idée du genre, réduit aux caractères communs, et dégagé des caractères individuels qui l'encombraient, quand il était collection. » Ce n'est pas qu'il faille admettre « un concept pur du concept pur, antérieur aux collections, et agent directeur de la purification des concepts; celle-ci se fait par le jeu de l'habitude et de l'attention, *comme si* un principe la dirigeait; un jour vient où nous concevons ce processus habituel de notre vie intérieure, sa direction et son *terme*. Il est de fait que nous ne saurions penser un progrès sans penser plus ou moins

nettement, plus ou moins logiquement son terme, qui est une perfection. »

M. Egger accorde donc que la purification des concepts ne saurait être atteinte; mais il croit que l'esprit s'obstine néanmoins à la poursuivre, la pose d'abord comme un but réalisable, et la suppose ensuite réalisée, au moins à la limite. Nous croyons au contraire que l'esprit voit ses concepts se résoudre en images individuelles, lesquelles ne se laissent pas enrégimenter dans cette collection épurée qu'on appelle le genre. Le genre apparaît, à l'analyse, non comme un idéal légitime, et seulement difficile à atteindre, mais comme une fiction, dont la fausseté et l'incohérence éclate. Selon M. Egger le genre serait irréalisable en fait, mais réalisable en droit; selon vous, il n'est réalisable ni en droit, ni en fait.

Lorsqu'on oppose à la théorie conceptualiste « des collections rebelles à la purification, des concepts vides, purement nominaux », M. Egger répond que, dans ce cas, « l'analyse des éléments groupés en collection est incomplète ».

Ou bien, selon lui, un genre est constitué par les caractères communs à tous les individus et aux seuls individus de ce genre, autrement dit par « une essence propre, commune aux hommes, ex. l'*homme*, puisque chaque homme a l'*humanité* ».

Ou bien le genre, étant déjà constitué par une essence propre, commune aux individus, tire une spécificité nouvelle et surérogatoire de « l'union légale de son essence avec une autre essence, autrement dit de sa *loi*. *La loi double l'essence.* » Ainsi la couleur a pour essence propre de s'étaler en surface, d'être une tache. En outre, « elle est toujours associée à des sensations tactiles spéciales, les *tacta* palpébraux, oserai-je dire, dont le jeu la fait être ou disparaître; cette association constante fait à la couleur une spécificité indirecte, une essence seconde, qui suffit à constituer un caractère commun, si l'essence propre de la couleur paraît trop vague. » On a ainsi des genres deux fois genres, « résultant d'une essence propre et d'une essence indirecte, l'une et l'autre se trouvant d'accord pour réunir les mêmes individus : ex. toute couleur est une surface, et toute couleur est fonction des tacta palpébraux. »

S'il y a des genres deux fois genres, il y a ou il peut y avoir aussi des genres à peine genres, c'est-à-dire dénués d'essence propre, et n'ayant que l'essence indirecte. Tels sont ceux que M. Egger a longuement étudiés dans son article « Jugement et Ressemblance » de la *Revue philosophique*. En d'autres termes, l'*essence* étant peu ou point saisissable, la *loi* la remplace : ex. les Européens = les hommes contigus à l'Europe; — les Eumolpides, ceux dont Eumolpe est l'ancêtre commun, c'est-à-dire l'antécédent commun; — les lanciers; — *mes* vêtements, etc.; la langue grecque crée de tels genres à volonté par la tournure οἱ περὶ.

M. Egger nous découvre ici toutes les ressources du conceptualisme. Que quelques concepts seulement soient donnés, cela suffit pour retrouver tous les concepts possibles. En effet, les genres proprement dits, ou genres constitués par une essence propre, commune aux individus, font souche de genres improprement dits ou bâtards, ceux que M. Egger appelle

genres de contigus. Mais la question est de savoir si un seul genre peut être logiquement formé et est réalisable dans la pensée. Nous soutenons que les genres proprement dits, les seuls sur lesquels doit porter le débat, n'ont pas l'essence propre et distincte qu'on leur attribue, ou du moins que nous ne pouvons concevoir une telle essence, le genre étant formé d'images *qui sont données en succession*, mais *qui ne peuvent être groupées en collection*. Le genre est une *série*, non un *tout*; et ainsi il ne peut être appréhendé par l'esprit dans un seul et même acte d'aperception.

M. Egger dirige ensuite contre notre théorie une attaque directe. « Avec Hume et Taine, vous substituez, dit-il, aux concepts des habitudes ou tendances; le *concept* attend patiemment qu'on l'appelle, et alors il vient à la conscience. » (Je note en passant que, selon moi, ce n'est pas le concept, mais l'image ou les images qui attendent leur tour, qui se tiennent prêtes à répondre à l'appel de l'habitude.) « L'habitude, continue M. Egger, tend à la conscience et en force l'entrée quand elle peut; voilà une différence (d'avec le concept); elle est secondaire, si l'habitude est consciente comme l'idée; si de plus chaque habitude ou tendance est spécifique, et il faut bien qu'elle le soit, je ne vois plus de différence fondamentale; pourrez-vous définir la tendance spéciale en termes purement dynamiques, ce qu'a tenté Lalande? Je ne crois pas. Elle sera donc la conscience de ce qu'il y a de commun entre les individus d'une même classe, conscience dans laquelle est enveloppé un effort pour amener à la conscience un quelconque de ces individus ou plusieurs : la première partie de cette définition, c'est celle du concept; au lieu de l'*idée*, nous avons l'*idée-force*. N'est-ce pas là encore du conceptualisme? Supprimez la conscience de l'habitude, et absolument, si vous voulez réserver la conscience à l'individuel. »

La difficulté fondamentale de notre théorie est bien celle que M. Egger signale : on ne voit pas comment l'esprit prend conscience de la spécificité de ces habitudes mentales, que nous substituons aux idées générales. Nous avons parlé, après M. Fouillée, d'une « conscience du pouvoir ». Mais comment faut-il l'entendre? La conscience de l'habitude ne peut être, à la lettre, une conscience; elle est une préconscience, le pressentiment des actes ou des idées que l'habitude enveloppe. Nous croyons en effet que le genre se forme à mesure que les images individuelles qui le composent, sensations ou souvenirs, se déroulent devant l'esprit, nous croyons qu'il n'existe pas avant ces images ni en dehors d'elles, qu'il ne les suscite pas, mais qu'au contraire il en dérive, non seulement à l'origine, mais toujours. Le conceptualisme fait du genre une idée arrêtée en son contour, figée et rigide; rien ne serait plus aisé que de concevoir une telle idée; par malheur, rien de plus malaisé que d'en établir la réalité. Nous concevons le genre au contraire comme un mouvement de l'esprit, mouvement sans doute malaisé à définir, mais qui est défini pourtant par les idées ou images qu'il entraîne en son cours, sans qu'il soit nécessaire d'admettre, selon nous, un arrêt ou suspension de l'esprit sur ces idées ou sur un élément résiduaire de ces idées.

L. Dugas.

NOUVELLES ESQUISSES DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

(*Suite* [1].)

QUATRIÈME PARTIE

DU PRINCIPE AGISSANT DE LA NATURE

I. — LA FORCE N'EST RIEN D'INDIVIDUEL.

Un des objets les plus importants et les plus intéressants dans la connaissance de la nature est le principe de son action. Que pouvons-nous savoir de ce principe? Et par quelle voie pouvons-nous parvenir à le connaître?

Une opinion très répandue est que la force, la puissance d'agir ou de produire des effets est une propriété d'objets individuels, et certains philosophes ont affirmé que l'essence même d'un objet individuel est constituée par la force. D'après cette doctrine, une substance ne serait pas au fond autre chose qu'une force. Nous allons en faire l'objet d'un premier examen.

Il faut remarquer d'abord que toute force et toute causalité se rapporte nécessairement à des changements : où il n'y a point de changement, les idées de force et de cause perdent toute signification. On peut se représenter un corps dans un état de repos parfait, tout aussi bien que dans un état de mouvement; il n'y a là rien de contradictoire ni d'impossible. Mais si l'on peut se représenter un corps dans un état de repos parfait, on peut se représenter dans le même état tout le monde des corps. Or, dans un tel monde, il n'y aurait évidemment ni forces ni causes aucunes. Les causes et les forces ont donc un rapport nécessaire avec des changements; c'est le changement qui suppose une cause; tout effet n'est un effet et

1. Voir les n[os] de la *Revue de métaphysique* de mars et de juillet 1895.

n'exige une cause, que s'il a un commencement, c'est-à-dire si son apparition constitue un changement dans l'état des choses. Mais qu'est-ce qui nous porte à chercher une cause pour tout changement? Il n'y a que deux réponses possibles à cette question : ou c'est l'expérience seule qui nous apprend qu'il n'y a jamais de changement sans cause, ou bien nous avons la certitude *a priori* que tout changement doit avoir une cause. Mais dans un cas comme dans l'autre, la cause d'un changement ne peut être qu'un autre changement qui le précède d'une manière invariable.

La certitude *a priori* que tout changement a une cause repose, comme je l'ai montré, sur la loi fondamentale de notre pensée, d'après laquelle la nature normale et absolue des choses est l'identité avec soi-même qui exclut tout changement. Étranger à la nature absolue des choses, le changement ne peut être lui-même absolu, c'est-à-dire sans cause. Mais de cette certitude même il s'ensuit qu'un objet absolu ne peut jamais être, par sa propre nature, une cause de changement. Et, en effet, ne doit-il pas y avoir un rapport de dépendance entre l'effet et la cause? Or quel rapport, quel lien, quelle unité peut-il y avoir entre un objet invariable et un changement qui n'exige une cause que parce qu'il est étranger à la nature absolue et invariable des choses? Dire qu'une cause puisse produire un premier changement, c'est donc faire un contresens, car un premier changement serait par cela même sans antécédent, c'est-à-dire sans cause. Mais si un changement sans cause était possible, pour quelle raison chercherions-nous les causes des changements?

Il faut bien comprendre que le principe de causalité qui exige pour tout changement une cause, exclut par cela même toute pensée de cause absolue. Car de la proposition que tout changement doit avoir une cause déconle avec une nécessité logique la proposition que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, c'est-à-dire que toutes les causes sont liées à leurs effets par des lois invariables. Quoique la liaison logique de ces deux propositions soit des plus simples et des plus évidentes, elle est si généralement méconnue que je ne peux pas me dispenser de l'exposer ici.

Si tout changement est nécessairement lié à une cause, il s'ensuit qu'aucun changement ne peut survenir dans les rapports mêmes des causes et des effets, et, inversement, s'il se produisait un changement dans le rapport de cause et d'effet, si l'effet changeait, la cause restant invariable, ce changement n'aurait, d'après la supposition

même, aucune cause. Car si tout changement est l'effet d'une cause, il ne peut y avoir un effet nouveau sans une cause nouvelle. Si A est la cause d'un effet B, il faut une autre cause, ou plutôt un changement dans la cause A pour produire le changement de l'effet B en un effet différent *b*, sans quoi le changement de l'effet B n'aurait point de cause. Tout effet est donc lié à sa cause par une loi qui est elle-même soustraite au changement : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Or il s'ensuit que la force, le fondement de la causalité ne peut résider en rien de particulier, mais seulement dans la liaison générale des choses.

L'expérience confirme de tout point ce résultat. En l'interrogeant, nous voyons que jamais la perception d'une cause individuelle ne nous révèle le principe de sa causalité. Hume et beaucoup d'autres après lui ont assez montré qu'aucune qualité perçue d'un objet ne peut nous faire prévoir *a priori* les effets qu'elle doit produire. C'est uniquement au moyen de l'induction que nous apprenons que telles causes produisent tels efforts déterminés. En cherchant le fondement de l'induction nous trouverons donc le fondement de toute causalité.

Or voici en quoi consiste l'induction : l'expérience nous apprend que certains phénomènes se sont suivis d'une manière constante ou invariable dans le passé ; nous inférons de là : 1°, que ces phénomènes sont liés, et de cette liaison nous concluons, 2°, qu'ils continueront à se suivre d'une manière invariable dans l'avenir comme ils l'ont fait dans le passé. On voit donc que la validité de l'induction qui nous fait connaître les causes, repose sur la liaison de ces causes avec leurs effets, et que toute conclusion de l'effet à la cause ne vaut qu'en vertu de la liaison générale des phénomènes, de la liaison à laquelle toutes les causes doivent d'être des parties intégrantes de l'ordre du monde au même titre que leurs effets. La cause n'est que l'antécédent invariable de son effet dans le temps.

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître que le fondement de toute causalité, le *principe agissant* de la nature, est la liaison générale des phénomènes et qu'il ne peut y avoir aucune cause extérieure au monde ni, en général, aucune cause absolue, que ce soit dans le monde ou hors de lui.

Mais ce résultat heurte des préjugés si fortement enracinés qu'il faut y insister encore et bien l'établir.

Il est de la plus parfaite évidence que la cause d'un changement

ne peut être qu'un autre changement antérieur, car, suivant la juste remarque de Stuart Mill, s'il n'y avait pas d'antécédent nouveau, il n'y aurait pas de conséquent nouveau. Mais une inspection superficielle de l'expérience semble montrer que des objets peuvent en soi être causes, et dans le langage ordinaire ce sont des objets que l'on désigne de préférence comme causes, et non des phénomènes ou des événements. On dit, par exemple, que le soleil brille, que l'eau du ruisseau met le moulin en mouvement, que l'humidité rouille le fer, etc. Mais un examen plus attentif fait voir que ce n'est jamais en ce qu'il a d'invariable qu'un objet est la cause des effets qu'on lui attribue, mais bien par ses états particuliers et passagers. Considérons, par exemple, un boulet de canon : au repos, qu'y a-t-il de plus inoffensif? Ses effets destructifs seront dus uniquement au mouvement; c'est le mouvement de l'objet, et non l'objet lui-même, qui est cause. De même, la lumière du soleil est un effet, non du soleil en tant qu'il est un objet invariable, mais de la vibration de ses particules. Le mouvement de la roue du moulin est un effet, non de l'eau en soi, mais du mouvement de l'eau sur une pente; et ainsi de suite. On dira peut-être que des corps produisent des effets en vertu de la gravitation et des affinités qui leur sont inhérentes. Mais si la gravitation ou l'affinité était quelque chose d'inhérent aux corps, ne serait-elle pas un lien qui les unit les uns aux autres? Ce ne sont donc toujours pas des objets individuels qui agissent, c'est leur liaison qui est le fondement de leur causalité, et pour que cette causalité ou cette force produise un changement, il faut toujours qu'elle y soit amenée par un changement antérieur. Car, encore une fois, sans antécédent nouveau, pas de conséquent nouveau.

Tout le monde, je crois, conviendra de cette vérité en ce qui concerne les objets extérieurs. Mais on admet volontiers que le moi est une cause qui agit par sa propre puissance, qui a en propre la faculté merveilleuse de produire des effets au dehors. Cette singulière imagination a été réfutée bien souvent; elle n'est pas encore déracinée. Il faut essayer d'en donner une réfutation qui soit vraiment définitive.

Nous avons eu nous-mêmes un commencement; il y a donc une contradiction manifeste à supposer que nous puissions créer un premier changement, et d'ailleurs, comme on l'a vu plus haut, l'idée de premier changement est déjà, à la considérer en elle-même, contradictoire. Notre moi, qui est lui-même un produit, ne possède rien

d'absolu, rien qui lui soit vraiment propre; il y a donc contradiction à supposer qu'il puisse posséder en propre une puissance d'agir, ne fût-ce que sur lui-même, à plus forte raison sur les objets extérieurs. Notre action sur nous-mêmes est sujette à des conditions, à des limitations; comment pourrions-nous posséder une faculté absolue de produire des effets hors de nous? L'expérience prouve assez qu'il n'en est rien. Dire que nous possédons en propre, sans condition, la faculté d'agir sur des corps, c'est dire que nous pouvons agir sur tous les corps de la même manière; or l'expérience fait voir que nous ne pouvons produire immédiatement des effets que sur notre propre corps. Et notre corps, on peut le dire, est organisé exprès pour cela, avec ses nerfs et ses muscles. Si donc nous produisons des effets dans notre propre corps, c'est uniquement en vertu de notre liaison avec ce corps particulier. Dira-t-on que notre corps n'est qu'un organe ou une dépendance du moi? Mais tout corps est, d'après son concept, une substance, un objet absolu, indépendant de tous les autres, et l'expérience semble prouver que le moi est plutôt l'effet que la cause de son organisme corporel.

Enfin l'affirmation d'une puissance d'agir propre au moi n'aurait un sens que si nous pouvions percevoir cette action du moi ou percevoir le moi en action. Or c'est impossible, parce que notre volonté n'agit immédiatement que sur les nerfs moteurs, et nous ne savons absolument rien de la manière dont elle affecte ces nerfs. En résumé, notre propre causalité nous est connue exactement de la même manière que la causalité de toutes les autres choses, à savoir par l'expérience seule. Nous constatons que nos volitions sont invariablement suivies de mouvements du corps conformes à ces volitions, et c'est pour nous le seul moyen de savoir qu'il y a en nous une puissance de produire ces mouvements. Si l'un de nos membres est frappé de paralysie, nous ne pouvons le mettre en mouvement, et il nous est en outre impossible de connaître cette impuissance autrement que par le fait même qu'il n'obéit plus à notre volonté. La connaissance de notre impuissance, comme celle de notre puissance de produire des mouvements, nous vient uniquement du dehors et jamais nous ne l'acquérons du dedans. Notre pouvoir de causer des effets repose donc, comme le pouvoir de toutes les causes, sur la liaison générale des phénomènes, qui est, par conséquent, le seul vrai principe agissant de la nature.

II. — Le principe du changement ou du devenir.

Voici les résultats auxquels nous sommes arrivés : la supposition d'un premier changement et d'une cause première et absolue des changements est en contradiction avec le principe de causalité et avec la raison ou le fondement de l'induction, en vertu desquels seuls nous reconnaissons toutes causes. La force, le principe de la causalité n'est donc rien d'individuel; aucune cause individuelle n'agit par sa propre puissance; une cause individuelle ne peut être que l'antécédent invariable de son effet. Ainsi tout changement particulier a une cause, mais l'existence du changement, du « devenir », en général, n'a ni commencement ni cause. N'ayant ni cause ni origine, le devenir existe de toute éternité par sa propre impulsion ; la force est un « moment », ou, pour parler comme les mathématiciens, une « fonction » du devenir lui-même, et sa quantité reste, par conséquent, toujours la même. C'est là la preuve ontologique de la loi de la conservation de la force, cette loi qui se présente, comme on le démontrera plus loin, sous un aspect trompeur dans le domaine de la physique.

L'existence du changement ou du devenir n'est donc pas susceptible d'être expliquée. Expliquer tel changement par sa cause particulière, c'est expliquer l'existence du changement dans le moment actuel par son existence dans le moment précédent, et ainsi de suite à l'infini, c'est-à-dire reculer seulement la difficulté sans jamais la résoudre. L'explication physique du changement est donc insuffisante et son explication métaphysique impossible. Le même principe de causalité qui exige une cause pour tout changement rend par cela même impossible toute supposition d'un premier changement. Et en cela se révèle l'*antinomie* inhérente au changement, comme à tout ce qui est anormal et étranger à la nature absolue des choses.

Étudions maintenant de plus près le principe agissant de la nature. Dans tous les effets, il y a deux points à considérer : 1° que ces effets se produisent, que quelque chose arrive, et 2° qu'ils se produisent suivant des lois immuables, et notamment suivant les lois que nous connaissons et non suivant d'autres lois. Il faut par suite distinguer dans le principe agissant deux faces ou deux points de vue : 1° le principe du changement ou du devenir, et 2° le principe de l'ordre dans la nature. Ces deux faces sont inséparables, et la même induc-

tion nous sert à constater les forces et les lois. De ce que certains phénomènes se sont toujours suivis les uns les autres, nous inférons par induction qu'ils sont unis, et cette union implique à la fois le principe qui produit leur succession elle-même et celui qui produit l'invariabilité de cette succession et en fait une loi de la nature. Mais quoique liées indissolublement ensemble ces deux faces du principe agissant doivent aussi être considérées séparément, et il faut notamment examiner ce qui produit le changement perpétuel dont la nature nous offre le spectacle, avant de rechercher ce qui produit l'ordre qu'elle présente également.

Contrairement à ce que l'on croit de préférence, un changement ne peut jamais être produit par une force ou une tendance simple; tout changement, en effet, présuppose nécessairement deux forces ou deux tendances opposées. Car tout changement contient deux moments : 1° la disparition de l'état présent, et 2° la substitution d'un état nouveau à l'état disparu. Tout changement présuppose donc une tendance opposée à la production d'un état des choses. Cette vérité importante nous est dissimulée par l'expérience des corps; dans le monde matériel, en effet, les deux tendances en question ne se montrent jamais. C'est que dans le monde matériel il ne se produit jamais de changement réel, mais seulement des changements de place ou de position réciproque dans l'espace, c'est-à-dire des mouvements. Dans le monde matériel, rien ne naît ni ne périt, sauf les simples combinaisons des corps qui restent eux-mêmes toujours invariables. Mais ce n'est là qu'une apparence, et cette apparence est nécessaire, précisément parce qu'il y a deux tendances opposées au fond des choses. Comme je l'ai montré, en effet, dans un article précédent, la réalité anormale qui implique la tendance à son propre anéantissement, ne peut posséder la tendance à se conserver, à s'affirmer, qu'à la condition de se déguiser, d'apparaître à la conscience d'un sujet connaissant comme quelque chose de conforme à la norme, comme un monde de substances.

Le réel dans le monde de l'expérience, ce sont nos propres sensations et nos autres états intérieurs. Or ces états se trouvent dans un flux perpétuel, et, même quand un état persiste quelque temps, sa persistance est, non un repos, mais une renaissance continuelle de tous les instants, comme je l'ai fait voir plus haut. Aussi un état réel, même quand il persiste dans un repos apparent, est toujours, dans le monde de l'expérience, un événement, et non un objet réel

dans le vrai sens du mot, et cet événement est produit par deux tendances opposées. Comme déjà le disaient les anciens, « il naît et périt toujours et il n'est jamais véritablement ». L'être véritable est l'objet absolu, la substance, qui est, dans sa nature, soustraite à tout changement, ou à laquelle tout changement est étranger. Mais notre monde ne nous présente que l'apparence de substances, de deux espèces de substances, substances spirituelles et substances matérielles. Il faut rechercher comment, dans ces deux ordres de substances apparentes, se présente le principe du changement.

Dans les substances spirituelles, c'est-à-dire en nous-mêmes, c'est la volonté qui produit tous les changements dont la cause n'est pas extérieure. Notre volonté n'est pourtant pas une faculté absolue de produire des changements, et bien loin de là; elle est elle-même engendrée par la tendance de notre état intérieur à son propre anéantissement. La volonté a un but, qui est le bien, et nous ne poursuivons le bien que parce qu'il nous manque et que sa privation constitue un état qui ne peut se suffire, rester identique à lui-même, mais qui tend vers son propre anéantissement. Si nous pouvions une fois atteindre le but de la volonté, le bien véritable ou absolu, toute volonté, par cela même, serait anéantie en nous, nous n'aurions rien de plus à vouloir. On voit donc que le principe du changement en nous n'est pas quelque chose d'absolu, mais au contraire le désaccord intime avec soi-même, qui est l'opposé du caractère absolu.

Nous n'avons cependant pas à insister ici sur la volonté, car son action, quel que soit son principe, a une sphère fort limitée, et n'affecte point le devenir général dans le monde. Dans sa généralité et son indestructibilité, la nature se présente à nous comme un monde de corps. C'est donc le principe du changement dans le monde qu'il nous faut étudier. Dans le monde matériel, nous l'avons dit, il ne peut y avoir d'autre changement que le changement de place ou de position réciproque dans l'espace, c'est-à-dire le mouvement. Quel est le principe du mouvement dans les corps?

Une des qualités premières ou primordiales des corps est l'inertie; un corps ne peut donc pas être par sa propre nature une cause, ne possède aucune puissance absolue et intrinsèque de produire des mouvements. Dire que les corps sont inertes, c'est dire que tout mouvement leur est en soi indifférent et accidentel, qu'ils n'en peuvent ni causer ou produire, ni anéantir aucun, mais seulement en

recevoir du dehors et les transmettre au dehors. Il faut, par conséquent, supposer que les corps sont de toute éternité en mouvement, et que ce mouvement se maintient et conserve toujours la même quantité d'énergie parce qu'il n'y a aucune cause qui puisse rien y ajouter ou en rien soustraire. Le devenir se présente dans le monde des corps comme quelque chose d'extrinsèque et d'accidentel en soi, qui passe et repasse sur les corps sans les affecter. Or ce n'est là en aucune manière l'esprit vrai de la réalité, et qui pourrait, en effet, croire sérieusement que le changement soit dans le monde quelque chose d'extrinsèque et d'accidentel? Le changement est au contraire fondé dans l'essence intime de ce monde et son principe primordial est, comme nous l'avons montré, la tendance de l'anormal à son propre anéantissement. Mais puisque l'anormal, par suite précisément de cette tendance, ne peut exister qu'en se déguisant, qu'en apparaissant comme un monde de substances, et puisqu'il y a une incompatibilité absolue entre le concept de substance et le concept de changement, le changement doit apparaître, dans un monde de substances, comme quelque chose d'extrinsèque et d'accidentel, et c'est bien ce qui arrive en effet.

Ce n'est là, disons-nous, qu'une apparence; aussi ne peut-elle être affranchie ou purifiée de toute contradiction logique, et il est, en effet, contradictoire que le mouvement se maintienne uniquement en vertu de l'inertie des corps. Il n'y aurait pas là de contradiction logique si de toute éternité tous les corps se mouvaient dans la même direction et avec la même vitesse sans produire aucun autre effet; mais que le corps mû puisse produire des effets, voilà ce qui implique une contradiction logique; car l'inertie elle-même est alors présentée comme un principe d'action.

Il faut bien remarquer toutefois que cette manière de concevoir les corps et leurs mouvements renferme le *minimum* de contradiction logique, et qu'elle est destinée par conséquent à prévaloir dans les sciences de la nature. D'après cette façon de voir, les corps sont soumis uniquement aux lois mécaniques.

Les lois mécaniques ont cette particularité qu'elles ne présupposent comme inhérente aux corps eux-mêmes aucune force de produire le mouvement. D'après ces lois, il est indifférent à un corps d'être en mouvement ou en repos, et, dans le premier cas, de se mouvoir à droite ou à gauche, et avec telle ou telle vitesse; tout dépend exclusivement de causes extérieures; le corps ne fait que

recevoir le mouvement et le conserver ou le transmettre à un autre corps.

La première des lois mécaniques est celle de l'inertie même, celle d'après laquelle un corps ne peut passer de lui-même du repos au mouvement, ou, lorsqu'il est en mouvement, continue toujours de se mouvoir dans la même direction et avec la même vitesse, jusqu'à ce qu'une cause extérieure y produise quelque changement. Cette loi s'accorde parfaitement avec le concept de corps comme substance, puisqu'elle ne présuppose dans le corps ni causalité ni liaison intime avec les autres corps, et, par suite, elle est exempte de toute contradiction logique.

La seconde loi mécanique est la loi de la transmission du mouvement d'après laquelle si un corps qui se meut en rencontre un autre, il lui communique une partie de son mouvement dans une mesure déterminée par la masse respective des deux corps. Cette loi ne présuppose non plus aucune causalité inhérente aux corps eux-mêmes, ni aucune liaison intime entre eux qui puisse, avant leur rencontre, affecter leurs états, mais elle implique une certaine harmonie innée entre les corps, puisque, après le choc de deux corps, l'état de l'un est déterminé par la masse et la vitesse de l'autre. Toute loi commune à plusieurs choses manifeste une liaison intime de ces choses. Or il répugne à la nature des substances d'être liées entre elles. C'est pourquoi l'on ne peut pas, sans contradiction logique, admettre le règne d'une loi dans un monde de substances, et la loi de la transmission du mouvement est, en effet, inconciliable avec une inertie parfaite des corps. Ce qu'il faut bien faire comprendre, c'est que les corps sont, d'après leur concept, des substances, des objets absolus. Mais cette démonstration trouvera sa place dans la section suivante.

III. — Le principe de l'ordre dans la nature.

Nous avons vu que la même induction nous conduit à constater les forces et les lois, le principe de l'action, du changement, et le principe de l'ordre dans la nature. De ce que certains phénomènes se sont suivis ou accompagnés d'une manière constante, nous concluons qu'ils sont liés, et cette liaison est le principe, à la fois, de leur action et de l'ordre qu'ils observent dans leurs successions et dans leurs coexistences. Les lois des phénomènes ont leur fondement dans la manière dont les phénomènes sont liés. C'est tout ce que nous

apprend l'induction, et l'induction est, en cette matière, la seule source de notre connaissance. Nous devons donc convenir que la nature a un côté soustrait à notre perception, un côté par lequel tous les phénomènes multiples et divers que nous percevons sont liés, ou, en d'autres termes, forment une unité. Ce côté de l'unité est le principe agissant, la *natura naturans*, que l'on a souvent confondue avec Dieu, avec l'Être suprême et parfait, mais qui n'est que la nature elle-même en tant qu'elle a une face soustraite à notre perception et, par conséquent, mystérieuse. Jamais l'induction ne peut nous faire dépasser l'expérience et le côté de la nature qui est l'objet de cette expérience. Mais si le principe agissant de la nature ne nous est pas directement accessible, nous pouvons en juger par l'ordre même des phénomènes, car cet ordre a son fondement dans ce principe.

On admet généralement que l'existence d'un ordre des phénomènes, d'un *Cosmos*, prouve d'une manière immédiate la présence d'un principe divin, ou au moins d'un principe intelligent dans la nature. Mais qu'est-ce donc au fond que l'ordre? C'est l'élément constant ou invariable dans le flux des phénomènes, et cet élément, étant donnée la nature fugitive des phénomènes eux-mêmes, ne peut résider que dans leurs rapports de coexistence et de succession. Or il est évident que sans cet élément invariable le monde des phénomènes n'existerait point. Un nombre de substances, objets absolus, peut être pensé dans un état de chaos ou de désordre, et il y a même une contradiction logique à supposer qu'une multitude de substances puisse être assujettie à une loi générale et à un ordre commun; mais il n'en est pas de même des phénomènes qui n'existent que par l'invariabilité de leurs rapports mutuels constituant l'ordre du monde phénoménal. Il ne faut donc rien préjuger sur cet ordre, mais recueillir soigneusement le témoignage des faits.

Nous savons que la nature repose sur deux tendances opposées, la tendance à l'anéantissement et la tendance à la production et à la reproduction d'états et de phénomènes. Or rien de réel ne peut venir de rien, ni être anéanti. Si les phénomènes naissaient du néant et y retournaient, ils n'auraient rien de commun entre eux et ne se produiraient pas suivant des lois générales et immuables. Supposer que des phénomènes puissent sortir du néant et y retourner, c'est attribuer un caractère absolu au changement lui-même et à la matière du changement. Mais le caractère foncier de la nature nor-

male et absolue des choses est, au contraire, l'identité avec soi-même; rien d'anormal ne peut donc être absolu; aussi n'y a-t-il point de changement ni de phénomène sans cause. De là suit que les phénomènes qui se produisent et se reproduisent à chaque instant viennent du côté de la nature qui est soustrait à notre perception et par lequel ils se tiennent tous ensemble.

Le côté de l'unité de la nature est cette *possibilité* du sein de laquelle sort tout ce que nous connaissons par l'expérience. Par exemple, ce que nous percevons comme des couleurs, des sons, des odeurs, ou d'autres qualités sensibles, est quelque chose de réel qui ne peut venir du néant et qui a, par conséquent, une existence dans le côté de la nature inaccessible à la perception. Nous ne pouvons évidemment nous faire aucune idée de cette existence potentielle des qualités sensibles, de cette existence qui doit avoir quelque analogie avec la préexistence d'un organisme dans son germe, ni expliquer pourquoi il y a précisément les espèces de qualités sensibles que nous montre l'expérience, et non d'autres. Nous pouvons seulement nous rendre compte de la manière dont ces qualités sensibles doivent apparaître dans l'expérience, puisque cette manière d'apparaître dépend d'une condition dont nous avons la certitude *a priori*.

Les éléments réels du monde de l'expérience sont nos sensations et nos autres états intérieurs. La tendance à l'anéantissement de soi-même produit dans ces éléments un flux et un changement perpétuel, de telle sorte que rien n'y persiste qu'en se reproduisant toujours de nouveau. Mais cette production et reproduction de phénomènes est assujettie à la condition qu'ils apparaissent comme des substances. La production des phénomènes ne pourrait pas constituer un ordre invariable si elle n'était organisée de manière à nous faire reconnaître un monde de substances, de corps dans l'espace. L'ordre invariable de l'expérience repose sur ce fait que nous reconnaissons toujours les mêmes corps dans l'espace, et que, si certains corps ne sont plus au lieu où nous les avions aperçus, nous pouvons les retrouver ailleurs, ou du moins nous rendre compte de leur existence continue dans un autre lieu.

Les corps sont, en effet, d'après leur concept, nous le répétons encore, des substances, des objets absolus. Par cela même qu'on se représente un objet dans l'espace, on se représente cet objet comme absolu, car l'espace qui le sépare de toutes les autres choses le rend indépendant de tout le reste. Pour penser un objet dans l'espace il

n'est pas nécessaire de penser à un autre objet, soit dans l'espace, soit hors de l'espace. Pour notre pensée, tout objet existant dans l'espace est donc indépendant de tous les autres et, par conséquent, absolu.

Il faut comprendre, en particulier, que l'espace exclut entre les corps eux-mêmes toute liaison intime. Ce qui unit, en effet, deux corps doit se trouver dans tous les deux à la fois; or rien ne peut se trouver dans deux corps à la fois sans remplir aussi l'espace qui les sépare; car d'un corps à un autre, il n'y a point d'autre voie qu'à travers l'espace par lequel ils sont séparés. Mais une liaison de deux corps qui communiquent à travers l'espace interposé est une liaison tout extérieure, constituée par d'autres corps ou par des mouvements qui les mettent en communication. Il ne peut y avoir, par conséquent, entre les corps aucune liaison intime, fondée dans leur nature même; l'espace qui sépare les corps les uns des autres s'y oppose. De là suit qu'un corps ne peut agir là où il n'est pas, et la science doit tendre à expliquer toutes les actions des corps par le contact, c'est-à-dire par les seules lois mécaniques [1].

Mais nous devons nous arrêter ici un instant et faire une remarque importante. La plus simple réflexion montre qu'une multitude de substances réelles, d'objets absolus, ne pourrait être connue par un sujet, ni soumise à une loi commune. La connaissance suppose un rapport intime, fondé dans leur nature même, entre le sujet connaissant et les objets de sa connaissance, et entre ces objets eux-mêmes. Les objets de notre expérience ne sont donc pas des substances réelles, mais cela n'empêche pas que nous les connaissions comme des substances. Les objets réels de notre expérience sont nos sensations; mais nous les connaissons comme des corps dans l'espace et

1. Les corps ne peuvent pas avoir de liaison intime ou intérieure, parce que, d'une manière générale, ils n'ont point d'intérieur ou de dedans. Tout corps, en effet, peut être divisé en deux, et ce qui était le dedans en lui devient un dehors, une simple surface, et ainsi de suite à l'infini. Aussi voyez quelle absurdité est impliquée dans l'hypothèse d'une liaison intime des corps, par exemple d'une gravitation qui leur soit inhérente. Dire que les atomes matériels s'attirent réciproquement en raison inverse du carré de leurs distances, c'est faire un contresens, parce que, d'après cette affirmation, la force de l'attraction dépend, non d'une propriété des corps eux-mêmes, mais de la distance qui les sépare. L'espace vide, qui n'est rien, est donc représenté ici : 1° comme un agent réel, capable de produire les plus grands effets, et 2° comme le principe, au moins en partie, de l'action même qu'on veut attribuer aux corps. Cette accumulation d'absurdités a fait dire à Newton (dans une de ses lettres à Bentley) que, selon son opinion, aucun homme sensé ne pourra croire à une gravitation inhérente aux corps, et il cherchait lui-même une explication mécanique de la gravitation.

toute l'expérience est organisée conformément à cette apparence. C'est là sa forme générale et nécessaire, tous les effets perçus devant se produire comme s'ils venaient de corps situés dans l'espace. Les lois de la nature doivent donc apparaître comme des lois du monde matériel, et l'on doit, autant que possible, les expliquer mécaniquement. Mais on comprend bien que cette explication ne peut jamais être complète, qu'elle laissera toujours quelque chose à expliquer. Voyez, en effet, ces contradictions : les objets réels sont nos sensations et celles-ci ont un côté soustrait à la perception par lequel elles se relient les unes aux autres; mais elles doivent, en même temps, apparaître comme des corps, et des corps dans l'espace, c'est-à-dire qui ne peuvent avoir aucune liaison intime, ni aucun côté soustrait à la perception. Il s'ensuit que l'explication mécanique, bien qu'elle soit obligatoire, en quelque sorte, pour les sciences physiques, n'a ni une vérité absolue, ni une efficacité universelle.

On est déjà parvenu à donner cette explication mécanique d'un grand nombre de faits et de phénomènes divers, à ramener au simple mouvement la chaleur, la lumière, l'électricité, l'action chimique. Il y a cependant, même dans la nature inorganique, des faits qui résistent encore à cette explication et dont le plus considérable est précisément la gravitation universelle. Quant à la vie organique, elle divise les esprits : les uns croient à la possibilité de l'expliquer mécaniquement; les autres y voient un phénomène *sui generis*, irréductible aux lois qui régissent les autres phénomènes. Essayons de voir ce qu'il en est.

La vie organique nous présente ce phénomène d'une simple forme se maintenant par sa propre vertu à travers le flux perpétuel des éléments matériels qui concourent à sa production. D'après son concept même, une forme n'est rien en soi, n'est qu'une simple combinaison; mais dans les organismes la forme apparaît comme un principe qui domine ses éléments constitutifs eux-mêmes. Il n'y a pas de matériaux spéciaux pour la production de la vie; les organismes sont composés de certaines substances chimiques qui se retrouvent partout dans le monde. Cependant jamais des molécules de carbone, d'oxygène, d'hydrogène, ou d'autres éléments des corps organiques ne parviennent d'elles-mêmes à se combiner en un organisme; jamais la vie organique ne naît de la matière inorganique; mais les particules de cette matière inorganique révèlent les propriétés vitales quand elles sont assimilées par un organisme déjà

existant, et perdent de nouveau ces propriétés quand cet organisme les élimine ou quand il vient à mourir. Voilà donc une forme dont les propriétés se présentent comme indépendantes des éléments qui la composent, indépendantes, 1° quant à leur origine, et 2° quant au principe même de leur survivance. Il faut supposer que le corps de chacun de nous est rattaché, par une succession ininterrompue de procès organiques, aux origines mêmes de la vie. La forme organique s'est donc perpétuée pendant des centaines et des milliers de siècles sans intermittence, et cependant le trait caractéristique de l'organisation et de la vie est précisément l'instabilité de l'équilibre dans les combinaisons qui en sont animées. Il faut donc convenir que l'organisation est une forme qui ne peut pas être expliquée par ses éléments constitutifs.

Prenons, pour rendre la chose plus claire, une plante. Même une petite plante a des parties fort diverses; elle a des racines, une tige, des feuilles et, quand vient le temps, des fleurs qui sont ensuite remplacées par des graines et des fruits. Du même suc que la plante élabore elle forme toutes ces parties si diverses et dont chacune présente des structures très variées et très complexes. Et, ce qui est un trait capital, toute cette organisation est prédéterminée par le germe d'où la plante est sortie. Autre, en effet, est l'organisation d'un chêne, de ses feuilles, de ses fruits, etc., et autre celle d'un saule et d'un bouleau, quoiqu'ils puisent leur nourriture dans le même sol et dans le même air. Le principe de cette organisation se réalisant elle-même à chaque instant ne peut donc pas résider dans ses éléments matériels; les fonctions vitales ne peuvent pas être expliquées par les lois physiques et chimiques propres à ces éléments.

Et cependant l'organisation, n'étant qu'une simple forme, ne peut posséder aucune force qui lui soit propre. La science a constaté, en effet, que dans les corps organisés aucune autre force ne produit des effets mesurables que les forces dégagées par les processus chimiques que l'on observe dans l'organisme. La chaleur dégagée par les corps vivants et toutes les transformations et tous les mouvements, aussi bien des parties intérieures que des membres, ne sont que des transformations du mouvement toujours présent dans le monde des corps et dont l'énergie totale ne varie point. Enfin tout se passe mécaniquement dans les organismes, mais nous y voyons cependant des effets foncièrement étrangers au mécanisme.

Suivant les lois mécaniques, tous les mouvements sont indifférents

aux corps, et, en effet, tant que les corps sont à l'état inorganique il leur est indifférent de se mouvoir à droite ou à gauche, de se rapprocher ou de se séparer. Mais dès que des particules deviennent parties intégrantes d'un organisme vivant, cette indifférence cesse comme par enchantement : elles concourent toutes à réaliser et à entretenir l'organisation prédéterminée dans le germe. Et jamais on n'a pu saisir la puissance qui produit ces effets surprenants! Elle se dissimule si bien que plusieurs se croient en droit de la nier.

Il est intéressant de voir comment un maître de la science a envisagé ce problème. Dans son article sur la *Définition de la vie*, Claude Bernard s'exprime ainsi[1] : » Il est non moins clair que ces actions chimiques en vertu desquelles l'organisme s'accroît et s'édifie, s'enchaînent et se succèdent en vue de ce résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu animal ou végétal. Il y a comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe. » Claude Bernard avoue-t-il donc franchement l'insuffisance du mécanisme pour expliquer la vie? Non, il semble tergiverser d'une façon surprenante. Il appelle le principe de l'organisation et de la vie « une force métaphysique » (?) et dit que « cette force est inutile à la science, parce qu'étant en dehors des forces physiques elle ne peut exercer aucune influence sur elles.... » Une force *métaphysique* et qui n'exerce aucune influence, c'est une expression qui n'a évidemment aucun sens; si cette force ne produisait pas d'effets, il n'y aurait pas lieu d'en parler. La vérité sur ce point est plutôt le contraire de ce qu'en dit Claude Bernard : l'organisation ou la vie ne possède point de force distincte et produit néanmoins des effets visibles. On voit donc que, pour les sciences physiques, la vie est une énigme absolue.

Mais on trouve le mot de cette énigme, quand on sait que dans l'expérience tous les effets, bien que provenant en apparence des corps, sont produits réellement par la liaison générale des phénomènes, par ce côté d'unité dans la nature, dont nous nous occupons maintenant. Si le mécanisme avait une vérité absolue, il devrait pouvoir expliquer la vie. S'il n'y avait point, dans le monde, d'autre principe d'action que le mouvement déjà existant des corps, tous les phénomènes de la vie organique devraient découler de la nature du mouvement d'une manière aussi claire et aussi complète

1. Claude Bernard, *la Science expérimentale*, 1878, p. 209.

que les phénomènes de la chaleur et de la lumière. Nous voyons, au contraire, qu'il y a un contraste ou une disparate entre le mécanisme et la vie, et que l'une ne peut être déduite de l'autre. C'est que, quoique tous les effets se reproduisent conformément à l'apparence de corps, cette apparence, impliquant par sa nature même une contradiction logique (des sensations représentées comme des corps dans l'espace), doit nécessairement se trouver en défaut, notamment dans son rapport avec le sujet connaissant, siège de l'apparence, et dans la vie organique qui sert à établir ce rapport, qui est comme le trait d'union entre le monde des corps bruts et le sujet connaissant. Nous avons examiné la vie organique; il faut examiner encore le rapport du sujet connaissant avec son organisme corporel.

Depuis le commencement de notre vie consciente, nous constatons invariablement le fait que notre volonté produit ou détermine des mouvements de notre corps. Or ce fait est inconciliable avec la loi de la conservation de la force telle qu'elle apparaît dans le domaine des sciences physiques. D'après cette loi, rien ne peut produire le mouvement d'un corps, si ce n'est un mouvement précédent qui se transmet à ce corps. Comment faut-il donc concevoir sans contradiction logique l'action de notre volonté sur le corps? On le croirait à peine, mais il y a des savants qui nient cette action elle-même, qui affirment que les mouvements de notre corps voulus par nous sont produits en réalité par des mouvements cérébraux que nous ne pouvons percevoir, et que notre volonté ne fait qu'accompagner ces mouvements cérébraux sans exercer sur eux aucune influence : notre corps se meut toujours de lui-même, et notre volonté et notre conscience ne sont qu'un reflet accessoire et inutile de ces mouvements. Si, par exemple, j'écris à présent ces lignes, la cause n'en est nullement en ce que j'ai des pensées et veux les exprimer par des signes visibles; c'est là une circonstance tout à fait accessoire et insignifiante; ma main aurait écrit ces mêmes lignes quand même ses mouvements ne seraient accompagnés d'aucune intention, d'aucune conscience! On conviendra que c'est une affirmation bien étrange.

Mais écoutons, sur cette question également, un maître de la science moderne. Huxley s'exprime ainsi : « Avons-nous quelque raison de croire qu'une sensation ou un état de conscience soit capable d'affecter directement le mouvement même de la molécule la plus petite que l'on puisse concevoir de la matière? Cela est-il seulement concevable? Si nous répondons négativement, il s'ensuit qu'une

volition peut être un signe, mais non une cause du mouvement corporel. Si nous répondons par l'affirmation, alors (ô prodige!) les états de conscience ne peuvent plus être distingués (*are undistinguishable*) des choses matérielles; car c'est la nature essentielle de la matière d'être le véhicule ou le *substratum* de l'énergie mécanique [1]. »

Huxley semble ne se décider ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux réponses, quoiqu'il n'y ait pas de milieu entre l'affirmation ou la négation de la même chose. Mais l'affirmation, dans le sens que lui donne Huxley, ne diffère pas de la négation en ce qui concerne l'influence de la volonté sur les mouvements. Si notre volonté ne produit des mouvements corporels que parce qu'elle est elle-même identique à certains mouvements au point de ne pouvoir en être distinguée, elle n'est toujours pas la cause, mais un simple accompagnement des mouvements, et l'on tombe encore, par surcroît, dans l'absurdité de l'identifier avec eux. Mais en réalité, bien loin de ne pouvoir distinguer notre volonté des simples mouvements ou déplacements de corps dans l'espace, nous voyons au contraire qu'elle n'a dans sa nature absolument rien de commun avec eux, et que c'est comme état psychique, comme volonté qu'elle produit des mouvements. Pour vouloir une chose, nous devons savoir qu'elle nous est bonne en vue d'un but quelconque, et c'est pour atteindre ce but que nous voulons et produisons les mouvements corporels propres à nous y faire parvenir. Nous faisons souvent des préparatifs pour atteindre un but auquel nous n'arriverons que dans un avenir lointain. Comment croire que des processus aveugles s'accomplissant dans un cerveau puissent déterminer des mouvements en vue d'un but qui est situé, non seulement hors de nous, mais même en dehors de toute réalité présente? Comment surtout le croire, en voyant que ce sont nos intentions qui se réalisent par les mouvements de notre corps? Il faudrait pour cela répudier jusqu'à la dernière lueur du bon sens.

On voit donc à quoi l'on est réduit par l'apparence des corps, de ces objets absolus et indépendants de nous : on en vient à penser que, dans le monde connu tout entier, la chose la plus inutile et la plus insignifiante c'est nous-même, c'est le sujet qui connaît ce monde! Peut-on se moquer de soi-même de plus plaisante façon?

L'action de notre volonté sur les mouvements de notre corps est

1. *Nineteenth Century*, avril 1887, p. 496.

inconciliable avec la loi de la conservation de la force, telle qu'elle se présente dans le domaine des sciences physiques? C'est que cette loi se présente sous un faux aspect. La matière, n'existant pas en réalité, ne peut pas être, comme le dit Huxley, « le véhicule ou le *substratum* de l'énergie ». Au contraire, l'action de notre volonté est parfaitement conciliable avec la loi de la conservation de la force telle qu'elle doit être réellement entendue et qu'elle existe réellement ; car c'est le même principe qui produit l'action de notre volonté sur les corps apparents et l'action apparente de ces corps les uns sur les autres. Notre volonté ne possède pas plus qu'une autre cause individuelle une puissance propre ou intrinsèque de produire des effets, et ne peut par conséquent porter aucune atteinte à la loi de la conservation de la force. On dira peut-être qu'à ce point de vue notre volonté n'est pas plus une cause véritable qu'elle ne l'est au point de vue des sciences physiques; mais, en fait, il y a entre ces deux points de vue une différence fondamentale. Si le principe de toute action était l'énergie contenue dans le mouvement d'un monde matériel, notre volonté ne serait en aucun sens la cause, l'antécédent nécessaire des effets que nous lui attribuons, parce que ces effets auraient alors d'autres antécédents, différents et indépendants de notre volonté qui ne ferait que les accompagner inutilement; tandis qu'au point de vue de la réalité vraie, notre volonté, quoique ne possédant en soi aucune puissance intrinsèque d'agir, n'en est pas moins la cause, l'antécédent nécessaire de tous les effets voulus. Car tous ces effets se produisent uniquement en conséquence de nos volitions, bien loin d'en être indépendants.

Une difficulté tout aussi insurmontable pour les sciences physiques se présente quand il s'agit d'expliquer l'action de notre corps sur nos sensations et nos autres déterminations intérieures; mais nous n'avons pas à nous en occuper ici. Comme je l'ai déjà remarqué, le sujet connaissant est, au point de vue des sciences physiques, la chose la plus inutile et la plus embarrassante du monde, parce qu'il ne se laisse ni absorber dans son corps, ni éliminer du monde des corps. Il est, peut-on dire, comme une épine dans le flanc de ces sciences. Mais quand on comprend ce que les choses sont en réalité, cette difficulté disparaît. C'est, il est vrai, pour faire place à d'autres difficultés qui, si elles sont, en effet, insurmontables elles-mêmes, proviennent du moins, non d'une simple apparence, mais du fait même d'une réalité ou d'une existence anormale.

IV. — La finalité dans la nature.

De tout temps les hommes ont cru reconnaître dans la nature l'action d'un principe intelligent ou semblable à ce que nous reconnaissons en nous-mêmes comme une intelligence. On peut se faire une idée assez claire de la genèse de cette croyance. D'abord nous reconnaissons qu'il existe d'autres hommes, d'autres êtres semblables à nous, en inférant leur existence de la ressemblance de leurs corps et de leurs mouvements avec les nôtres. On sait que cette connaissance se produit de très bonne heure; quarante jours après sa naissance, un enfant sourit déjà à sa mère; il a, par conséquent, compris dès lors que sous cette forme qu'il voit et qu'il touche réside un être parent et ami de son propre être. Par la même voie, nous reconnaissons encore d'autres êtres semblables à nous, mais à un degré plus éloigné, les animaux. Il faut bien remarquer que la conclusion par laquelle nous reconnaissons d'autres hommes et des animaux comme doués, par analogie avec nous, d'intelligence et de volonté, est une induction parfaitement valide et légitime. Cette conclusion repose non sur une simple observation des faits, mais sur des expériences répétées presque à tous les moments de notre vie. Toute action que j'exerce sur un homme, par exemple, toute parole que je lui adresse est une expérimentation qui met ma conclusion à l'épreuve, et ma prévision qu'il réagira à la manière d'un être doué de volonté et d'intelligence se trouve ainsi confirmée à tout moment. Aussi personne n'a jamais douté de l'existence des autres hommes, et si Descartes et son école niaient chez les animaux toute ressemblance intérieure avec nous, c'était évidemment par esprit de système.

Mais les hommes ne se sont pas arrêtés à ces inductions légitimes. Une fois lancés dans cette voie, ils ont étendu le procédé de manière à voir dans tout ce qui se meut un principe doué de volonté et d'intelligence. Aujourd'hui même, alors que l'on sait que les lois de la nature sont universelles et révèlent un principe unique, la plupart des hommes attribuent l'intelligence à ce principe. Comme fondement de cette croyance, on allègue les signes d'une finalité dans la nature, et particulièrement dans la nature organique. Nous avons vu, en effet, que l'organisation et la vie ne peuvent pas être expliquées mécaniquement. On pourrait donc croire que rien ne s'oppose à ce qu'on y reconnaisse l'action d'un principe intelligent.

Mais il faut examiner très attentivement ce point avant de rien décider.

On admet généralement que le principe de toutes les actions dans la nature, ou plus exactement le principe qui leur a donné naissance, est une cause individuelle, un être situé hors du monde, et l'on attribue à cet être l'intelligence qui paraît se révéler dans la nature. Mais cette croyance est sans valeur parce qu'elle est en désaccord avec les fondements mêmes de toute supposition rationnelle de causes. Nous connaissons toutes les causes au moyen de l'induction, et la validité de l'induction repose sur la liaison générale des phénomènes qui unit toutes les causes à leurs effets, et en fait, par conséquent, des parties intégrantes du monde, au même titre que leurs effets. Il est donc évident que l'induction, partant des faits donnés, ne peut jamais nous conduire à une cause située en dehors du monde des faits donnés. L'induction nous révèle, il est vrai, le principe agissant de la nature, mais elle le révèle comme la raison de toute causalité, en vertu de laquelle telles causes ou tels antécédents déterminés produisent tels effets déterminés, et non comme une cause individuelle. Une cause située en dehors du monde serait une cause située en dehors de toute causalité, c'est-à-dire un contresens. Mais je n'ai pas besoin de m'étendre sur ce sujet après l'avoir traité dans la première section de cet article.

Il est difficile de voir sans surprise un penseur comme Stuart Mill, qui s'est tant occupé de la logique de l'induction, méconnaître la portée de ce raisonnement au point de croire qu'il nous autorise à supposer, en dehors du monde, un être intelligent, non pas, il est vrai, comme créateur ni comme principe agissant de la nature, mais comme auteur de l'ordre qu'elle présente [1]. Mill appuie cette prétention à la manière des autres partisans d'un principe intelligent, sur le fait de la finalité, c'est-à-dire de la prévision de fins ou de buts à atteindre qui se rencontre dans l'expérience. On prend pour exemple la structure des organes destinés à certaines fonctions, de préférence l'exemple de l'œil si manifestement organisé pour rendre la vision possible. L'œil, dit-on, est un organe compliqué, renfermant une multitude presque innombrable de parties organiques combinées dans un ordre déterminé. Donc, la production de l'œil ne peut pas être due à un concours fortuit de particules matérielles; l'œil est

1. Voir l'*Essai* posthume de Stuart Mill *sur le Théisme*.

évidemment organisé en vue d'une fin ; il est fait pour rendre la vision possible; ce but, la vision, n'existant pas avant l'œil, et ne pouvant pas, par conséquent, en être la cause efficiente, doit en être considéré comme la cause finale. Ainsi est autorisée la conclusion que le principe qui a produit l'œil, l'a organisé en prévision de sa destination, et, par là, se manifeste une prévision et une intention, c'est-à-dire une intelligence.

Il est cependant aisé de voir que ce raisonnement pèche par la base. La similitude des effets peut autoriser la conclusion à la similitude des causes quand il s'agit de causes individuelles; mais allant de causes individuelles au principe général de toute causalité, cette conclusion est injustifiable, parce que la dissemblance du principe général et de toutes les causes individuelles ressort de l'induction même qui nous fait connaître aussi bien celui-là que celles-ci. Nous ne poursuivons et nous n'atteignons un but qu'à la condition de le prévoir; mais il ne s'ensuit nullement qu'il en soit de même pour la nature. Nous devons agir dans un monde qui contient les conditions de notre bien-être et de notre existence même, et nous ne pouvons par conséquent parvenir à aucune fin sans connaître, c'est-à-dire sans avoir présents dans nos idées, les objets extérieurs et leurs manières d'agir. Mais le principe agissant de la nature n'est pas distinct des objets naturels; il leur est inhérent, puisqu'il est la nature même dans son côté d'unité, où tous les phénomènes divers se tiennent ensemble. Le principe agissant de la nature n'a donc pas besoin de prévoir la destination des organes et de leurs fonctions, parce qu'il est lui-même ce qui construit les organes et exerce leurs fonctions. Ce principe agit non seulement dans l'œil destiné à recevoir l'impression de la lumière, mais aussi dans la lumière qui affecte l'œil. Il lui manque donc le caractère distinctif de l'idée, de la représentation, à savoir le rapport nécessaire de l'idée avec un objet extérieur par rapport à elle, et la croyance à la réalité de cet objet comme existant en dehors d'elle. Le principe agissant de la nature étant inhérent à tout et n'ayant en dehors de lui aucun objet, ne peut pas avoir des idées, des représentations, et il n'en a pas besoin.

On voit, en effet, avec la plus légère attention qu'il n'y a aucune analogie entre l'action de la nature, s'exerçant du dehors, et l'action réfléchie de l'homme, s'exerçant du dedans, sur les choses, et qu'il y a au contraire beaucoup d'analogie entre l'action de la

nature dans les formations organiques et celle de l'instinct chez les animaux inférieurs qui n'ont aucune conscience des fins qu'ils poursuivent. L'exemple le plus frappant, et bien connu, est celui de ces insectes qui déposent leurs œufs dans les endroits où la nourriture et les conditions d'existence les plus favorables sont assurées à leur progéniture, bien qu'ils ne puissent avoir aucune connaissance de cette progéniture ni de sa manière de vivre. Il est donc clair que nous ignorons l'action de la nature en elle-même, que nous ne pouvons nous en faire aucune idée, et c'est une aberration que de s'obstiner à croire qu'on la connaît et de l'assimiler à celle de l'homme.

Ce qui induit en erreur, ici comme partout ailleurs, c'est cette apparence de corps qui semblent exister d'une manière absolue et les uns indépendamment des autres. Si les corps existaient réellement, tout ordre dans leurs rapports et leurs combinaisons — à supposer qu'ils puissent être soumis à un ordre quelconque, ce qui est déjà contradictoire — devrait, en effet, leur venir du dehors, d'un principe surnaturel ou extra-naturel unique, qui les contraignît à suivre des voies tracées par lui à l'avance, et qui, par conséquent, eussent dû préexister en lui sous forme d'idées ou de représentations. Mais c'est là une supposition si étrange et si dénuée de toute raison qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter après tout ce qui a été dit auparavant, et elle devient d'ailleurs tout à fait superflue quand on comprend que l'existence absolue des corps est une simple apparence.

Pour mieux nous en convaincre, prenons l'exemple si cher aux partisans de l'argument téléologique : la structure de l'œil. Il n'est pas difficile de montrer que l'adaptation de l'œil à la vision des objets est une pure apparence et qu'en réalité elle ne sert en rien à cette vision. L'adaptation de l'œil a pour effet que des images distinctes des objets extérieurs se projettent sur la rétine. Or, c'est un fait établi que ces images de la rétine ne peuvent ni être vues du dedans ni servir à la vision des objets. Car : 1° si l'on voyait ces images, on verrait les objets renversés, puisque ces images les présentent ainsi ; mais 2° ces images ne peuvent pas être vues du dedans, parce que la vision s'effectue, non dans la rétine, mais à l'autre extrémité du nerf optique, et que le nerf optique ne peut pas transmettre des images entières, mais seulement des impressions isolées et dépourvues de toute forme. Enfin, ce qui tranche la ques-

tion, c'est 3° le fait que nous voyons directement les objets eux-mêmes, et aux lieux précis qu'ils occupent dans l'espace, comme je l'ai montré dans un autre article [1]. Ainsi il est prouvé en toute évidence que la vision ne comporte pas d'intermédiaires ou de milieux matériels. Mais notre vision est cependant organisée *comme si* elle dépendait d'organes corporels, puisque toute action sur les yeux affecte la perception visuelle des objets. C'est là aussi une des nécessités qui déterminent l'organisation de l'apparence naturelle; mais nous n'avons pas à nous en occuper ici [2].

Cependant, pour bien juger la finalité de la nature, il faut la prendre dans son fort. Qu'avons nous besoin de chercher curieusement, à travers les œuvres de cette nature, des traces d'intelligence, quand nous trouvons parmi ses œuvres l'intelligence elle-même? Ne sommes-nous pas nous-mêmes des produits de la nature? C'est donc ici que se montrera le plus clairement ce que vaut l'argument téléologique. Pour beaucoup d'esprits, c'est un axiome évident de soi qu'un être pensant ne peut être produit ou engendré que par un autre être pensant; mais voyons comment les choses se présentent en réalité. Comme nous l'avons constaté, le principe qui produit ou engendre tout dans la nature n'est autre chose que la nature elle-même dans son côté soustrait à la perception, où sont liés tous les phénomènes divers. La nature, en effet, a deux côtés différents, l'un par où elle est une, l'autre par où elle est multiple. Dire que le principe agissant de la nature possède une intelligence, ou, d'une manière générale, quelque chose de semblable à ce qui est en nous, c'est dire que les deux côtés différents sont semblables ou se ressemblent, qu'ils ne diffèrent pas l'un de l'autre. Cette supposition, bien loin d'être une vérité manifeste, est un contresens, au contraire. La nature, en dehors de nous, n'a pas d'intelligence, n'a pas non plus conscience d'elle-même, parce que nous sommes son intelligence et qu'elle parvient à la conscience d'elle-même en nous seulement.

Ce qui complique cette question pour la plupart des hommes, et rend impossible la vue claire de la réalité, c'est la croyance que la nature est manifestement la création de Dieu, l'être suprême et parfait. Aucune erreur n'a jamais eu des suites aussi étendues et aussi

1. Voir plus haut et le premier volume de ces *Esquisses*, p. 31.
2. Nous y reviendrons dans l'article suivant, dans le tableau de l'enchaînement des choses.

funestes, et aucune n'a persisté d'une manière aussi invariable. Elle est la source de toutes les atrocités commises au nom de la religion, depuis les premières victimes humaines immolées aux dieux par la terreur, jusqu'aux dragonnades de Louis XIV. On ne saurait énumérer les maux qui en ont résulté pour l'humanité. C'est que cette croyance est la ruine de la vraie moralité et de la vraie religion.

Si l'on admet que Dieu est, par rapport à nous, une puissance extérieure, qu'il a créé ce monde ou le gouverne, on enlève à notre conscience morale toute autorité, parce qu'elle ne peut plus être considérée comme une révélation immédiate de Dieu. La nature physique, étant, non comme la conscience morale, une simple idée ou un sentiment subjectif, sujet à l'erreur, mais une réalité objective, est, dans cette supposition, la seule révélation authentique de Dieu, et, pour connaître la volonté de Dieu, il faut voir comment il gouverne le monde. Or, dans ce monde, règnent l'injustice et la violence. Il faudrait donc en conclure que Dieu le veut, et l'on voit ce que deviendraient la morale et la religion. Mais, par cette supposition, la connaissance de la nature est également faussée; car l'on ne pourra jamais comprendre ce qu'elle est en réalité, si l'on ne comprend pas qu'il y a une opposition radicale entre ce qui est divin et ce qui est naturel. La nature n'a ni moralité ni intelligence.

C'est ce que nous montre bien son action dans le monde des organismes vivants. On s'extasie volontiers sur la complication et l'agencement ingénieux des parties dans un être organisé. Mais la perfection d'une machine est-elle donc dans sa complication? Bien au contraire; ce sont les esprits grossiers qui l'admirent; l'homme cultivé apprécie plutôt la simplicité et estime d'autant plus un mécanisme qu'il atteint son but par des moyens moins compliqués. Pour un être pensant, il est triste et répugnant de se voir lié à un organisme si complexe, et de porter dans un corps tout cet attirail d'engins physiques et de combinaisons chimiques, sujet à des dérangements, à des accidents sans nombre. Mais l'essentiel, ce n'est pas l'ensemble des moyens pour atteindre une fin, c'est la fin elle-même. Or quel est le but poursuivi par la nature au moyen de tous ses artifices? On ne trouve point d'autre but apparent que la production et la conservation d'une vie qui est, en elle-même, dépourvue de valeur. Car c'est la vie d'une multitude d'êtres périssables, dont la nature même repose sur une apparence, qui sont assujettis à des maux innombrables et forcés à multiplier eux-mêmes ces maux par

la guerre sans trêve ni merci qu'ils se font entre eux pour leur seule conservation. L'homme est le produit le plus élevé de la nature, et il n'a de valeur que par sa tendance et sa capacité à s'élever au-dessus de la nature. Voilà qui dit tout.

Il ne faut donc chercher dans la nature aucun principe supérieur. Le seul élément moral qu'elle laisse voir est la tendance qui a déterminé l'évolution des espèces vivantes et abouti à la création de l'homme. C'est de cette évolution que nous avons à nous occuper encore.

V. — La signification et l'évolution de la vie.

Nous constatons en nous-mêmes une tendance vers le divin. Raisonnablement nous ne pouvons nous proposer d'autre but dans la vie que de tendre, en effet, au bien et au vrai, que de nous efforcer de faire régner en ce monde les normes supérieures. Mais nous ne sommes, pour ainsi dire, que la tête, ou, si l'on veut, la fleur de la nature; notre tendance au divin ne peut donc être que la tendance de la nature elle-même arrivée à la conscience de soi. Car le divin n'étant rien autre que la nature vraiment propre ou normale des choses, toute réalité anormale, séparée de Dieu, et, par cela même, se trouvant en désaccord avec elle-même, doit tendre naturellement et nécessairement à retourner vers Dieu. Ainsi en est-il de la nature physique. Seulement nous ne devons pas nous attendre à rencontrer cette tendance dans la nature sous la même forme que chez nous, car nous ne serions alors ni nécessaires ni possibles. Comme la nature n'a pu atteindre son but que par la création de l'homme, sa tendance vers le divin n'a trouvé aucun autre moyen de se manifester que l'évolution de la vie, évolution dont l'homme est le terme. Nous constatons, en fait, que la nature n'avait pas à sa disposition une voie plus courte. Aussi ne faut-il pas s'attendre à découvrir dans son action des procédés semblables à ceux d'un être qui connaît son but et qui a conscience de lui-même.

L'origine de la vie se dérobe à nos regards. Toutes les expériences, toutes les observations établissent ce fait qu'elle ne naît jamais spontanément, qu'elle est toujours, dans les mêmes formes ou dans des formes nouvelles, la continuation seulement d'une vie antérieure. Nous n'avons aucune raison de nous en étonner, car toutes les origines sont inexplicables, comme l'existence même de la réalité

anormale qui exige une explication à la fois et exclut toute explication. Mais sur les transformations de la vie, sur l'évolution qu'elle a parcourue, on a vu paraître, tout récemment, l'intéressante théorie de Darwin qui a apporté, en effet, quelque lumière. Il faudrait être aveuglé par l'esprit de système, pour admettre avec certains partisans de l'hypothèse transformiste, que cette hypothèse peut expliquer entièrement tout le développement des formes organiques. Car ce n'est rien moins que de croire que toutes les formes de la vie, l'homme y compris, sont créées par les circonstances extérieures, sans qu'il y ait aucun principe de développement inhérent à la vie elle-même, et quoi de plus inacceptable, surtout quand on sait que le monde connu ne peut pas exister sans le sujet connaissant! Mais que les circonstances extérieures aient joué un rôle important dans l'évolution des formes organiques, c'est ce que Darwin a rendu fort probable, et il a projeté, d'une manière générale, un jour nouveau sur les procédés de la nature dans la création et la conservation des êtres vivants. D'abord, il a le premier fait remarquer que le grand moyen qu'elle emploie pour la conservation des êtres vivants est la multiplication des germes. Dans les genres inférieurs, les êtres vivants émettent une quantité à peine calculable de germes ou d'œufs. Ces germes et les organismes qui en sortent sont abandonnés à tous les hasards, de sorte que la plupart périssent et que ceux-là seuls qui sont favorisés par les circonstances extérieures parviennent à se conserver et à se propager. Darwin prétend que cette sélection naturelle a pu amener la transformation des êtres vivants, produire des espèces nouvelles et de plus en plus parfaites jusqu'à l'homme inclusivement. Mais c'est là, comme je l'ai remarqué, une prétention inadmissible. Même si l'adaptation des êtres aux circonstances et aux milieux avait pu déterminer un perfectionnement de ces êtres, ce ne serait qu'un perfectionnement par sa propre nature tout relatif, et qui n'expliquerait pas du tout l'apparition de l'homme et de la civilisation dans l'humanité. Il est superflu, d'ailleurs, de combattre les ambitions excessives de la théorie de Darwin ; toute hypothèse, à ses débuts, a ses exagérations. L'intéressant pour nous, c'est le côté vrai de cette théorie et la vue qu'elle nous ouvre sur l'action de la nature. La trop grande multiplication des êtres vivants et la nécessité qui en résulte pour eux de lutter incessamment afin de se conserver, sont des faits indiscutables et qui nous prouvent assez que la nature est dépourvue de moralité et d'intelligence. Mais,

d'un autre côté, le fait de l'apparition de nouvelles espèces de plus en plus intelligentes, et enfin de l'espèce humaine, démontre que la nature a une tendance primitive vers l'intelligence et la moralité. Un examen attentif fournit des preuves encore plus directes de cette tendance.

En quoi consiste la différence fondamentale entre l'homme et les animaux? Ceux-ci conservent toujours les caractères propres à leurs espèces; ils ne peuvent ni rien apprendre ni se perfectionner par eux-mêmes. L'homme seul apprend et se perfectionne. Il faut voir à quoi tient cette différence. Or on découvre que c'est la nature elle-même qui affranchit l'homme de la servitude, et lui laisse une certaine liberté d'allure, tandis que tous les autres animaux sont inexorablement renfermés et retenus par elle dans les cadres de leurs caractères spécifiques.

Que l'on se rappelle d'abord ce qui a été établi au commencement de cette étude, à savoir qu'aucune cause individuelle ni aucun objet individuel n'agit par sa propre puissance, que le seul vrai principe agissant est la liaison générale des phénomènes. C'est cette liaison générale des phénomènes, ce côté d'unité de la nature auquel on pense quand on dit : la nature fait ceci ou fait cela. Or chez les animaux inférieurs, la nature ne produit pas seulement les mouvements de leurs corps conformément à leur volonté, mais détermine entièrement aussi cette volonté elle-même de manière à faire correspondre chaque action de l'animal à l'excitation dont il subit l'influence en stricte conformité avec son caractère spécifique. C'est cette détermination du principe général de la nature dans les animaux inférieurs qu'on appelle leur instinct. L'instinct n'exclut pas l'intelligence, même chez les animaux inférieurs, mais il ne lui laisse qu'une sphère d'action fort limitée. Nous voyons, par exemple, qu'un poussin, à peine sorti de l'œuf, se met à courir et à becqueter. Ce poussin n'a pas besoin évidemment de rien apprendre; aussi est-il incapable de rien apprendre; c'est la nature qui fait tout en lui; son individualité propre est une simple apparence en dehors de ses sensations de plaisir et de douleur. L'homme, au contraire, est forcé d'apprendre l'usage de ses membres, et c'est là le fondement de sa liberté vis-à-vis de la nature. Comme c'est toujours la nature elle-même qui produit tous les mouvements, ceux de notre corps aussi bien que tous les autres, il est évident qu'elle a dû s'abstenir expressément d'agir pour que nous fussions capables, et en même temps forcés,

d'apprendre nous-mêmes l'usage de nos membres. Elle ne nous a pas renfermés, comme les autres animaux, dans un cadre ou un moule immuable, mais nous a laissé la latitude du progrès ou du perfectionnement. Il reste à comprendre comment, par une simple abstention, elle peut favoriser le développement de l'intelligence.

L'intelligence ou la pensée a deux natures différentes : une nature physique et une nature logique. La pensée est, d'un côté, un phénomène ou un événement réel, ayant des causes physiques et soumis à des lois physiques; mais elle a, d'un autre côté, la faculté de reconnaître toutes choses, et ses lois, par ce côté de sa nature, sont des lois logiques. Or la nature logique de la pensée peut seule être considérée comme sa nature vraiment propre ou normale, et ses seules lois normales sont les lois logiques. Car il est dans la nature propre de l'intelligence ou de la pensée de rechercher et de reconnaître le vrai, et, en cela, elle est guidée ou déterminée par les lois logiques, tandis que toute action de causes et de lois physiques dans la pensée ou l'intelligence l'induit en erreur et constitue par conséquent un empêchement de sa fonction normale. Si elle n'en était pas empêchée par des conditions extérieures par rapport à sa propre nature, toute intelligence serait parfaitement lucide et connaîtrait toute la vérité. Mais le rôle lui-même de l'intelligence dans ce monde est de servir à l'apparence qui en est la condition nécessaire, de sorte qu'elle est, dès l'origine, fatalement soumise à des conditions et à des lois physiques qui pervertissent ses fonctions, l'induisent en erreur et l'empêchent de reconnaître le vrai. Or un fait bien remarquable est que cet empêchement a une force très différente dans les différentes espèces animales. Chez les animaux inférieurs, il est invincible et ne laisse jamais leur intelligence arriver à la lucidité; chez l'homme seul, il s'est affaibli au point de permettre la naissance de la réflexion, et, avec elle, tous les autres progrès. Nous voyons cependant que même dans notre espèce il existe, à cet égard, des différences prodigieuses entre les différentes races, ou même entre les individus de la même race.

On comprend donc comment la nature physique par sa seule abstention favorise le développement de l'intelligence. L'intelligence est, quant à sa nature intime et normale, la même chez tous les êtres ou sujets connaissants et chez tous possède les dons les plus élevés de lucidité et de compréhension, et ces dons sont, pour ainsi dire, son héritage naturel. Mais soumise à des conditions physiques

que représentent les organes et les fonctions de l'encéphale, elle peut présenter tous les degrés de lucidité native, suivant le plus ou moins de résistance que les organes opposent à son exercice normal. Un trait saisissant de cette dépendance se voit, par exemple, dans le fait que certains anthropoïdes se montrent plus intelligents dans leur jeunesse que dans leur âge mûr, et l'on remarque même chez les hommes quelquefois quelque chose d'analogue.

L'organisation cérébrale est à la fois et la condition physique de la faculté intellectuelle et une barrière opposée à son développement. Mais dans sa fonction, l'intelligence rencontre encore d'autres obstacles qui rendent difficile la connaissance vraie des choses; ils résultent de la nature trompeuse d'un monde qui est bâti sur l'apparence. Aussi a-t-il fallu à l'humanité des siècles sans nombre pour parvenir à la pensée logique et à la science, et encore dans quelques races privilégiées seulement ou plutôt dans quelques fractions de ces races. Le fait même dont nous nous occupons présente un exemple frappant de cette organisation décevante des choses. Comme le cerveau est la condition physique de l'intelligence, comme tout dérangement dans le cerveau produit un dérangement dans les fonctions intellectuelles, et que le perfectionnement du cerveau accompagne au contraire le perfectionnement de la faculté de connaître, on est tout naturellement porté à croire que le cerveau est la cause positive de l'intelligence. De là, une doctrine, le matérialisme, directement opposée à la vérité. Le perfectionnement, en effet, du cerveau favorise l'exercice de l'intelligence, non pas d'une manière positive, mais au contraire d'une manière négative, c'est-à-dire en diminuant les obstacles qui s'opposent au développement normal de cette faculté. La supposition qu'un agent physique quelconque puisse produire ou conditionner d'une manière positive les fonctions logiques est un contresens, parce que l'élément physique et l'élément logique appartiennent à deux ordres de faits absolument différents. Peut-on croire un seul instant que des mouvements ou des déplacements quelconques dans un cerveau individuel puissent contenir les principes généraux de la connaissance des choses? Le principe de la pensée et de la connaissance est une loi logique, parfaitement distincte et indépendante de toutes les causes physiques, cette loi que j'ai déjà brièvement étudiée dans le premier volume de ces *Esquisses*, et sur laquelle je reviendrai plus loin. Aussi voyons-nous que l'élément logique, une fois entré en possession de soi-même ou

parvenu à la conscience de soi, est réfractaire à toutes les influences physiques. Quand une vérité a été une fois reconnue comme telle, aucune cause physique ne peut plus la détruire dans l'esprit de celui qui la possède, sans détruire l'esprit lui même. Et de même, quand une erreur a été une fois dévoilée, aucune force physique ne peut lui rendre dans l'esprit pensant ni validité ni crédit. C'est pourquoi le jour où l'humanité aura atteint la connaissance vraie des choses, elle sera, du moins l'élite de l'humanité, à tout jamais affranchie de la domination de la nature; c'est là, comme nous l'avons vu, le but final poursuivi par la nature elle-même.

Mais on sera peut-être surpris de voir la nature se contrecarrer ainsi elle-même dans son action, opposer des obstacles à la réalisation de ses propres fins. Cette attitude est cependant parfaitement conforme à son caractère de réalité anormale et animée de deux tendances contraires, la tendance à l'anéantissement et la tendance à la conservation de soi. Une réalité anormale ne peut exister sans l'illusion, ou la déception, qui la fait paraître ce qu'en vérité elle n'est pas et qui est la cause nécessaire d'erreurs aussi bien dans le domaine intellectuel que dans le domaine moral. La nature est donc, en tant que nature, le règne de l'erreur et de l'immoralité, et elle n'a pu pourvoir à l'apparition de la vérité et de la moralité dans l'homme que par des voies fort détournées et fort laborieuses. Dans l'évolution des espèces vivantes, elle ne s'est pas seulement laissé guider par les circonstances extérieures, ainsi que l'a montré Darwin; comme pour répudier toute idée de bonté et de moralité, elle a créé des espèces animales qui ne peuvent vivre qu'aux dépens des autres, les carnassiers et les parasites, dont l'existence même est la source d'une infinité de maux pour les autres espèces, et elle les a doués, pour assurer leur action malfaisante, des forces nécessaires et d'instincts merveilleux. Mais, malgré tous ces écarts, elle n'en a pas moins poursuivi un but supérieur, et elle l'a atteint par la création de l'homme, c'est-à-dire d'un être qui est destiné à continuer sa tâche dans une sphère élevée au-dessus du monde physique. Cet être, qui recherche la perfection par sa propre impulsion, et qui découvre la nature vraie des choses, est nécessairement le dernier de la série et de l'évolution des êtres vivants, car il ne peut y avoir rien de supérieur à lui dans le domaine de l'expérience.

(*A suivre.*) A. SPIR.

DISCUSSIONS

A PROPOS DE L'ABSENCE D'ESPACE SONORE

M. Lechalas, dans le dernier numéro de la *Revue de Métaphysique*, déclare qu'il a longtemps considéré comme toute résolue d'avance la question de savoir pourquoi nous ne percevons pas l'espace par l'ouïe comme nous le percevons par la vue et par le tact; mais que, cette question ayant été posée récemment par M. Dauriac et par moi, il a été pris de scrupules, et a jugé utile de l'examiner. Je ne sais pas ce que pense M. Dauriac sur ce sujet, et je n'ai évidemment pas à m'engager pour lui; mais, pour ce qui me concerne, j'estime que, des deux sentiments de M. Lechalas sur l'opportunité de la discussion dont il parle, c'est le premier qui était le bon, parce que la question de savoir pourquoi il n'y a pas d'espace pour l'ouïe ne peut être effectivement un embarras pour personne. Aussi ne m'était-il pas même venu à l'esprit d'en présenter, dans l'ouvrage auquel M. Lechalas fait allusion, la solution bien connue, encore moins de la poser sans chercher à la résoudre. Mais, puisque M. Lechalas a pu se tromper à ce point sur ma véritable pensée, d'autres pourront s'y tromper comme lui. Il ne paraît donc pas inutile que je m'explique.

Si M. Lechalas me croit embarrassé par le fait qu'il n'y a point d'espace pour les oreilles comme il y en a un pour les mains et pour les yeux, c'est qu'il fait de moi un nativiste pur, c'est-à-dire qu'il m'attribue l'idée que les organes sont entièrement passifs et inertes

dans la sensation, et qu'ils perçoivent l'espace sans se mouvoir en aucune manière. Or tout mon livre sur la *Théorie psychologique de l'espace* et mes articles de 1888 publiés dans la *Revue philosophique*, auxquels il se réfère également, ne sont qu'une longue critique de cette opinion et une affirmation énergique de l'opinion contraire. Je suis nativiste, à la vérité, en ce que je considère l'espace comme perçu par masses et non par points inétendus; mais j'ai dit partout que, pour percevoir des masses étendues, l'organe est obligé de se mouvoir sur lui-même, et que, pour mesurer les étendues ainsi perçues, il est obligé de se déplacer dans l'espace. Je n'ai pas dit, comme le voudrait M. Lechalas, que la perception exige « une correspondance entre un point de l'organe et un point de l'objet », parce que ce sont là des termes vagues, exprimant mal, à mon avis, ce fait si connu que la tache jaune est la partie de la rétine où la vision est la plus distincte; mais j'ai parlé avec M. Bain des mouvements internes au moyen desquels l'œil s'adapte de lui-même pour obtenir la vision la plus nette possible à la distance où l'objet est placé. Je me demande, en vérité, comment après cela M. Lechalas a pu croire que je considérais les organes comme inertes dans la perception de l'espace, supposition qui rendrait effectivement inexplicable le privilège qu'ont sur l'ouïe la vue et le tact de percevoir l'étendue. Je me demande comment il s'est cru en droit de m'attribuer à ce propos « un mépris inconscient des conditions expérimentales les mieux établies ».

Mais ce qui est plus étrange encore que l'attribution qu'il me fait d'opinions que je rejette à toutes les pages de mon livre, ce sont les raisons qu'il me prête de professer ces opinions. A l'entendre, si je ne vois pas pourquoi l'ouïe serait moins capable de percevoir l'étendue que la vue et le tact, c'est parce que je soutiens une doctrine absurde, « la spécificité des sensations spatiales ». Or la raison fondamentale pour laquelle je soutiens effectivement que la forme visuelle et la forme tactile de l'espace sont irréductibles l'une à l'autre, c'est justement le fait que les organes ne peuvent percevoir l'espace sans se mouvoir; de sorte que ce sont ceux qui supposent au contraire que l'espace est amorphe, indéterminé, pouvant entrer indifféremment dans la perception de tel ou tel sens, qui se mettent logiquement dans l'impossibilité de faire une part quelconque au mouvement des organes dans la notion que nous en prenons. Je ne puis pas, évidemment, donner ici une démonstration de cette thèse,

mais la démonstration est dans mon livre, et très explicitement formulée [1].

Il est donc certain que M. Lechalas m'a très mal lu. Il est vrai qu'il cite deux phrases, ou plutôt deux bouts de phrase sur lesquels se fonde son interprétation. Tout le reste pour lui ne compte pas : il n'a vu dans mon ouvrage et dans mes trois articles que ces deux phrases qui l'ont choqué. N'est-ce pas bien le cas de répéter le proverbe : « Donnez-moi deux lignes d'un homme... ». L'explication de ces phrases malencontreuses n'est pourtant pas malaisée, ce semble. Dans la première, mise par lui en italiques [2], deux mots sont oubliés : *selon Berkeley*; et je crois bien que cet oubli a été en grande partie volontaire, parce que j'ai dû penser que le lecteur les suppléerait aisément. On sait que Berkeley ne tient aucun compte des sensations musculaires dans la perception. Ma phrase donc, tout à fait complète, et non ambiguë cette fois, je l'espère, est celle-ci : Du moment que pour vous, Berkeley, les sensations auxquelles donne lieu le mouvement des organes n'interviennent pas dans la perception de l'espace, les sensations de l'ouïe et celles de la vue deviennent, quant à ces perceptions, entièrement assimilables les unes aux autres; et dès lors on ne comprend plus pourquoi les unes prennent la forme spatiale, ou pseudo-spatiale, alors que les autres ne la prennent pas.

A l'égard de la seconde phrase incriminée [3], la confusion d'idées que commet M. Lechalas n'est pas moins complète. J'avais fait observer (*Rev. ph.*, t. XXVI, p. 366) que si la thèse de M. Bain, d'après laquelle ce que nous appelons la vision de l'étendue consiste simplement à associer aux sensations musculaires par lesquelles, suivant lui, l'étendue nous est révélée, des sensations de couleur totalement étrangères à la nature de l'étendue, que si cette thèse, dis-je, était vraie, il n'y aurait aucune raison pour que certains aveugles, qui voient une ou plusieurs couleurs, ne pussent associer ces sensations de couleur à leurs sensations musculaires, c'est-à-dire faire ce que nous faisons, tout comme nous le faisons, et par conséquent se construire, eux aussi, une représentation visuelle des objets extérieurs : M. Lechalas conclut de là que pour moi l'œil inerte et immobile d'un aveugle, pourvu qu'il reçoive encore quelques impressions

1. Particulièrement dans les chapitres VI et VII.
2. P. 624.
3. P. 628.

lumière, est tout aussi capable de percevoir l'étendue que l'œil
ınt et mobile d'un clairvoyant!

es lecteurs de la *Revue de Métaphysique* voudront bien me par-
ner ces rectifications, pour eux d'un intérêt médiocre, j'en con-
ıs. Outre qu'il est désagréable de voir dénaturer sa pensée et de
tendre imputer des sottises qu'on n'a pas dites, il y a toujours
danger grave à laisser se produire des interprétations erronées,
anger de donner le change à ceux qui étudient sans parti pris,
s qui ont une tendance fâcheuse à s'en rapporter trop aux com-
ıtateurs.

CHARLES DUNAN.

ENSEIGNEMENT

L'ÉDUCATION DANS L'UNIVERSITÉ

Par H. MARION

Si cette Revue a attendu deux ans pour parler d'un livre intitulé : *l'Éducation dans l'Université*, la faute en revient tout entière au signataire de ces pages tardives. Car il fut entendu dès l'abord qu'une revue de morale devait à son titre même, et elle l'a prouvé à plusieurs reprises, d'être aussi une revue d'éducation; il fut entendu que le livre de M. Marion y recevrait, sous la forme d'une discussion, la large hospitalité à laquelle il avait droit. Mais, puisque aussi bien les expériences, dont ce livre nous entretient, se continuent, puisque les choses sont encore en l'état où il les prend, puisque lui-même n'a rien perdu de son actualité, notre retard ne va pas sans quelque compensation, étant ce qui nous permet de commencer par constater cette actualité persistante du livre et le toujours pressant intérêt des questions qu'il traite. — C'est M. Marion qui, dans le livre même dont il s'agit, nous a enseigné l'art de prendre ainsi les choses par le bon côté et de tirer parti des situations mauvaises.

De cet optimisme on lui a fait un reproche. Volontiers aimable pour les choses comme pour les personnes, M. Marion mérite en effet tous les reproches que peuvent faire encourir la bienveillance et la largeur d'esprit. Mais cette fois l'optimisme lui était imposé par son sujet même, et lui en faire un grief est méconnaître ses intentions. Son livre n'est pas un livre de pure doctrine où il trace un idéal pédagogique, ni même un livre de libre discussion où il traite théoriquement de réformes faites ou à faire; c'est un livre de morale, de morale pratique et professionnelle pour les jeunes maîtres de l'en-

seignement secondaire. Il prend les choses comme elles sont, et indique ce qu'on en peut faire avec de la bonne volonté et quelque sens de l'éducation. On a dit[1] que c'était un bréviaire, bréviaire plein d'entrain, de cordiale simplicité, de vaillance communicative, qui ne commande pas, mais qui échauffe et qui convainc. M. Lavisse et M. Marion lui-même ont raconté avec une verve amusante comment on nommait autrefois un professeur, sans lui avoir jamais parlé de son métier, de ses droits et de ses devoirs. Une nomination ministérielle ou une délégation rectorale devait leur tenir lieu de pédagogie. Tout finissait sans doute par s'arranger, mais moyennant un apprentissage fait sur le dos des élèves, et moyennant quelques conflits avec une administration à qui l'on s'étonnait d'avoir affaire. En attendant que le souci d'un enseignement professionnel ait fait dans l'Université les progrès qu'il fait partout ailleurs, le livre de M. Marion permet à tous de faire quelques économies sur les difficultés et les tâtonnements du début. Chacun y trouve sur son office propre et, ce qui importe autant, sur l'office du voisin, qu'on est toujours tenté d'oublier, les indications les plus sages et les mieux coordonnées. C'est une conscience pour tous les professeurs que ce livre, une conscience informée et éclairée.

Le public, pour lequel il est fait en outre indirectement, y trouvera la peinture sincère de nos mœurs universitaires. L'Université, qui a toujours tenu à être une maison de verre, où tout le monde puisse regarder ce qui se passe et le juger, est toute transparente en effet dans cette fidèle description de ses rouages comme de ses principes. Il semble que ce soit elle qui parle, tellement celui qui parle en son nom a réussi à incarner l'âme de ce grand corps, tellement tous reconnaissent dans ses paroles le meilleur de leurs idées et de leurs aspirations communes. Et cela bien entendu par le seul effet de la sincérité, en évitant d'un bout à l'autre le ton de la réclame, et jusqu'à l'apparence d'un boniment.

Nous avons déjà dit que M. Marion moralisait sans prêcher. Ce qui est plus extraordinaire en ces matières, il enseigne sans ennuyer. Qu'il s'agisse de montrer le rôle des différents conseils universitaires, conseil supérieur et conseils académiques, ou de dire les fonctions du proviseur et du censeur, qu'il s'agisse même de la vie intérieure de la classe, des différentes façons d'expliquer un texte, de la

1. M. Maneuvrier.

correction des copies, des notes et des retenues, M. Marion a l'art de porter de l'intérêt partout. Il y réussit par le sens pénétrant de la portée morale du moindre détail. Ce mot de Leibniz : qu'il y a de la morale partout, prend avec lui un sens précis et positif. M. Marion met dans un livre, et signe de son nom d'écrivain et de moraliste si apprécié des conseils de métier ou de conduite qu'on était accoutumé à ne trouver que dans des circulaires ministérielles, c'est-à-dire anonymes, ou à recevoir sous forme de douche versée par des supérieurs hiérarchiques, et il les assaisonne de bonne humeur et d'onction persuasive. Il faut le remercier d'avoir employé tant de talent à une besogne si modeste. Un moderne « traité des études », qui se laisse lire, qui se fasse lire : voilà la gageure qu'il a tenue.

Il faut avoir entendu M. Marion dans ses cours pour savoir jusqu'où il pousse ce don de parler de tout en moraliste aimable, de tout ce dont un autre ne se risquerait pas à parler sans paraître ou banal ou indiscret. Nous dirons même que, dans son livre, il donne par moments un exemple qu'on n'imiterait pas sans danger. Il a écrit ailleurs une phrase charmante sur « cette pudeur toute française qui retient l'expression des vérités morales sur la bouche des meilleurs, des mieux intentionnés parmi les éducateurs ». Nous estimons qu'il faut triompher de cette pudeur, mais jusqu'à certaine limite seulement. Elle est une de ces manières d'être dont on ne saurait dire si c'est un défaut ou une qualité, mais qui tiennent si profondément à notre tempérament national que, comme telles, elles ont droit à certains égards. A tort ou à raison, nous aimons ne donner et ne recevoir aussi certains conseils qu'à demi-mot. Nous écoutons les exhortations générales, mais il y a, entre les élèves et les maîtres, souvent même entre les fils et les pères, comme un complot de silence autour des détails et des précisions de la conduite. La pratique de la confession et l'habitude de lui réserver toutes les intimités de notre être moral a créé chez nous un préjugé de discrétion qui survit à la confession elle-même. Nos consciences sont ombrageuses et n'admettent pas qu'on traite de ce qui les regarde comme d'un problème ou d'une affaire. Nous demandons enfin qu'on fasse crédit à nos bonnes volontés et qu'on leur laisse la bride sur le cou. Cette susceptibilité est peu conciliable avec les nécessités de l'enseignement moral, et pourtant elle a elle-même une valeur morale qui n'est pas à négliger, et là gît une des plus grandes difficultés de l'éducation dans ce pays. Car tout le monde n'a pas,

comme M. Marion, l'art de tout dire sans blesser les uns ni faire sourire les autres.

Pour publier ce livre sur les devoirs des maîtres et sur l'esprit de l'éducation universitaire, M. Marion a choisi un moment où l'Université vient de faire un pas nouveau dans cette recherche incessante du mieux pour laquelle elle obéit d'ailleurs à une direction et à des traditions fixes. Elle a revisé ses programmes, ses règlements, ses moyens de discipline. Elle a osé, sous les yeux du public qui constitue sa clientèle, faire son propre examen de conscience. Elle a voulu tirer au clair ses principes, et mettre les moyens d'accord avec les fins poursuivies. M. Marion a été l'un des principaux ouvriers de cette tâche. De là l'intérêt d'actualité dont nous parlions, auquel s'ajoute celui de tenir le commentaire d'un règlement de celui qui en connaît le mieux les intentions et le sens. Nous n'insistons pas sur ce qu'a de piquant ce travail de réforme opéré sur soi-même par un corps souvent accusé de routine. Un publiciste, raconte M. Marion, s'y est trompé et, attribuant au ministre en personne ces belles Instructions qui n'ont pas reçu toute la publicité qu'elles méritaient, il oppose à l'étroitesse de vue de cette corporation, qui avait pourtant fourni les inspirateurs et les rédacteurs, le libéralisme de celui qui, dans l'espèce, n'avait eu, ce qui est encore quelque chose, qu'à approuver et à comprendre.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer tous les progrès réalisés depuis vingt ans dans les trois ordres d'enseignement. Ils ont ceci de particulier que, dans leurs traits principaux, ils ont été œuvre collective, fruit du constant accord de l'armée universitaire et de ses chefs. Et ce caractère spontané nous semble être pour l'Université un signe de vie profonde, pour ses récentes expériences une promesse de succès. Il faut tout attendre de bonnes volontés attentives aux circonstances, et d'organes qui s'accommodent aux fonctions qui naissent pour eux. Ce qui se passe en ce moment dans l'enseignement primaire, cette courageuse constatation de l'insuffisance de l'école pour l'éducation d'enfants qu'elle laisse de trop bonne heure à eux-mêmes, cette recherche sincère de moyens nouveaux, cet appel aux forces auxiliaires, voilà un exemple que M. Marion n'a pas cité, et pour cause, de cette poursuite constante du mieux et de ce sentiment de besoins auquel il faut répondre. Et nous ne doutons pas que de ce mouvement l'école ne sorte grandie plutôt que diminuée,

quoiqu'il ait pour point de départ l'aveu de son impuissance, si elle arrive à grouper autour d'elle, comme d'un centre et d'une âme, ces institutions alliées que son cri d'alarme va faire sortir de terre.

Voici une autre espérance que les faits eux-mêmes nous suggèrent, et un autre exemple d'organisme en voie de croissance. Les conférences d'agrégation de nos facultés ont fait recevoir des agrégés, mais elles sont en train, si je ne me trompe, de s'adapter à une fonction supplémentaire. Les étudiants malheureux à l'examen et qui sont chargés d'un enseignement dans un collège voisin, continuent en effet, souvent pendant plusieurs années, de faire partie de la conférence à laquelle ils se rendent, de tous les coins d'une académie, à certains jours fixés. J'avoue avoir été souvent sur le point, pour ma part, de décourager ces voyageurs obstinés; puis je me suis aperçu que, sans que nous ne nous le fussions dit expressément les uns aux autres, l'agrégation n'était plus qu'un prétexte et que ces conférences n'étaient plus pour beaucoup que des conférences de persévérance, de persévérance dans les habitudes de travail et de méthode scientifique, et qu'elles tiraient de là une utilité au moins égale à celle qui leur était officiellement attribuée. Par ces relations continuées avec leurs maîtres, les anciens étudiants de nos facultés sont préservés de ce qui est la ruine, même du mérite professionnel, la tentation de cesser d'apprendre et de renoncer à tout progrès, sans compter le rayonnement qu'elles procurent à des enseignements souvent féconds. — Or il me semble que ce n'est là qu'un commencement d'où quelque chose de plus grand pourra sortir. Ces relations devraient se généraliser; et tous ceux qui, dans les plus humbles couches de l'enseignement secondaire, ne travailleraient pas sans excitation et sans secours, devraient, à certaines dates de l'année, sans l'ombre de contrainte bien entendu, être invités à de petites assises scientifiques et pédagogiques où ils seraient tenus au courant des progrès essentiels de la science et des méthodes, où ils entretiendraient entre eux le feu sacré par leur mutuel contact, et le souvenir sans cesse réchauffé des années de travail et d'ambition intellectuelle. Ces retraites scientifiques, pendant lesquelles certaines parties du corps enseignant viendraient se retremper aux sources de vie, les conférences dont nous parlions en sont déjà à certains jours l'image réduite, et elles pourront donc sortir, si elles doivent jamais s'organiser, du lent progrès d'institutions déjà exis-

tantes, qu'une initiative heureuse n'aura qu'à incliner vers ce nouvel emploi.

On voit que, quand il s'agit de compter sur la bonne volonté des hommes qui composent l'Université à tous les degrés, et sur la perfectibilité de ses organes, notre optimisme ne le cède en rien à celui de M. Marion : il se fonde même non seulement sur ce qui est, mais sur ce qui sera, si patents sont à nos yeux les indices de progrès. Il n'est qu'une question sur laquelle nos deux optimismes s'avouent vaincus, c'est la question du répétitorat. Pas plus que M. Marion, nous ne croyons que la réforme de 1891 ait réalisé la « réforme vraiment profonde et morale du répétitorat ». Ceux qui l'ont accomplie, dans une pensée de bienveillance et de justice, avaient l'esprit obsédé par les revendications des répétiteurs eux-mêmes, dont le grand tort a été que, dans ces revendications, « l'intérêt personnel a parlé plus haut que l'intérêt des élèves ». Or nous pensons que ces deux intérêts sont liés, ce qui ne veut pas dire seulement que les élèves gagneront à avoir des maîtres contents de leur sort, mais que les maîtres verront leur situation croître moralement et, partant, matériellement, au fur et à mesure des services plus grands qu'ils se trouveront rendre aux élèves. Ce n'est donc pas dans le plus ou moins grand nombre d'heures de loisir consécutives, quoique cela ait bien son importance (il faut traiter humainement les choses humaines), mais surtout dans le sens donné à la fonction même et dans l'action à exercer qu'est, pour les répétiteurs, le progrès à chercher. Ils ne devraient pas non plus considérer comme un avancement une situation qui, leur donnant plus de liberté, leur ôte toute direction efficace sur un groupe donné d'enfants et fait d'eux, avec un changement d'étiquette, de véritables suppléants. Dans toutes les carrières, les responsabilités croissent avec l'âge et l'expérience, et, disons-le aussi, souvent les heures de liberté décroissent. Dans l'Université elle-même, le professeur d'un lycée de Paris a des responsabilités autrement lourdes que celles qui lui incombaient dans le collège où il débutait il y a vingt ans. Ce n'est pas un avancement moral celui qui est réglé au rebours de cette loi. Nous savons quelles autres considérations entrent en jeu, et que des loisirs d'un répétiteur général un agrégé peut naître. Mais peut-on dire que ce soit là la règle, et est-ce bien organiser une fonction que de l'organiser pour ceux qui ne visent qu'à en sortir? Nous aurions préféré, comme M. Marion, que l'éducation fût offerte au moins à quelques-uns comme une vraie

carrière. La réforme que nous critiquons a réparé des injustices, ce qui était le plus pressé. Elle a été un progrès; mais elle appelle d'autres progrès.

En nous plaçant encore pour un moment dans l'absolu, en dehors des raisons contingentes qui pèsent sur les volontés les mieux intentionnées, nous aurions voulu, bien loin de demander, comme M. Marion reproche aux répétiteurs de le faire un peu brutalement, « l'évacuation des brevetés sur l'enseignement primaire », nous aurions voulu que l'enseignement secondaire cherchât parfois des éducateurs parmi les vétérans de l'enseignement primaire. Des instituteurs que l'enseignement fatigue, mais qui ont prouvé par de longs services leur amour de l'enfance et cet art de parler aux enfants et de les conduire qui croît souvent quand nos autres facultés décroissent, pourraient trouver, dans le répétitorat, une retraite méritée. Et nos lycées bénéficieraient ainsi d'une expérience acquise à côté et de traditions qu'ils compareraient aux leurs. Nous savons que nous heurtons ici un préjugé. Les primaires veulent rester chez eux pourvu qu'en revanche on les y laisse maîtres, et les secondaires n'ont pas moins peur d'une invasion. Ces barrières, que l'on s'efforce d'autant plus de dresser que l'on est plus près les uns des autres par le grade, par l'origine, par le rang social, nous sommes de ceux qui voudraient les abaisser et qui, par des échanges de fonctionnaires et de services, voudraient voir se resserrer l'unité des trois ordres d'enseignement. Du sentiment plus vif de cette unité tous, d'une façon différente, tireraient profit. — Pour les mêmes raisons, et pour combien d'autres, nous voudrions que l'enseignement primaire fût chose exclusivement universitaire. On sait tout ce que cela signifie. La nomination des instituteurs faite par un pouvoir étranger à l'Université, et pouvant dépendre d'autres considérations que celle de leur mérite, c'est là, dans un état comme le nôtre, ce que les sociologues appellent un phénomène de survivance, et il scandalisera, dans une ou deux générations, les héritiers ingrats de nos libertés. Mais cette discussion nous entraînerait un peu loin.

M. Marion qui, sur ce dernier point, pense comme nous, attend cependant plus, nous le savons, des hommes que des décrets et des lois. Son livre est plein de pieux souvenirs pour des maîtres d'élite, pour un surtout, M. Charles, et des exemples heureux de ce que l'ins-

tinct professionnel a pu suggérer, dans des circonstances délicates, d'habile bonté. C'est le livre d'or de la discipline. Sans doute les mêmes circonstances ne se reproduiront jamais, la vie ne se répète pas; et on se tromperait grossièrement en voulant rééditer telles quelles, pour y jouer un rôle jugé favorable, les petites scènes que M. Marion raconte. Il n'en est pas moins utile de voir ce que d'autres ont su faire. Le meilleur enseignement a toujours été celui de l'exemple. Dans une conférence de pédagogie que j'ai longtemps dirigée j'invitais les maîtres de différents ordres, qui y prenaient part, à mettre ainsi en commun les plus marquantes de leurs expériences personnelles, non pour qu'ils eussent occasion d'en tirer vanité, mais pour qu'il ressortît de ces confidences échangées un véritable enseignement mutuel et un enrichissement pour chacun de sa pratique individuelle. Mais j'avoue n'avoir jamais recueilli d'anecdote pédagogique qui vaille la suivante, que j'emprunte à M. Marion. C'est un répétiteur qui parle :

« X., élève de seconde, est demi-pensionnaire. Je vis par son carnet de correspondance que son père s'occupait de lui activement; néanmoins son travail était insuffisant, sa conduite n'était guère bonne. Depuis quelques jours, des élèves, qu'on ne venait pas à bout de saisir, se faisaient un jeu de casser des carreaux. Nous étions sur les dents, assez agacés, quand X., en étourdi, devant moi, sans même se cacher, donne un coup de coude exprès dans un carreau. On lui inflige huit jours d'exclusion. Pour moi, cependant, le châtiment était trop fort. L'élève comprendrait-il qu'il fallait un exemple; n'allait-il pas nous revenir aigri et pire? Comme j'en étais là de mes réflexions, je le croise dans la rue, ses livres sous les bras, qui s'en allait chez lui, l'oreille basse. Je l'arrête, et, sans plus de reproches, je lui parle amicalement de sa légèreté, de la peine qu'il aura faite à sa famille, sans même y penser probablement. Il ne put retenir ses larmes. — « Ah! me dit-il, l'exclusion cela m'est égal, mais mon « père! Il ne me dira presque rien, mais pendant un mois il sera triste, « ne causera plus à table, mangera à peine. Lui qui travaille tant! »

« Je le fis entrer chez moi. Il avait un chagrin véritable.

« — Eh! lui dis-je, voyons,... si je parlais à votre père?... si j'atté- « nuais un peu votre faute en l'expliquant, me promettez-vous de vous « observer un peu mieux, de faire un effort? »

« A ces mots il devint radieux. Le soulagement, la joie que je lus dans ses yeux m'en dit plus que n'eût fait un discours. J'écrivis donc

une lettre toute personnelle, où j'expliquais la sévérité nécessaire du châtiment, en plaidant un peu les circonstances atténuantes pour le coupable que je ne désespérais pas de voir devenir un bon élève. Et je fixais un travail pour ces huit jours de congé forcé.

« Le lendemain je recevais la visite du père, qui ne savait comment m'exprimer sa reconnaissance. Il était certain que son fils la partageait, car ce garçon n'était pas mauvais, quoique léger : il avait du cœur; il était sauvé du moment qu'on avait su le toucher.

« En effet notre jeune homme est rentré et je suis très content de lui. Il y a entre nous comme un contrat. Sans doute il y aura encore des rechutes, des accès de paresse ou de dissipation; mais l'élève a maintenant confiance en moi, il veut m'être agréable. Partant hier en vacances pour quelques jours, il m'a dit adieu avec une réelle effusion. Si des écarts se reproduisent je me crois en mesure de le remettre facilement dans la bonne voie. »

Combien d'utiles réflexions peut procurer à des maîtres cette simple histoire ! Il est des enfants qui ont besoin de sentir la règle froide et impassible; mais il en est qui, comme X., ont besoin de trouver dans le représentant de cette règle un homme, un brave homme, et que rien ne défend contre eux-mêmes mieux que la reconnaissance pour un bon procédé et que l'idée d'un contrat tacitement passé avec l'un de leurs maîtres. Et c'est souvent le même enfant auquel, à tour de rôle, il faut appliquer ces deux méthodes.

Il ne faudrait pas croire que le livre de M. Marion ne contînt que des cas, des espèces, ce qui serait encore quelque chose. On n'est pas tenu d'avoir une philosophie de l'éducation pour être un bon éducateur, et des maîtres également excellents peuvent sortir d'écoles qui se contredisent. M. Marion n'impose qu'un dogme au futur éducateur, c'est de croire à la bonté de l'enfant (p. 188). Et voyez comme il tombe mal, puisque Port-Royal a fourni des maîtres d'un certain renom qui partaient du dogme exactement opposé. Ce qui ne veut pas dire qu'une philosophie de l'éducation soit indifférente, surtout si l'on n'a pas cette rare vertu qui supplée à tout, ni même cet instinct sur lequel il ne faut jamais trop compter et qui applique à chaque cas particulier le mode d'action approprié. La philosophie de M. Marion est des plus hautes. Elle est faite d'une belle confiance dans l'homme et dans ses énergies spontanées, auxquelles l'éducateur doit se contenter de faire obstinément appel. Cette philosophie est l'âme de ce qu'on nomme l'éducation active et libérale.

Et tout d'abord la fin de cette éducation c'est l'enfant lui-même et la personne humaine qu'il faut respecter et développer en lui. Aucun intérêt majeur, ni d'église ni d'état, ne prime celui de la valeur propre de l'individu. — Et de cette fin les moyens dérivent. On peut dresser par ce que M. Marion appelle excellemment les moyens bas, les coups, l'espionnage, la délation érigée en principe, l'excès des menaces et des promesses; on n'élève pas : car élever c'est préparer un homme à valoir par lui-même, à agir librement, à ses risques et périls, à vouloir librement le bien.

De ces principes toute la pédagogie de M. Marion découle. Qu'il s'agisse d'éducation physique, intellectuelle ou morale, il aura souci de déployer et de fortifier toutes les énergies de l'homme libre. Or la première, qui est la condition des autres, c'est l'énergie physique. M. Marion parle de la santé en homme à qui il n'a pas été permis d'en ignorer le prix. Il témoigne en outre une préférence marquée pour les modes virils de la vertu. A la femme elle-même il a proposé, pendant toute une année d'enseignement, cet idéal qu'il appelait, avec une mâle préciosité, celui de la « femme honnête homme ». L'activité musculaire et la bonne hygiène ne sont-elles pas d'ailleurs une double garantie des bonnes mœurs? — L'activité, tel est aussi le premier comme le dernier mot de l'éducation intellectuelle. De ce point de vue M. Marion condamne toutes les méthodes fondées sur la mémoire, ou sur toute autre forme de réceptivité passive. La classe, telle qu'il la comprend et la dépeint, est vivante et pleine d'entrain; ce n'est ni un monologue ni un dialogue, mais tous y agissent et y pensent; c'est un vaste concert, une collaboration harmonieuse des intelligences où maître et élèves, forts et faibles jouent leur partie. On devine, sans qu'il soit nécessaire d'insister, combien cette conception est féconde en directions de détail. Il n'est pas un exercice scolaire qu'elle ne doive vivifier, pas une heure de classe pendant laquelle elle ne doive être présente.

Mais c'est surtout l'éducation morale que la pédagogie libérale rend plus morale encore, puisqu'elle attend tout de la liberté, et ne veut rien qui ne vienne d'elle. L'ordre extérieur lui importe peu. Elle veut atteindre le motif même de l'acte; elle veut produire des bonnes volontés. De là la mésestime où est tenue l'émulation. De là ce régime disciplinaire à l'établissement duquel le nom de M. Marion restera attaché, et qui réduit presque le châtiment à n'être qu'une notation matérielle de la faute qui en précise pour l'enfant le caractère cou-

pable, et qu'un avertissement adressé à sa conscience. Et là est en effet la seule raison morale du châtiment, à savoir d'attacher fortement à la conscience le sentiment de la faute. Quant à produire un certain effet par le moyen de la souffrance imposée, c'est un procédé auquel il se peut qu'on soit réduit avec de tout jeunes enfants, avec de plus grands même, avec des hommes enfin. Mais c'est, quand ce mode d'éducation se prolonge, un mauvais symptôme de la valeur pédagogique de celui qui en use, ou de la valeur morale de celui envers qui on en use. Un bon élève ne craint pas la retenue pour la privation qu'elle lui cause, mais pour ce qu'elle comporte de mécontentement chez son maître, d'humiliation pour lui, parce qu'elle est un signe enfin. Il faut donc que le signe cache le moins possible la chose signifiée.... Mais ces idées ont été infiniment mieux exprimées et plus amplement déduites par M. Marion.

Sa philosophie serait donc la nôtre. A peine une nuance nous séparerait-elle. C'est des pays où l'homme a été habitué à lutter contre le climat ou contre des éléments rebelles, c'est de ceux où de grandes et lointaines entreprises ont suscité un surcroît d'énergie, c'est de l'Angleterre, en particulier, qu'est venu le sentiment de la valeur de l'effort individuel et de ce qu'il suppose : santé, muscles, et volonté. Et certes ce n'est pas parce qu'un exemple vient de l'étranger que nous serions disposés à le récuser. L'exemple étant bon, il faut le suivre. D'ailleurs telle vérité morale, anglaise ou française par son origine, a cessé de l'être par cela même qu'elle est une vérité et n'est plus qu'humaine. Il nous semble, malgré ces observations, que M. Marion est par trop épris de pédagogie anglaise, et qu'il a parfois des façons anglaises de penser et de parler. Locke, qu'il a étudié, est resté son maître. Les mêmes choses pourraient être dites avec un accent qui leur donnerait peut-être plus de prise sur le caractère français. C'est, par exemple, comme une tradition nationale dans notre pays que le mobile de l'honneur. Dépouillons-le de toute gloriole vaine, mais écrivons honneur, écrivons encore, comme Descartes, générosité, plutôt qu'effort et volonté, si nous voulons parler une langue que nos concitoyens entendent. Pour la même raison, faisons plus de place que M. Marion ne paraît en faire dans sa doctrine, sinon, comme nous l'avons vu, dans les exemples qu'il cite et qu'il tire d'expériences françaises, à l'affection réciproque de celui qui élève et de celui qui est élevé, au bon cœur de l'un et de l'autre. Il y a encore là un mobile national. Tout préjugé, même

national, n'est pas *a priori* respectable ; mais on est sûr de rencontrer tant de difficultés, si l'on en a un pour ennemi, qu'il est de bonne guerre, quand on le peut sans renoncer aux principes essentiels, de s'en faire plutôt un allié.

Moyennant cette diminution sur la part faite à l'effort pur et simple, correction apportée à un honorable excès que la phrase souple et ondoyante de M. Marion dissimule d'ailleurs à merveille (on ne réfléchit pas à tout ce qu'il exige quand il exige de si bonne grâce), moyennant cette très légère retouche et quelques-unes du même genre, la pédagogie de M. Marion est bien française, disons mieux : elle est la pédagogie française. L'éducation libérale est, avec des nuances, une tradition qui va de Montaigne à Rousseau. Nos plus illustres pédagogues ont eu confiance dans la spontanéité de l'enfant. Ils ont préféré le jugement à la mémoire, et tout à l'usage de la verge. On appelle système français, à l'étranger, celui qui consiste à élever sans battre. L'école pédagogique dont fait partie M. Marion, et qui sera l'un des honneurs de ce temps, a poussé à sa dernière perfection ce système français et a déduit des principes de l'éducation libérale tout ce qu'ils contenaient. Chercher à élever plutôt qu'à mater et à contraindre, avoir foi dans l'action tôt ou tard bienfaitrice de ce qui est vrai, de ce qui est beau, avoir foi aussi dans les hommes, maîtres ou enfants, car rien justement n'élève comme la confiance témoignée, tels sont les principaux traits de cet idéalisme pédagogique qui finira bien par triompher de toutes les réalités décevantes qu'on lui oppose.

Voilà une croyance pour les éducateurs. Mais où est, dans le livre de M. Marion, une croyance pour les élèves? Nous touchons au problème des problèmes. Est-il impossible d'élever, d'élever vraiment sans donner des croyances? M. Marion a trop soigneusement écarté de son livre toute discussion d'où un devoir prochain et indiscuté ne ressort pas pour s'être laissé entraîner par celle-là. Et ce livre nous prouve tout ce que, sans imposer ni même proposer aux enfants un seul acte de foi, on peut dire et on peut faire pour le bien de leur éducation. Notre auteur sait trop cependant les bienfaits de la solidarité, et il a trop bien parlé de la solidarité des maîtres pour ne pas regretter la force que communiquerait aux enfants à leur tour l'union dans une même foi, sans parler de l'autorité que, de ce même fonds commun, tous les maîtres tireraient. Nos regrets seraient plus vifs

encore peut-être que les siens ; nous nous demanderions si la neutralité métaphysique, qu'on semble de plus en plus vouloir imposer à l'école, ne nous mènera pas à la neutralité morale, c'est-à-dire au nihilisme pédagogique. Et cela serait si, sans que nous nous en doutions, une certaine foi n'avait conquis nos adhésions, qui ne repose pas sur les anciens fondements, qui n'est elle-même, je le veux bien, qu'un minimum, mais qui nous assure enfin, pourvu que nous sachions la faire fructifier, contre la disette morale que nous redoutons. De cette foi nous trouvons les éléments épars dans le livre de M. Marion. Nous lui demandons la permission de les réunir.

On prend généralement le mot de laïque dans un sens exclusivement négatif. Est laïque ce qui n'est pas religieux. Mais on n'élève pas avec des négations. Et ce mot de laïque a un sens positif que nous voudrions dégager. Et d'abord il signifie tolérance. Mais ce mot nouveau a lui-même plusieurs acceptions. Il y a une tolérance née de l'indifférence et qui, sans respect pour les choses de l'âme, se changera en intolérance au premier besoin. Il y a au contraire une tolérance qui est religieuse elle-même, à force de respect. Ainsi entendue elle va jusqu'à donner, c'est M. Marion qui le montre (p. 392), plus de prix aux convictions nées à son abri. C'est cette dernière forme de la tolérance que le laïque conséquent doit pratiquer, parce que seule elle a un principe qui la protège, parce que seule elle est une vertu.

L'idée de laïcité implique encore les idées de liberté et de justice, vrai ciment de nos sociétés contemporaines, et dont nous ne dirons rien, parce qu'il y aurait trop à dire. Elle en implique d'autres. L'État laïque, en affranchissant la vie sociale de toute dépendance mystique, donne naissance à un certain sentiment de la dignité humaine, non pas de cette dignité qui repose sur l'hypothèse de prérogatives métaphysiques, mais de celle qui consiste à ne dépendre que de soi. L'homme ne dit pas au mystère : « Tu n'es pas » ; mais, même en le sentant présent, il aspire à organiser une partie au moins de sa vie en se passant de lui. Or ceux même dont la conscience individuelle puise à d'autres sources ne peuvent nier qu'il n'y ait quelque grandeur dans cet effort d'une société se proclamant majeure et prétendant ne relever que de la raison.

L'idée de la dignité de l'homme se complète par l'idée de la valeur de l'esprit et de son efficacité, non seulement pour nous rendre plus habiles et plus forts, mais pour nous rendre meilleurs, pour lutter

enfin contre toutes les formes du mal, le mal moral, comme le mal naturel. Cette croyance à la science, pour appeler les choses par leur nom, est un des articles du credo laïque; et on est bien forcé de constater qu'elle revêt en effet de nos jours tous les caractères d'une croyance, y compris l'intolérance et la superstition. Il faut lutter pour la dépouiller de ces parasites. Il faut même détourner l'esprit de ce que ce culte nouveau a d'utilitaire; et il restera, dans l'amour désintéressé de la vérité, et dans cette conviction que du vrai le bien doit sortir, un substantiel aliment de vie morale. S'il ne convient pas à tous les esprits, il convient du moins à ceux pour lesquels est fait l'enseignement des lycées.

Dans une esquisse analogue à la nôtre des principes sur lesquels peut se faire l'unanimité des esprits, des principes inséparables de toute éducation, M. Pécaut fait une grande place au sentiment de la *cité*, « du besoin incessant que nous avons d'elle, de la part immense qu'elle a eue, qu'elle ne cesse d'avoir dans la formation de notre être spirituel comme dans notre sécurité et notre bien-être relatif; de ce qu'il en a coûté d'efforts pénibles aux générations antérieures pour la constituer, de ce qui, en elle, comme dans tous les organismes supérieurs, est délicat et fragile, de la reconnaissance et des ménagements qu'elle mérite malgré ses imperfections; par suite de l'obéissance due aux lois, sous réserve du droit de la conscience, jusqu'à ce qu'elles soient abrogées ou modifiées. »

A ce respect de la cité il faut joindre le respect de la démocratie, nous disons bien le respect. Il faut respecter en elle le travail accumulé et le droit qu'elle représente. Mais il faut aussi l'aimer, malgré ses fautes et ses erreurs, qui témoignent de tant de faiblesse unie à tant de force, peut-être même à cause d'elles, comme on aime jusqu'aux gaucheries d'un enfant. Ce respect et cet amour seront peut-être mis à de rudes épreuves, et c'est pourquoi il faut les inculquer d'autant plus profondément, parce que sans eux l'État laïque tombe au rang d'une contingence et perd tout caractère de droit.

Mettons enfin au nombre des dogmes nécessaires le culte de la patrie française. Entre autres raisons sur lesquelles il se fonde, il s'ajoute aux dogmes qui précèdent avec la nécessité d'un corollaire. Car la France a été le creuset vivant où se sont élaborées toutes ces idées dont nous avons dit qu'elles étaient notre substance. Aimer la France historique, c'est aimer dans le passé ce que nous aimons dans le présent. Aimer la France d'aujourd'hui, c'est donner une forme

concrète aux objets de notre foi. Et c'est une force inappréciable quand la tradition nationale et la tradition morale peuvent ainsi se fondre et n'en faire qu'une.

Il est permis aux articles de ce credo d'en préférer d'autres, disons mieux : d'en ajouter d'autres ; mais ils suffisent pour que l'Université, quoique toutes les opinions philosophiques y soient reçues, ait cependant une doctrine morale commune. Ils suffisent pour que la jeunesse, même celle à qui on aurait refusé toute autre foi, ne puisse se dire moralement abandonnée. Qu'elle commence par croire à la patrie, à la science, à l'humanité. Qu'elle pratique la tolérance et le respect. Cela fait, nous ne sommes pas de ceux, tant s'en faut, qui lui défendraient de viser plus haut, et elle aura mérité d'y atteindre ; et ce qui, pour d'autres, est le principe de tout effort moral pour elle en sera le prix.

RAYMOND THAMIN.

ÉTUDES CRITIQUES

THÉORIE PSYCHOLOGIQUE DE L'ESPACE

Par **CHARLES DUNAN**

1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Dans un livre qui a pour titre *Théorie psychologique de l'espace*, M. Ch. Dunan a essayé de résoudre autrement que par l'hypothèse empirique et l'hypothèse nativiste le problème de la perception de l'étendue. Quelques-unes des observations qui accompagnent ou soutiennent sa thèse ont été déjà examinées dans cette Revue par M. Lechalas [1]; mais cette thèse, en dehors même des conclusions nouvelles auxquelles elle aboutit, représente un trop vigoureux effort de critique et d'analyse pour qu'il ne soit pas utile de la comprendre et de l'examiner dans son ensemble.

On sait à quoi se ramènent les solutions du nativisme et de l'empirisme. Faut-il même employer le terme de solution quand on parle de la théorie nativiste? Selon les nativistes, en effet, nous percevons l'espace immédiatement par l'exercice spontané de nos sens, de telle sorte qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour voir l'étendue d'un corps en tant qu'elle est colorée et de poser la main sur ce corps pour percevoir l'étendue de ce corps en tant qu'elle est résistante. C'est assez d'énoncer la théorie pour reconnaître qu'elle ne résout pas le problème, qu'elle le supprime. Faire de chaque représentation particulière d'étendue l'objet d'une intuition innée du sujet conscient, c'est simplement renoncer à rechercher comment s'est formée l'idée d'étendue. Ce qui fait la force du nativisme, ce ne peut donc

1. Voir le numéro de septembre 1895.

être sa valeur intrinsèque, c'est uniquement l'insuffisance de la doctrine adverse. M. Dunan reprend d'abord, en les approfondissant, les critiques générales dont l'empirisme a été l'objet : la tentative de l'empirisme consiste à rendre compte de la perception de l'étendue par la conscience des sensations musculaires que nous éprouvons pour aller d'un point à un autre. Mais la difficulté est toujours d'expliquer comment le simultané peut sortir du successif. Dire avec Spencer que la simultanéité se ramène à un ordre de succession réversible, c'est se faire de la simultanéité une idée purement négative, l'idée de quelque chose qui n'est pas successif, sans expliquer pourquoi le non-successif se présente sous les attributs qui caractérisent la simultanéité. Prétendre avec Stuart Mill que la simultanéité est une illusion de provenance visuelle qui se lie par association et qui finit par se substituer aux sensations musculaires, seules révélatrices de l'étendue, c'est se refuser à remarquer que les sensations visuelles, au cours de l'expérience, ne suggèrent les sensations musculaires que sous la forme qui est propre à ces dernières, sans avoir la vertu de leur imposer des propriétés qu'elles n'ont pas primitivement ou qui répugnent à leur nature. Ce qui reste enfin inexplicable par la théorie empirique, ce sont les propriétés des figures géométriques et les rapports de leurs éléments : ces propriétés et ces rapports sont de telle nature que la pure succession ne saurait les produire.

Au fond, l'École anglaise est, selon M. Dunan, dupe d'un préjugé que Berkeley a introduit et qu'il continue à soutenir de son autorité; elle affirme avant tout que la représentation primitive de l'espace n'est pas et ne peut pas être visuelle. La principale raison sur laquelle se fonde cette doctrine, c'est que la résistance est la qualité constitutive des corps et qu'elle est par là même immédiatement saisie, tandis que l'étendue n'en est qu'une qualité dérivée, comme construite par l'esprit. Mais s'il est vrai que le tact, par lequel la résistance est perçue, est moins sujet que nos autres sens à des représentations illusoires, il ne peut cependant nous fournir que des sensations relatives, variables selon le degré de notre puissance musculaire : si bien qu'il ne saurait exprimer des corps une propriété absolument objective. Toutefois cet argument ne saurait suffire à réfuter la théorie de Berkeley : car Berkeley lui-même l'a employé le jour où il a voulu montrer l'impossibilité qu'il y a à substantialiser les qualités sensibles, quelles qu'elles soient. Aussi l'argumen-

tation de M. Dunan tend-elle surtout à établir la priorité de l'étendue sur la résistance, afin de pouvoir assigner à un autre sens que le tact l'origine de notre perception de l'étendue. Donc, tandis que pour Berkeley, l'étendue et la résistance, relevant du même sens, le tact, ont une même réalité, il s'agit pour M. Dunan de prouver que la réalité de l'étendue est antérieure et supérieure à la réalité de la résistance, qu'elle en est par suite indépendante et qu'elle peut relever d'un autre sens. Ce qu'il y a de plus fondamental dans un corps, c'est ce sans quoi ce corps ne peut être ni perçu ni conçu. Or s'il nous est permis d'imaginer un corps qui, bien que réel, se retirerait à notre approche ou céderait sous notre main sans la moindre résistance, nous ne pouvons pas faire évanouir par la pensée l'étendue d'un corps sans anéantir le corps lui-même. Loin donc qu'on puisse faire dériver l'étendue de toute autre qualité, il faut reconnaître en elle le principe d'unité de toutes les propriétés corporelles. A des points de vue différents, Descartes et Kant ont eu raison quand ils ont soutenu, l'un que l'étendue est l'essence des corps, l'autre que l'espace est la forme universelle et nécessaire des phénomènes du sens externe. Leurs conceptions restent vraies, même quand on ne considère que la nature psychologique des représentations spatiales. Mais la question est toujours de savoir si cette étendue primordiale est, comme le soutient Berkeley, originairement perçue par le tact. Ce qui rend aux yeux de M. Dunan cette théorie inacceptable, c'est la façon même dont Berkeley a essayé d'expliquer l'illusion actuelle de l'étendue visible ; il a cru que cette illusion provenait d'une connexion habituelle établie entre les données du tact et celles de la vue, analogue à cette connexion des données du tact et des données de l'ouïe qui nous permet de juger, par le son, de la distance d'un objet. Mais cette assimilation est entièrement inexacte ; car les sensations auditives, pour rappeler les sensations tactiles auxquelles elles ont été associées, n'ont pas besoin de s'étaler dans l'espace : pourquoi les sensations visuelles ne peuvent-elles au contraire nous rappeler les sensations tactiles qu'à la condition de nous paraître elles-mêmes étendues? Et pourquoi expriment-elles des propriétés constantes des objets, tandis que les sensations auditives n'en expriment que des propriétés transitoires? Il est impossible d'admettre que le procédé mental décrit par Berkeley rende compte de cette appropriation, par la vue, de données qui ne lui appartenaient pas.

Ces difficultés s'opposent plus gravement encore aux tentatives analogues de l'École anglaise contemporaine, et cela pour deux raisons principales. En premier lieu, si cette École a eu le mérite d'adjoindre ou de substituer les sensations musculaires aux sensations tactiles, elle ne s'est pas seulement engagée comme Berkeley à montrer que l'étendue, objet inné du tact, devient par association objet de la vue; elle s'est proposé d'expliquer comment l'étendue naît tout entière de la succession des sensations musculaires, et nous savons déjà que la plus subtile analyse ne pourra jamais faire sortir le simultané du successif. En second lieu, si elle a justement compris que le sentiment du corps en mouvement ne peut engendrer que l'idée d'un espace vide, elle s'est exposée elle-même, en analysant les combinaisons d'éléments sensibles divers qui concourent à déterminer l'espace, à s'écarter de la logique droite et simple qui faisait la force de la théorie de Berkeley. C'est ainsi que Stuart Mill et Al. Bain déclarent que lorsque la notion d'espace a acquis dans notre esprit son plein développement, elle implique en elle des sensations de locomotion, du tact et de la vision, dont chacune suppose et rappelle les autres. Il n'en reste pas moins que d'après eux ce sont les sensations musculaires qui nous fournissent la perception directe et réelle de l'étendue, tandis que les autres sensations et spécialement les sensations visuelles n'en sont que des signes. Par exemple, selon l'analyse de Bain, les sensations que nous éprouvons quand le muscle ciliaire est relâché, quand les yeux sont parallèles, quand les deux images n'en font qu'une que recouvre une légère vapeur, quand la grandeur rétinienne des formes que nous connaissons familièrement est petite, toutes ces sensations sont suggestives de l'effort locomoteur qui originairement représente la distance d'un objet par rapport à nous. Admettons que cette analyse soit exacte en ce qui concerne la perception visuelle de la distance : le principe dont elle part suffira-t-il à expliquer la notion que nous donne la vue de la direction dans l'espace? Il est probable, nous dit Bain, que la ligne de direction visible passe par le lieu de l'impression que fait un objet sur la rétine et par le centre du cristallin. Mais à ce compte nous verrions les objets dans la direction où ils se trouvent en effet; et l'on a beau alléguer qu'il n'y a pas de direction pour l'œil, en ce sens qu'une direction suppose une certaine espèce de mouvements à accomplir pour aller vers un lieu; il y a déjà direction en ce sens qu'il y a une ligne de visée que nos sensations musculaires nous

serviront à interpréter, mais qu'elles ne créeront pas de tout point. De même, quand Bain veut expliquer les distances transversales, il soutient que les intervalles perçus entre les points extrêmes ne sont déterminés positivement pour nous que par l'expérience ou l'imagination d'une sorte de parcours; mais sa description même suppose que ce parcours aura pour objet de définir, sans les engendrer, des impressions visuelles qui attendent et provoquent naturellement cette définition. Et surtout, il paraît admettre pour les directions dans l'espace et les grandeurs dans le sens transversal ce qu'il n'admettait pas pour la profondeur : à savoir, qu'il y a par la vue, à la suite de l'éducation qu'elle a reçue, non seulement une suggestion, mais une perception même de ces objets. On pourrait prétendre, il est vrai, que telle n'est pas la pensée de l'École anglaise, et qu'en tout cas il est possible de l'exprimer plus logiquement en disant que les données de la vue ne sont jamais que des symboles qui rappellent en les simplifiant les séries de sensations musculaires; mais il resterait d'abord à expliquer comment il se fait que la vue puisse si merveilleusement, à la différence des autres sens, jouer ce rôle, s'il n'y avait pas en elle quelque prédestination à cet effet; et surtout il est impossible d'admettre que la perception d'un intervalle entre deux points visuels, alors même qu'elle ne serait exactement déterminée que par des sensations musculaires ou tactiles, ne soit point elle-même visuelle. Enfin, si pour échapper à ces critiques, l'École anglaise était tentée d'expliquer la notion d'espace par un concours de tous ces sens, principalement du sens musculaire, du toucher ou de la vue, on pourrait lui répondre que s'il s'agit d'une simple association entre les données de ces divers sens, on ne comprend pas pourquoi la vue peut recevoir de sensations hétérogènes des facultés qui ne lui appartenaient pas et qui ne se communiquent qu'à elle, et que s'il s'agit d'une fusion d'éléments aboutissant à des composés nouveaux, d'une « chimie mentale », il n'y a là qu'une hypothèse arbitraire que ne soutient aucune analogie.

M. Dunan est donc amené à adopter une théorie radicalement opposée à celle de l'École anglaise et à soutenir que c'est la vue, et non le tact, qui est le sens originairement révélateur de l'espace. Comme Berkeley contestait qu'il y eût proprement une idée visuelle de l'étendue, M. Dunan conteste qu'il y en ait une idée tactile, au moins pour les clairvoyants. De quelque façon que nous ayons perçu un corps, nous nous en représentons l'étendue et la figure, non

pas peut-être toujours avec des couleurs, mais du moins sous des formes que l'œil connaît et dans lesquelles il se retrouve. Ce qui prouve d'ailleurs que l'espace est essentiellement vu, c'est que les personnes qui deviennent aveugles à une époque où les formes visibles sont déjà assez fortement imprimées en elles, persistent à garder de l'espace une représentation visuelle. Mais les aveugles-nés n'ont-ils à ce compte aucune notion d'espace? M. Dunan accorde qu'il y a pour eux un espace tactile ; mais il n'admet pas qu'une fois opérés ils empruntent au tact pour la transporter à la vue la notion des éléments constitutifs de l'espace. Il invoque un certain nombre d'expériences pour établir que les aveugles opérés ont par la seule vue le sens de la direction des grandeurs transversales, et par là même aussi de la profondeur; les associations instituées par eux entre les données visuelles et les données tactiles leur permettent, surtout à l'origine, d'identifier les objets, sans conférer pour cela à la vue la notion qu'elle acquiert, par son exercice même, des contours, des dimensions et des distances. Deux principes dominent l'interprétation que M. Dunan fournit de ces expériences : en premier lieu, l'unité et l'infinité de l'espace s'opposent à ce que la notion que nous en avons soit formée d'éléments disparates et hétérogènes; en second lieu, il est impossible d'admettre la coexistence en nous de deux représentations de l'espace, dont l'une serait visuelle et l'autre tactile.

Mais alors comment supposer cette homogénéité essentielle de l'étendue sans conclure au nativisme pur et simple? Nous savons cependant que malgré le défaut de leur théorie, les empiriques ont raison quand ils prétendent qu'une éducation est indispensable à la vue pour lui permettre de mesurer l'étendue, et quand ils affirment la nécessité d'un processus générateur. Ils ont tort seulement de chercher l'origine de nos représentations spatiales dans le mouvement de translation : il faut la chercher dans le mouvement sur place de l'organe, « dans ce mouvement qui n'est qu'une réaction de l'organe contre les impressions venues du dehors; mouvement par lequel la sensation est rendue active, et qui est le résultat immédiat de l'entrée en exercice de l'énergie musculaire.... Ce qui caractérise le mouvement sur place, ou mouvement organique, c'est qu'à l'inverse du mouvement de translation, il occupe, non plus un moment du temps ni un point de l'espace, mais une durée et une étendue réelles, durée et étendue qui demeurent pourtant inassigna-

bles, parce qu'elles varient sans cesse; de même que l'amplitude d'un corps qui se dilate ou se contracte d'une manière continue est impossible à déterminer rigoureusement sans que pour cela on puisse dire que cette amplitude n'est rien. C'est donc le mouvement organique qui seul appartient véritablement au temps et à l'espace. » Ainsi le caractère essentiel de la représentation constituée par le mouvement organique, c'est qu'elle est une en elle-même, puisqu'elle ne s'obtient pas par une succession d'états, et qu'elle n'est pas limitée dans ses éléments, puisqu'elle est en elle-même indéfiniment renouvelable : ce qui fait que la théorie rend compte non seulement des propriétés sensibles, mais encore des propriétés mathématiques de l'espace.

Cependant, si l'espace est objet de perception visuelle pour les clairvoyants et de perception tactile pour les aveugles, et si ces deux représentations de l'espace sont hétérogènes, que devient l'unité de la géométrie? Admettre que la nature de l'espace est conditionnée par la structure et l'exercice de l'organe, n'est-ce pas admettre qu'il y a autant de sciences différentes des figures qu'il y a de notions différentes de l'espace? Mais quand on développe cette objection, on oublie que la géométrie est une science, non de choses, mais de rapports; les figures de la géométrie des aveugles, de même que celles de la géométrie des clairvoyants, se réduisent quant à leurs formes, quant à l'ordre de leurs parties, quant à tout ce qui les constitue, sauf l'apparence concrète qu'elles affectent comme objets de sensibilité, à un ensemble de relations algébriques. Partant de là, on ne saurait, d'après M. Dunan, objecter à sa théorie de méconnaître l'universalité et la nécessité des propositions mathématiques; seulement, au lieu de fonder cette universalité et cette nécessité sur une intuition *a priori*, qui n'est justifiée chez Kant que par une abstraction illusoire de toute matière, il faut admettre qu'elles sont immanentes, non pas à la représentation même de l'espace, qui étant sensible peut être variable, mais à l'acte de l'esprit qui discerne dans les formes concrètes des rapports certains et permanents. L'unité de la géométrie ne tient pas à la fixité des figures qu'elle considère, mais uniquement à la fixité des rapports qu'il y a entre les éléments de ces figures diversement représentables. Invoquera-t-on l'idéale correction des figures géométriques, incompatible avec l'irrégularité ordinaire des données sensibles? Mais M. Dunan n'hésite pas à répondre qu'une droite sensible est parfaitement régulière par le

seul fait qu'elle apparaît telle. Car enfin rien n'est plus contestable à bien des égards que le principe suivant lequel nos perceptions doivent avoir plus d'exactitude quand nos organes ont plus de puissance : une ligne droite, mieux vue, devrait à ce compte se résoudre en une multitude de lignes brisées, chacune de ces dernières en une multitude d'autres lignes brisées, et ainsi de suite : il n'y aurait donc plus de ligne droite? Mais cependant les lignes brisées sont composées de lignes droites. L'absurdité de cette régression doit nous convaincre que les figures sensibles sont régulières du moment qu'elles prennent pour nous l'apparence de la régularité. Rien donc n'empêche de conclure que l'espace est construit par le sens même qui le perçoit; seulement il ne faut pas négliger de remarquer qu'antérieurement à la faculté de perception il y a dans le sens une faculté de création et de constitution des données sensibles; cette dernière faculté, au lieu d'avoir besoin, comme la première, de se déployer et de se disperser dans la durée, enveloppe dans son acte essentiel et quasi intemporel le système complet des déterminations qui constitue l'espace. Si donc la représentation de l'étendue dépend de l'exercice de l'organe, l'exercice de l'organe est lui-même soumis à des lois profondes et absolues qui règlent son mode d'action.

Peut-être a-t-on compris par cet exposé l'intérêt et la complexité des questions que soulève le livre de M. Dunan. A cause même de la nouveauté de sa thèse, M. Dunan était obligé de discuter les doctrines qui par avance la contredisaient : ces discussions, subtiles et vigoureuses, remplissent une bonne part de l'ouvrage, et il semble qu'elles aboutissent souvent à des résultats décisifs. C'est ainsi que les hésitations de doctrine de l'École anglaise, et finalement son impuissance à expliquer la perception de l'espace par les seules sensations tactiles et musculaires, sont dénoncées avec une remarquable netteté. M. Dunan aura fait beaucoup pour écarter la fiction d'une étendue qui serait d'abord perçue par points et qui dériverait de la forme du temps, pour établir le rôle souverainement important de la vue dans la détermination de notre idée d'espace. Il semble par là que ce qui fait la faiblesse de l'École anglaise, c'est d'être restée encore trop fidèle à la doctrine de Berkeley selon laquelle il ne peut y avoir qu'un ordre de sensations appelé à engendrer en nous la représentation de l'étendue. Malgré ce qu'en dit M. Dunan, on est tenté de penser qu'elle a été plus heureusement inspirée quand elle s'est écartée de cette conception plus simple que concrète, quand elle a paru disposée à

admettre l'indispensable concours des sensations visuelles pour achever de déterminer l'étendue, telle que nous la percevons. Étant donné surtout qu'elle ne prend pas pour type de l'espace à expliquer l'espace pur des mathématiciens, homogène, continu, infini, on ne voit pas pourquoi elle se refuserait à composer l'espace d'éléments sensibles hétérogènes : la loi de l'association interviendrait non pas pour transférer à la vue des facultés qu'elle n'a point ou lui faire exprimer des propriétés qui ne relèvent pas d'elle, mais surtout pour établir l'union et comme l'identité pratique des déterminations visuelles et des déterminations tactiles ou musculaires de l'espace. Car enfin, pourquoi, à un point de vue expérimental, l'espace ne proviendrait-il pas à la fois de la vue et du toucher? M. Dunan admet lui-même qu'il y a pour les aveugles un espace tactile et il concède que cet espace tactile n'est pas immédiatement aboli, mais lentement effacé chez les aveugles opérés par la puissance plus grande de l'espace visuel. Qu'est-ce à dire, sinon que la coexistence, au moins momentanée, de deux formes d'espace n'est pas impossible en fait, et que le principe d'après lequel il ne peut y avoir qu'une représentation de l'étendue est un simple postulat, entièrement hypothétique. Si Berkeley s'est appuyé sur ce postulat, c'est qu'il voulait exclure à tout prix le schématisme mathématique par lequel les cartésiens rendaient compte de la vision et montrer que les déterminations principales de la vue dérivent d'un procédé mental : la nécessité d'une explication psychologique de la perception ne nous paraît plus dépendre de la vérité de ce postulat, et l'École anglaise aurait pu y renoncer. C'est donc peut-être à tort que M. Dunan le lui oppose, pour en faire bénéficier d'ailleurs un autre sens que le tact : car les raisons pour lesquelles il l'admet sont tirées moins des caractères psychologiques que des caractères métaphysiques de l'espace; c'est au fond, suivant lui, parce que l'espace est un et homogène que les éléments générateurs ne sauraient en être empruntés à des ordres différents de sensations. Mais alors n'est-ce pas passer de la considération de l'espace tel qu'il nous est donné à la considération de l'espace tel qu'il doit être pour que les spéculations mathématiques soient possibles ? Sans doute il est permis de penser que c'est l'espace mathématique qui fait la vérité de l'étendue sensible et que c'est la notion même de cet espace qui impose aux déterminations empiriques le degré d'unité et de cohésion qu'elles manifestent. Mais c'est précisément pour cela qu'il est inutile de requérir l'homogénéité

absolue de la matière spatiale : l'homogénéité de la forme suffit.

D'autre part, si l'espace a en soi les caractères d'unité et d'homogénéité que lui reconnaît M. Dunan, peut-on admettre qu'il soit constitué par l'exercice d'un sens? M. Dunan a très heureusement appelé l'attention sur le concours que le mouvement interne de l'organe apporte à la détermination de l'étendue : faut-il ajouter avec lui qu'il y a là plus qu'un concours de ce genre, qu'il y a une création de la forme tout entière de l'étendue elle-même? Mais il reste un peu difficile à comprendre comment de ces sensations spéciales, alors même qu'elles seraient privilégiées par rapport aux autres, l'étendue peut sortir en quelque sorte d'une seule pièce. M. Dunan, il est vrai, soutient que le sens, avant de percevoir, est capable de créer et de construire ce que suppose sa mise en jeu. Dans ce cas, ne serait-on pas assez près de cette doctrine de Kant, que M. Dunan a si vivement critiquée? Ce qui est essentiel en effet à la théorie de Kant, c'est que l'activité de l'esprit qui constitue l'espace n'a rien de ogique, ni même strictement d'intellectuel, mais qu'elle est immanente à la sensiblité; pas plus que M. Dunan, Kant n'entend que l'exercice de nos facultés perceptives implique l'adjonction extérieure d'une forme transcendante à la matière empirique; il ne sépare pas dans leur union concrète la condition *a priori* de la perception et la perception même; il prétend seulement par une analyse d'un genre spécial distinguer dans l'opération du sujet percevant ce qu'elle a de créateur ou de constitutif et ce qu'elle a de donné ou de reçu. Or, ne semble-t-il pas que M. Dunan revienne à une doctrine analogue quand il nous parle de l'action constructive du sens et qu'il la suppose antérieure, quoique intimement connexe, à la faculté de perception pure et simple? Et s'il paraît retrouver sous une autre forme au terme de sa théorie une bonne part de la solution kantienne, n'est-ce pas parce qu'il était très pénétré, dès le début, de deux idées qui dominent l'*Esthétique trancendantale*, à savoir d'un côté que l'espace doit être conçu comme un, continu, homogène, et d'un autre côté que, malgré ces attributs en quelque sorte métaphysiques, il appartient au monde de la perception sensible. M. Dunan n'aurait le droit de repousser ce rapprochement qu'à la condition de définir plus complètement le genre d'action par lequel le mouvement sur place de l'organe est capable de créer une étendue pure et de la propager pour notre regard à l'infini.

Mais les réserves que l'on peut présenter sur quelques-unes des

conclusions de M. Dunan ne sauraient faire oublier la remarquable fermeté d'esprit avec laquelle sa thèse est soutenue, et tout ce que son livre nous donne en critiques pénétrantes, en observations suggestives, en aperçus ingénieux : peut-être même ces réserves paraîtront-elles moins fondées le jour où M. Dunan achèvera de nous exposer sa pensée dans le travail que nous promet la conclusion de son ouvrage, et que nous appelons de tous nos vœux.

VICTOR DELBOS.

LES FONDEMENTS DE LA CROYANCE

NOTES PRÉLIMINAIRES A L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE

Par M. A.-J. BALFOUR

Londres, Longman Green et Cie, VIII-356 p.

Le nouveau livre de M. Balfour a excité un vif intérêt en Angleterre dans un cercle de lecteurs beaucoup plus large que celui dont l'attention est généralement attirée par un traité de philosophie. Les raisons en sont diverses. Le livre traite de ces problèmes philosophiques qui sont les plus intéressants pour le grand public, des problèmes religieux. Et il donne son appui à des doctrines auxquelles beaucoup désirent passionnément ajouter foi, quoiqu'ils ne puissent se retenir de douter. En outre M. Balfour a été, depuis quelques années, un des chefs d'un grand parti politique et l'attention que son livre a excitée est certainement due, dans une grande mesure, à la réputation que son auteur a gagnée sur des domaines aussi différents.

Le philosophe cependant ne fera pas difficulté de partager l'intérêt et l'admiration du monde extérieur, tout en justifiant son jugement par de meilleures raisons. M. Balfour n'a pas la prétention de présenter un système complet de philosophie. Mais ses suggestions, tant négatives que positives, sont toujours pénétrantes et méditées. Il y a bien des choses dans ce livre auxquelles les idéalistes s'empresseront d'adhérer, — et bien des choses auxquelles les adversaires de l'idéalisme auront de la peine à répondre.

M. Balfour, né en 1848, et élevé à Trinity College, Cambridge, se manifesta pour la première fois comme écrivain philosophique dans sa « Défense du Doute philosophique », parue en 1879. De cet ouvrage il est inutile de parler ici en détail, car les grandes lignes

de l'argumentation sont sensiblement les mêmes que dans son présent ouvrage. D'une façon très générale, nous pouvons dire qu'il s'est efforcé de montrer que l'on ne pouvait trouver un fondement philosophique solide pour justifier notre croyance aux faits de l'expérience et aux enseignements de la science de la nature, et que si, comme pratiquement font tous les hommes, nous ajoutons foi à ces enseignements, cédant à une nécessité dont nous ne pouvons rendre compte, nous pouvons, avec autant de droit, croire à la légitimité de toute proposition dont la vérité paraît, à la réflexion, être un postulat indispensable de notre nature morale et émotionnelle.

Ayant ainsi revendiqué au nom de nos besoins, jusqu'à un certain point, la réalité de ce qui est nécessaire pour les satisfaire, il applique ce principe, en 1888, dans une étude brillante et pénétrante intitulée la Religion de l'Humanité. Cette étude fut lue au *Church Congress*, assemblée sans caractère officiel de tous ceux qui s'intéressent aux œuvres de l'Église Anglicane, qui a lieu chaque année dans quelque ville importante, et fut tenue, en 1888, à Manchester. Dans cette conférence, M. Balfour discute le système de Comte, et maintient que nul *credo* qui n'implique pas le caractère rationnel de l'univers et l'immortalité de l'individu, ne saurait en dernière analyse nous offrir de perspective adéquate aux aspirations de la nature humaine, et que le choix est entre l'acceptation de ces dogmes, soit par la foi, soit par la raison, et une conception de la réalité qui doit en bonne logique aboutir au pessimisme.

Le public anglais a toujours trouvé plus agréable de parler du livre de M. Balfour que d'essayer de le comprendre. La « Défense du Doute philosophique » a été jusqu'à aujourd'hui considérée comme une attaque contre la religion par un grand nombre de personnes qui fondent leur conviction purement et simplement sur la présence du mot « Doute » dans le titre du livre. Et lorsque le discours de Manchester fut prononcé, on affirma bruyamment que seul un cynique pouvait considérer le problème de savoir si une religion est agréable plutôt que celui de savoir si elle est vraie, — ignorant que le discours, rapproché de la « Défense du Doute philosophique », formait un tout consistant.

Le livre qui paraît aujourd'hui sur « les Fondements de la Croyance » est mieux fait pour être lu de tout le monde que n'était la « Défense du Doute philosophique », ouvrage qui sans doute ne s'adressait pas aux seuls spécialistes, mais qui, néanmoins, entrait en

somme plus profondément dans le détail des systèmes métaphysiques. La partie critique du présent ouvrage est plus légère et moins travaillée que celle du premier livre. D'autre part la partie constructive nous paraît marquer un incontestable progrès en perfection et en cohérence.

Le but principal que se propose M. Balfour peut être conçu comme la justification — ou tout au moins comme la défense contre certaines attaques — des propositions qui constituent la base la plus profonde de la religion, le caractère rationnel de l'univers, et la conception de l'homme comme d'un être libre et moral. Les attaques qu'il se propose d'écarter viennent « d'un système... qui, sous bien des noms, compte un nombre formidable d'adhérents, et est en réalité le seul système qui profite en fin de compte de toutes les défaites subies par la théologie, le seul système sur lequel on puisse compter pour inonder les espaces dont le flot de la religion se sera retiré. Les mots d'agnosticisme, de positivisme, d'empirisme ont tous été employés, avec plus ou moins de correction, pour caractériser cette forme de la pensée, quoique, dans les pages qui vont suivre,... le terme que j'emploierai communément doive être celui de naturalisme. Mais peu importe le nom choisi, la chose elle-même est passablement aisée à définir. Les doctrines maîtresses en sont que nous pouvons connaître les phénomènes et les lois par lesquelles ils sont liés entre eux, mais rien de plus. Il peut y avoir quelque chose de *plus*, il se peut qu'il n'y ait rien de *plus*; mais si ce *plus* existe, nous ne pouvons jamais le saisir et quoi que le monde puisse être *dans sa réalité* (en admettant qu'une pareille expression ne soit pas vide de sens), le monde pour nous, le monde auquel seul nous avons affaire, ou duquel seul nous avons connaissance, c'est seulement ce monde qui nous est révélé dans la perception, et qui est l'objet des sciences naturelles. Ici, et seulement ici, nous sommes sur un terrain solide » (p. 6).

La première des quatre parties dans lesquelles le livre se divise traite de « quelques conséquences de la croyance ». L'auteur nous invite à considérer ce qui arriverait, sur le domaine de la morale et de l'esthétique, si nous devions accepter les conclusions du naturalisme.

L'auteur parvient à trois conclusions. La première est que la conception de l'univers proposée par le naturalisme ne peut nous fournir nulle consolation lorsque, regardant au delà des plaisirs immédiats,

nobles ou bas, nous nous demandons si la vie humaine considérée comme un tout peut être appelée satisfaisante, si elle est de nature à nous inspirer de l'admiration pour elle-même et pour les puissances qui l'organisent.

Sur ce point M. Balfour nous semble aussi convaincant que clair. Son argumentation est sensiblement la même que celle du discours de Manchester. Que le monde tel qu'il est soit très éloigné de la perfection, tout le monde l'admet. Nos aspirations doivent avorter et demeurer déçues si nous ne pouvons envisager en avant de nous un avenir qui doive être un progrès marqué sur le présent. Or quelles raisons avons-nous, dans un système naturaliste, d'attendre un pareil avenir de progrès? La nature dernière de l'univers, dans un pareil système, doit se trouver dans les lois qui nous sont révélées par la science physique, lois par rapport auxquelles nos besoins, nos aspirations, notre joie et nos peines, ne sont que des effets momentanés de l'action réciproque aveugle de forces aveugles, sans plus de permanence, sans plus de droit à la survivance, que les formes que le vent donne en soufflant aux sables du désert. Pourquoi devrions-nous nous attendre à un progrès plutôt qu'à une décadence, puisque progrès et décadence sont tous deux entièrement indifférents aux forces qui décident la question? Et nous ne pouvons nous fier au mot magique d' « évolution ». Car le plus à quoi puisse prétendre l'évolution, c'est à assurer la conservation, dans le développement de la race humaine, des qualités qui donnent la survivance dans la bataille de la vie, et c'est être bien audacieux que de prétendre que de telles qualités sont invariablement identiques à celles qui rendent la vie d'un être rationnel et moral digne d'être vécue. Et d'ailleurs, si une société idéale devait se constituer, combien longtemps pourrait-elle durer? Une courte période seulement, aux yeux de la science, dans l'histoire de chaque planète, est propre au développement de la vie animale. « La conscience inquiète, qui, dans ce coin obscur, a, pour un court intervalle, rompu le silence satisfait de l'univers, rentrera dans le repos. La matière ne se connaîtra plus elle-même. Les *monuments impérissables*, les *exploits immortels*, la mort elle-même, et l'amour plus fort que la mort, seront comme s'ils n'avaient pas été. Rien de ce qui *est* ne se trouvera mieux ni plus mal de ce que les peines, le génie, l'abnégation et la souffrance de l'homme auront travaillé, pendant d'innombrables générations, à accomplir » (p. 31). Ce sera peut-être tout ce

que nous aurons, ce n'est pas tout ce que nous voulons. Marque de notre origine, ingénieux instrument de torture, ou simple arrangement accidentel des atomes, l'homme veut l'infini. Et M. Balfour a réussi à montrer, avec passablement de clarté, que, si le naturalisme est vrai, l'homme devra se passer de l'infini.

Mais lorsque notre auteur maintient, non seulement que le naturalisme ne peut jamais nous rendre heureux, mais encore qu'il constitue une croyance à la longue incompatible avec la moralité, nous nous trouvons dans l'impossibilité de le suivre. Que de l'existence de la moralité, comme de l'existence de toute autre chose, nous pourrions partir, et atteindre des conclusions idéalistes, est une proposition sur laquelle tous les Hegéliens au moins tomberont d'accord avec M. Balfour. Que, si le naturalisme *était* vrai, nul homme ne serait moral, est très possible. Mais qu'un homme sera moins moral parce qu'il *croit* à la vérité du naturalisme est une thèse bien différente.

Ce n'est pas, comme M. Balfour le fait lui-même observer, une thèse morale. Elle n'affirme rien quant à la valeur de la loi morale. Elle ne dit pas qu'une théorie naturaliste de l'origine de la moralité entraînerait la conséquence que la loi morale ne doit pas être obéie, mais seulement que les hommes en fait cesseraient de lui obéir; c'est une thèse psychologique, et elle n'est pas liée à notre expérience du présent. On admet que beaucoup de défenseurs du naturalisme mettent leur passion et leur énergie à défendre théoriquement et pratiquement la loi morale. Mais ce n'est, dit-on, qu'un phénomène de survivance, qui s'évanouira après un temps. Quelle raison avons-nous pour le croire?

Nous pouvons accorder à M. Balfour que nulle croyance ne saurait être efficace qui n'inspire pas de sentiments de respect. Mais pourquoi respecterions-nous moins la loi morale, parce que nous croirions, comme les naturalistes veulent nous le faire croire, qu'elle est le simple produit accidentel de causes irrationnelles et non-morales? Les lois qui nous forcent à reconnaître quelque chose comme vertu peuvent être aussi objectives et universelles que celles qui nous font reconnaître quelque chose comme vérité. Mais ce serait toujours un fait qu'une action ne peut être déclarée vertueuse que si le motif qui l'inspire est la préférence de la vertu comme telle au vice comme tel. Maintenant comment cette préférence pourrait-elle être influencée par une théorie naturaliste de l'origine de l'idée de vertu? Un

homme n'est pas réellement vertueux si ce n'est dans la mesure où chaque action vertueuse lui apparaît plus véritablement comme son bien que l'action vicieuse possible qui pourrait se produire à sa place. Si l'univers est indifférent à de telles considérations, son opinion morale de l'univers sera moins haute; mais sa conviction de ce qui est bon pour lui-même demeurera sûrement immuable, si elle est pure.

Sans doute, dans la théorie naturaliste, nous perdons cet encouragement à l'action vertueuse qui provient de la conviction que nos efforts faibles et imparfaits vers le bien ne sauraient être de simples protestations impuissantes contre un ordre de choses extérieur éternellement indifférent à eux, mais sont dirigés, peu importe si c'est confusément, vers cet « événement éloigné et divin, vers lequel gravite toute la création [1] ». Sans doute l'énergie du sentiment moral et de l'action morale peut être parfois paralysée par le désespoir. Et la conscience que toute notre activité morale ne peut produire que des effets légers et transitoires peut tendre à produire un tel désespoir. Dans cette mesure, il est vrai que le naturalisme peut tendre à être défavorable à la vertu. Mais, dans n'importe quelle théorie possible de l'univers, il sera encore possible pour chacun de nous d'espérer qu'il saura le rendre un peu meilleur, et, tant que nous pouvons agir, si faiblement que ce soit, sur les choses, la certitude que nous ne pouvons faire que peu, est capable de nous rendre malheureux (ce qui a déjà été admis), mais, selon toute vraisemblance, ne nous rendra pas moins actifs. La disposition à agir, chaque fois que nous pouvons espérer améliorer légèrement notre condition et celle des autres, ne sera pas moins amoindrie.

De plus si le désespoir peut quelquefois diminuer nos efforts, l'espoir trop confiant peut produire le même effet. Si les étoiles dans leur course contrarient nos fins, nous pouvons cesser de lutter parce que jamais nous n'atteindrons nos fins. Mais si les étoiles dans leur course luttent en notre faveur, nous pouvons être tentés de cesser de faire effort, parce que nos fins se réaliseront en dehors de notre concours. Le second point de vue, comme le premier, est sans doute logiquement absurde : comme le premier, il n'en est pas moins psychologiquement possible. L'histoire de la religion nous fournit

1. Tennyson, « In Memoriam ».

sûrement assez de cas dans lesquels une vive croyance à la réalité du ciel a produit une résignation plutôt démoralisante aux maux de la terre.

M. Balfour fait observer qu'il est impossible de former un système de morale en partant d'un défi à l'omnipotence divine (p. 318). Cela est vrai assurément; et le conseil de Mill, d'aller en enfer plutôt que de flatter un Dieu injuste, est sublime, mais nous pouvons à peine imaginer la vertu qui serait nécessaire pour le suivre délibérément. Seulement telle n'est pas la question. Il est certain que, dans la théorie naturaliste, nos actes vertueux ne recevront pas de châtiments surnaturels. Le seul découragement qu'elle puisse nous inspirer est l'assurance que nous ne recevrons pas de récompenses surnaturelles pour nos actes vertueux, ou pour les sacrifices que nous aurons faits à la vertu. Cela peut détourner certaines personnes d'accomplir des actes qui seraient vertueux dans leur forme extérieure. Mais assurément nous ne devons pas admettre qu'une action influencée par de tels motifs ait jamais été réellement vertueuse.

Le naturalisme est certainement incompatible avec la croyance au libre arbitre, si par libre arbitre il faut entendre un choix non déterminé par des motifs. Nous n'avons malheureusement pas le loisir de suivre M. Balfour dans son incursion sur un sujet qui semble gagner en intérêt à mesure qu'il est plus rebattu. Sa principale affirmation est que la vérité du déterminisme nous priverait de la possibilité de ressentir une indignation légitime contre nos mauvaises pensées (p. 24) : la condamnation de soi-même et le remords, dit-il, seraient ainsi réduits à n'être que des « faiblesses inintelligentes ». Nous avouons que nous sommes incapables de voir comment rien pourrait produire une condamnation de soi plus complète et plus entière que la conviction où l'on serait d'avoir été inévitablement amené par son propre caractère à choisir le mal dans des circonstances où d'autres choisissent le bien. D'autre part pourquoi, dans la théorie du libre arbitre, devrions-nous condamner ou blâmer le moi pour une action qui, dans l'hypothèse, n'aurait pas de cause dans le moi, ni d'ailleurs dans aucune autre chose, c'est ce qui demeure également incompréhensible.

M. Balfour s'efforce d'appliquer une argumentation du même genre au cas des émotions esthétiques. Prenant pour exemple la musique, il nous donne des remarques profondes et intéressantes sur les problèmes esthétiques en général. Mais sa thèse principale semble encore

plus insoutenable ici qu'en morale. Comment notre appréciation de la beauté d'un coucher de soleil ou de *Hamlet* pourrait-elle être affectée par n'importe quelle théorie de l'origine de ce jugement?

M. Balfour montre, avec beaucoup de justesse, que dans la théorie naturaliste de l'art nous ne pouvons croire à un critérium objectif de la beauté : et cela rend sans doute notre théorie esthétique moins satisfaisante. Mais c'est une question de philosophie, et non d'art. Si nous ne pouvons obtenir une théorie des jugements esthétiques qui nous paraisse satisfaisante, cela peut contribuer à rendre le monde moins rationnel et moins intelligible; et l'on admet généralement que cela est un résultat du naturalisme. Mais comment l'absence d'une théorie de l'origine de leur beauté peut-elle faire que des choses belles paraissent moins belles? Est-ce que l'absence, une fois admise, d'une science objective des sensations gustatives gâte la jouissance que nous fait éprouver un mets favori? De même le plaisir que nous éprouvons dans une galerie de tableaux diffère, à bien des égards essentiels, de celui que nous donne une soupe à la tortue; l'un est cependant autant que l'autre l'affirmation d'une harmonie immédiate avec le milieu, qui est à elle-même sa propre justification, et néglige toutes les questions d'origine comme étrangères à la question.

A la vérité, c'est ce que M. Balfour semble admettre jusqu'à un certain point. « Il est possible que, quelles que soient nos vues sur le naturalisme, nous aimerons la bonne poésie et la bonne musique » (p. 78). Mais par là, si nous ne nous trompons, il admet pratiquement que le naturalisme n'aura pas d'effet sur l'esthétique. Il est vrai, sans doute, que « les poètes et les artistes ont eu l'habitude de se considérer eux-mêmes et d'être considérés par les autres comme des prophètes et des voyants, comme les révélateurs, sous des formes sensibles, des mystères cachés, les prédicateurs symboliques des vérités éternelles ». Sans doute il faut renoncer à cela dans une théorie naturaliste, et nous pouvons être ainsi amenés à nous former une médiocre opinion d'un univers pour lequel la distinction du beau et du laid n'a pas d'importance : d'une telle conception le résultat naturel serait le pessimisme, que nous sommes d'accord avec M. Balfour pour considérer comme un produit du naturalisme. Mais pourquoi en attacherions-nous moins de prix à la beauté? Le sentiment de la beauté ne peut dépendre de la puissance qu'aurait ce sentiment de révéler des mystères cachés et d'annoncer des vérités éter-

nelles, ou bien il n'y aurait pas de différence entre la beauté et la vérité.

En résumé, M. Balfour paraît avoir établi que le naturalisme doit rendre mélancolique un homme raisonnable, mais non qu'il doit le rendre dégradé. La possibilité entière d'une poursuite désintéressée du bien et du beau — dont l'existence n'est pas niée par M. Balfour — dépend de notre acceptation de la thèse qui affirme qu'ils sont des idéaux légitimes pour nous, de leur propre droit, indépendamment de toute perspective de succès. Et pour ceux qui acceptent cette position, le naturalisme devient purement et simplement vide de sens.

La seconde partie des *Fondements de la Croyance* est intitulée : « Quelques arguments en faveur de la croyance ». Le premier chapitre traite du fondement philosophique du naturalisme. C'est ici une des plus importantes et à notre sens une des plus brillantes parties du livre. Elle ne saurait néanmoins nous retenir longtemps, car, quoique les objections à la métaphysique naturaliste aient rarement été présentées avec autant de clarté, et d'une manière aussi utile, sans doute, au monde étranger à celui des métaphysiciens de profession, cependant il n'est rien, dans la substance de l'argumentation, qui ne doive être familier aux lecteurs de la Revue.

Voici, résumée en peu de mots, l'argumentation de M. Balfour. Il n'y a que deux manières dont nous puissions, conformément à l'hypothèse naturaliste, parvenir à la connaissance du monde extérieur et matériel gouverné par les lois de la science physique, auquel seul le naturaliste accorde de la réalité. Le « sens commun » peut nous dire que nous avons une expérience immédiate des objets extérieurs, mais la science même prouve que tel n'est pas le cas. Car entre l'objet extérieur et la conscience de l'objet dans notre esprit, il doit intervenir bien des réactions complexes dans les organes de nos sens, dans nos nerfs, dans notre cerveau. Si donc nous imaginons la connaissance comme une relation immédiate aux objets extérieurs, nous sommes déçus. La relation est au plus haut point indirecte, et prendre la vérité de notre connaissance des objets extérieurs pour base première de toute notre théorie de la connaissance, c'est prendre pour accordé cela même qui exigerait une preuve minutieuse.

Une théorie moins rudimentaire trouve le seul fondement immédiat de la connaissance dans nos sentiments et nos sensations,

comme ils sont éprouvés par nous, et fait du monde extérieur la conclusion d'une inférence. Mais avons-nous le droit de faire une pareille inférence? M. Balfour ne le pense pas. Tout d'abord, l'argument que nous considérons consiste à dire que, « comme le monde matériel décrit par la science produirait, s'il existait, des sensations et des impressions identiques à celles dont nos expériences nous assurent qu'elles se produisent réellement, nous pouvons supposer qu'un tel monde existe » (p. 120). Mais la supposition n'est pas légitime : car nous pouvons imaginer d'autres causes possibles — la volonté directe de Dieu par exemple — qui pourrait rendre compte des phénomènes; et il peut y en avoir bien d'autres que nous ne saurions imaginer. Nous ne pouvons avoir aucune raison de supposer que nous avons épuisé toutes les réalités par notre imagination, ou que, des hypothèses que nous imaginons, l'une est plus raisonnable que l'autre. Car, par hypothèse, nous ne pouvons observer ces causes, puisque notre observation est limitée aux sensations qui seraient l'effet de ces causes. Et nous ne pouvons pas non plus dire de laquelle il est plus vraisemblable de dire qu'elle produit l'effet en question, ou qu'elle existe, car cela requerrait une connaissance de leur nature, et nous sommes censés ne connaître rien de leur nature, si ce n'est qu'ils doivent être conçus comme capables de produire en nous les sensations, seules choses connues de nous directement.

En second lieu toute l'argumentation repose sur la légitimité de l'idée de causalité. C'est seulement parce que nous pensons que nos sensations exigent une cause que nous avons le droit d'inférer qu'il existe un monde extérieur. Or, dans l'hypothèse naturaliste, l'idée de causalité peut seulement être dérivée de l'expérience, et justifiée par elle; et cette expérience doit être, comme le fait observer M. Balfour, pour chaque individu, sa propre expérience, non celle de la race. Car notre connaissance de ce qui est arrivé dans le cas d'autres personnes doit encore être une inférence, et ainsi présuppose elle-même la causalité. Mais si nous considérons le très petit nombre des cas dans lesquels un homme peut observer même d'une manière approchée une uniformité, en contraste avec le très grand nombre de ceux dans lesquels il la présume parce qu'il a foi au principe général, et si nous considérons aussi quel point insignifiant c'est que l'expérience d'un homme, comparée avec l'immensité des espaces et des temps auxquels on veut que notre généralisation

s'étende, nous devons sûrement être conduits à la conclusion que la réalité objective de la science repose, d'après le naturalisme, sur une base singulièrement peu solide.

M. Balfour consacre ensuite un chapitre aux efforts — qu'il considère comme stériles — de l'idéalisme métaphysique pour nous fournir une théorie de l'univers, à défaut de la théorie naturaliste. Dans ce chapitre il se borne à examiner les théories de T. H. Green, l'auteur des *Prolégomènes à la morale*, et la justification de ce choix se trouve aux pages 5 et 137 du livre. Le livre de M. Bradley : *Apparence et Réalité*, a paru depuis trop peu de temps pour que les critiques puissent vérifier s'il est ou non accepté comme un ouvrage représentatif de la doctrine idéaliste. Les hegéliens anglais se sont occupés « plutôt à produire des commentaires sur les systèmes des autres qu'à l'exposition de leur propre système » (p. 137). D'autre part il est inutile de parler des penseurs allemands dans un livre consacré à l'examen de la pensée courante en Angleterre, puisqu'ils ne peuvent jamais exercer une grande influence sur la masse du public anglais tant qu'ils n'auront pas été « complètement repensés par des Anglais et reproduits sous une forme où des Anglais ordinaires consentiront à se les assimiler ».

Cette méthode nous semble peu judicieuse. Sans doute l'Angleterre ne possède pas d'ouvrages importants pour représenter l'idéalisme, à l'exception de ceux de MM. Green et Bradley. Et certainement il y a beaucoup de vérité dans l'affirmation de M. Balfour que les théories d'un auteur étranger ne peuvent jamais exercer une grande influence sur les citoyens d'une nation tant qu'elles n'ont pas été élaborées et refondues par les étudiants de cette nation. Mais quoique nous puissions ne pas avoir eu, jusqu'à ces derniers temps, de systèmes hégéliens en Angleterre, nous ne manquons pas de commentateurs et d'interprètes anglais (ou, à tout le moins, anglo-saxons) de Hegel. Par les travaux de M. Caird, par l'armée de disciples émérites qu'il a formés lorsqu'il occupait à Glasgow la chaire de philosophie, l'hégélianisme a été mis à la portée des étudiants philosophes d'Angleterre, et avec un incontestable succès. Il est difficile de former des estimations précises sur de tels sujets, mais nous croyons que, des habitants du Royaume-Uni qui ont été influencés par l'idéalisme, sous une forme ou sous une autre, un plus grand nombre doivent leurs convictions à l'exposition de l'hégélianisme faite par M Caird qu'au livre de Green ; et puisque M. Balfour

soulevait la question de savoir ce que l'idéalisme métaphysique permettait à ses compatriotes de substituer au naturalisme, il aurait mieux fait, croyons-nous, de ne pas se borner à la mention des *Prolégomènes* de Green.

En ce qui touche la philosophie de Green, les critiques de M. Balfour sont dignes d'attention : mais l'espace ne nous permet pas de les discuter ici. Si intéressant et significatif que fût l'apport fait par Green à la pensée moderne, sa philosophie avait deux graves défauts. Elle faisait de la métaphysique un simple chemin d'accès à la morale, et essayait de construire un système métaphysique positif sans autre base, ou peu s'en faut, qu'une réfutation du matérialisme. Un système de cette sorte ne peut résister que faiblement à des critiques un peu serrées, et M. Balfour, selon notre opinion, réussit à montrer que le fruit que l'on peut retirer des théories de Green est de peu de valeur, théorique ou pratique.

Un chapitre est maintenant consacré à l' « orthodoxie rationaliste », la croyance qui, acceptant les méthodes et les données du naturalisme, s'efforce d'élever un édifice religieux en en appelant à l'évidence que l'on peut rencontrer dans le monde de l'expérience, en faveur de ce qui a été appelé la Religion naturelle; position très démodée depuis quelques années, et peu des lecteurs de M. Balfour probablement le querelleront lorsqu'il doute si, sur la base du naturalisme, nous pourrions avoir le droit « de croire que l'univers a été conçu par une déité pour le même ordre de raisons que la cathédrale de Canterbury par un architecte » (p. 179). Les faits d'expérience peuvent bien porter témoignage à l'existence d'un Dieu, si nous appliquons notre croyance en un Dieu, née de la métaphysique ou de la foi, à l'interprétation des faits; mais pour attribuer à l'argument physico-théologique pur et simple une autorité quelconque, il faudrait avoir oublié Kant.

C'est de la même manière que nous devons traiter la tentative de fonder le christianisme, d'une matière admissible pour le naturalisme, comme un système dont la vérité est prouvée par l'évidence de l'histoire. Le christianisme peut bien être démontré d'une manière tout à fait adéquate si les événements dont nous nous efforçons d'établir l'existence sont possibles, ou même probables dans notre conception générale de l'univers. Mais dans la théorie naturaliste de l'univers aucun événement ne saurait être plus improbable, aucun événement qui n'impliquerait pas contradiction dans les

termes, plus impossible; et, dans cette théorie, le sceptique serait, comme le fait observer M. Balfour, en droit de répondre que nulle démonstration du christianisme ne serait « moins satisfaisante que celle qui exigerait de nous, sur la foi de deux ou trois anciens documents — écrits, au mieux, par des témoins oculaires de peu d'éducation et sans connaissances scientifiques, — œuvres, au pis, de faussaires, et sans autorité — pour refondre et révolutionner tous les principes qui nous gouvernent d'une juridiction indiscutée dans nos jugements sur l'univers dans son ensemble » (p. 182).

Il est inutile de nous attarder longtemps sur la troisième partie du livre. Sous le titre « Quelques causes de la croyance », M. Balfour insiste principalement sur le grand rôle joué par l'autorité dans nos convictions. La plupart des hommes, à la vérité, si une de leurs croyances rencontre une opposition sérieuse, ne sont pas satisfaits tant qu'ils ne peuvent fonder leur croyance sur une raison. Mais la majorité de nos croyances vient en premier lieu non du raisonnement, mais de l'éducation ou de l'opinion commune des hommes qui nous entourent, et se proposer de n'agir que conformément à des convictions que nous aurions examinées impartialement et délibérément approuvées, ce serait paralyser la vie humaine.

M. Balfour fait ressortir encore le grand effet de ce qu'il dénomme les divers « climats psychologiques », ces changements curieux de nos tendances à croire entre une génération et une autre, qui font que, sans que l'on accepte délibérément des arguments nouveaux, sans que l'on en rejette d'anciens, telle croyance est un paradoxe pour le fils, qui pour le père était une vérité de La Palisse, ou inversement. La croyance à la sorcellerie, par exemple, n'a pas tant été réfutée qu'elle ne s'est évanouie. Voici d'autre part que naît le mesmérisme, dont les phénomènes sont maintenant universellement admis, quoique nous puissions être en peine de les réduire en théories. Mais « pendant deux générations le penchant rationaliste a été assez fort pour pervertir le jugement des observateurs les plus éminents, et pour les rendre incapables d'accepter ce que, dans des circonstances plus favorables, ils auraient appelé la *pure évidence des sens* » (p. 211).

La dernière division du livre est peut-être la plus intéressante : elle traite de ce que l'auteur appelle modestement « suggestions pour servir à la constitution d'une philosophie provisoire », et contient les efforts de M. Balfour pour ériger, sur les ruines du natura-

lisme, un système qui nous permette d'espérer que la constitution fondamentale de l'univers n'est pas indifférente à la raison ni à la justice. A ce sujet, M. Balfour présente deux arguments, le premier identique à la position par lui précédemment prise dans la *Défense du Doute philosophique*, tandis que le second est nouveau. Tous deux semblent être de très inégale valeur, et nous croyons que le plaidoyer de M. Balfour eût été considérablement plus convaincant s'il avait appuyé sur le second argument.

La première argumentation repose sur le fait que, comme les « croyances scientifiques » ne sont pas capables d'une justification rationnelle, et que cependant nul ne propose que l'on s'en dispense, nous sommes obligés, ou tout au moins en droit, d'accepter d'autres croyances qui sont postulées par les aspirations les plus hautes de notre nature morale et esthétique, quand même ces croyances ne seraient pas capables d'une démonstration absolue. « Le principe premier et élémentaire qui doit nous guider dans la formation d'un projet provisoire de systématisation consiste à refuser de mettre une distinction entre différentes classes de croyances où nulle distinction plausible ne peut, en fait, être découverte. » M. Balfour, ayant réfuté le naturalisme et l'idéalisme de Green, considère qu'il a réfuté les seules théories philosophiques auxquelles attache quelque importance l'Anglais moyen, qui n'est pas philosophe de profession. Or si les croyances du sens commun et de la science ne peuvent être justifiées, quelle différence entre ces croyances et les croyances religieuses, que nous devions accepter les premières, et refuser les secondes?

Sans doute les croyances qui rentrent dans la première classe sont, selon l'expression de M. Balfour, plus « inévitables ». Le seul exemple qu'il en donne n'est pas très heureux, car il est arrivé à beaucoup de nier l'existence d'un univers matériel, et il n'y a pas de raison, semble-t-il, pour que, si un plus grand nombre d'hommes étaient philosophes, et si plus de philosophes raisonnaient logiquement, une telle croyance ne devînt pas matière à discussion, autant que n'importe quelle proposition théologique. Mais sans doute, quelque sceptiques que puissent être ses théories, nul homme n'a jamais douté que la somme de deux côtés d'un triangle soit plus grande que le troisième, ni qu'en mettant sa main au feu il se brûlerait. Au contraire l'existence de Dieu, de l'immortalité, de toute autre réalité qui dépasse l'expérience de cette vie, a souvent été

niée, avec au moins autant de clarté et de décision, qu'elle a été, par d'autres, affirmée.

Il ne saurait néanmoins, comme le montre M. Balfour, y avoir là une raison valable, conformément aux principes du naturalisme, pour ajouter foi aux croyances de la première plutôt qu'à celles de la seconde classe. Car la conception naturaliste de l'univers expliquerait la plus grande certitude subjective que nous éprouvons dans le premier cas, par la considération qu'une pareille croyance au sujet des faits empiriques de la vie de tous les jours était essentielle, si nous devions être capables de vivre au milieu de ces faits, et de conserver notre existence sauve : de cette manière la lutte pour la vie tendrait à fixer ces croyances dans les esprits de chaque génération avec une fermeté croissante. Mais tout cela prouverait simplement que dans l'histoire passée de la race ces croyances ont été plus essentielles à notre survivance que les convictions religieuses; — nullement qu'elles ont droit, rationnellement, à plus de confiance.

La première infirmité de cet argument est que, s'il soustrait quelqu'un au naturalisme, c'est pour le livrer au scepticisme absolu; — conception sans doute aussi opposée que le naturalisme à la cause qu'il tient au cœur de M. Balfour de défendre. Si l'on dit à un homme qu'une croyance est aussi incapable de justification rationnelle qu'une autre, sa première impulsion sera non d'ajouter foi à toutes deux, mais d'essayer de ne croire ni à l'une ni à l'autre. Il est quelques croyances du sens commun et de la science, assurément, qu'il trouvera, selon les termes de M. Balfour, inévitables : il sentira qu'il devrait ne pas ajouter foi à ces croyances, mais il ne sera pas capable d'agir ainsi. Il se tirera d'affaire, très probablement, en disant que, s'il ne peut s'empêcher de croire à quelques propositions indémontrables, il *veut* y ajouter foi, pour la meilleure des raisons possibles, à savoir qu'il ne peut pas faire autrement. Mais cela, continuera-t-il, ne saurait l'amener à croire à quelque autre proposition, également, sinon plus indémontrable, et qu'il a le pouvoir de rejeter. Et sûrement il serait en droit de parler ainsi. Nous avons tous des croyances pour lesquelles nous n'avons pas eu le temps ou l'occasion de leur chercher des fondements; mais quand il nous arrive de les chercher, et que nous les découvrons impossibles à trouver, il nous est impossible de persister dans cette croyance si nous sommes libres de l'abandonner. S'il le faut, il le faut, mais si nous n'en avons pas besoin, nous ne le devons pas. Les croyances que

nous rejetons peuvent n'être pas pires que celles que nous sommes contraints d'accepter. Mais ce serait une excuse passablement sophistique, parce que j'ai tué le mardi volontairement un innocent, d'alléguer comme excuse que j'avais été forcé de tuer par la violence, le lundi, un autre homme également innocent.

Un autre vice de l'argument est que nous ne sommes absolument pas éclairés sur la question de savoir quelles sont les croyances que nous pouvons adopter, en sus de celles du sens commun et de l'expérience. « La correspondance qui est postulée, nous dit-on, n'est pas entre les caprices flottants de l'individu et les vérités immuables d'un monde invisible »; elle est plutôt entre ces vérités et la partie de nous-mêmes que nous reconnaissons comme celle « qui, quoique n'étant pas toujours nécessairement la plus forte, est la plus haute; qui, quoique n'étant pas toujours la plus universelle, est néanmoins la meilleure » (p. 248). Mais qui doit décider quelle est cette partie? Quelques penseurs ont, sans doute de bonne foi, déclaré que nul univers ne saurait satisfaire à leur idéal moral qui ne réserverait pas des peines éternelles à quelques êtres vivants. M. Balfour, nous le croyons, regarde la liberté de la volonté, et, apparemment, un Dieu personnel comme des conditions essentielles d'un univers qui satisfasse nos exigences. D'autres trouveraient la réalisation de leurs plus hautes aspirations dans quelque forme d'idéalisme, qui serait à la fois déterministe et panthéiste. Or, si quelqu'un possède un système défini de métaphysique, il peut être capable de défendre, sur de tels points, ses vues contre celles des autres, de montrer quelle est la nature, au moins dans certaines limites toujours très larges, du souverain bien et du souverain bonheur, et ainsi de fournir un critérium pour juger de la valeur de tel ou tel idéal moral. Mais l'étudiant à qui s'adresse M. Balfour ne possédera pas un tel critérium. Car il a rejeté le naturalisme, il a rejeté la philosophie de Green, et il ne connaît pas d'autre système métaphysique. Il croira à certaines propositions parce qu'elles sont en harmonie avec sa nature morale, et, si quelqu'un d'autre croit exactement le contraire, il devra admettre que son adversaire est autant dans le vrai que lui-même, et qu'il n'y a pas moyen de trancher le différend qui les sépare.

Assurément une position aussi indécise est intenable. Il peut y avoir quelque sens et quelque valeur dans les conceptions du bien et du beau, quand même le sens de ces deux concepts différerait

d'homme à homme, et quand même il n'y aurait plus alors moyen de décider entre eux. Mais dire que quelque chose est vrai, et admettre cependant que quelqu'un d'autre peut avoir des raisons exactement aussi bonnes pour déclarer que cela est faux, est-ce possible? L'homme qui énoncerait une « vérité » de ce genre pourrait-il être considéré comme la tenant en aucune façon pour vraie?

En passant au second argument allégué par M. Balfour, nous devons signaler brièvement une affirmation qui ne nous paraît pas fondée. M. Balfour distingue (p. 257) entre les croyances et leurs explications; et il proteste qu'il ne faut pas renoncer à la croyance parce que nous ne pouvons en trouver une explication, ou que nos anciennes explications font défaut. Mais il semble qu'il confonde le fait psychologique qui consiste en ce que quelqu'un possède la croyance, avec le fait prétendu dont la croyance se porte garant. Le premier fait est un fait d'observation que nous n'avons certainement aucun droit de nier parce que nous ne le comprenons pas. Mais le second est le produit d'une pure induction, qui n'est légitime que si nous avons des raisons de croire que la croyance est vraie. Et n'importe laquelle de ces raisons est une explication du fait psychologique, mais non pas une partie de ce fait lui-même.

M. Balfour fait voir que « s'il y a une expérience spirituelle dont l'histoire de la religion se porte garant, c'est celle de la réconciliation avec Dieu. S'il y a une cause *objective* à laquelle ce sentiment puisse être rapporté en toute confiance, elle doit se trouver dans les faits qui sont au centre de l'histoire chrétienne » (p. 257). Il entreprend alors de discuter ceux qui, parce qu'ils rejettent ces faits, se sentent parfois obligés de renoncer à la doctrine même. Mais l'histoire de la religion n'apporte pas de témoignage à la doctrine. Elle témoigne seulement du fait que quelques peuples ont cru à la doctrine : cela, nul sceptique ne l'a jamais contesté. La question est de savoir si ces peuples avaient raison, — s'il y a un Dieu qui appelle la réconciliation, et si ces peuples étaient réconciliés avec lui? Or Dieu et la réconciliation ne sont pas des faits d'expérience; induire leur réalité d'un fait d'expérience, à savoir du fait qu'ils ont été objets de croyance, constitue, quoi qu'on fasse, une induction. Et puisque, comme cela ne fait pas doute, plusieurs croyances religieuses ont été des erreurs — en fait beaucoup de ces croyances sont contradictoires entre elles, — nous devons admettre que passer de l'existence d'une croyance à la vérité de cette croyance, c'est un pas qu'il

n'est pas permis de franchir, à moins que nous n'ayons trouvé quelque explication de la croyance en litige, qui la distinguerait d'autres croyances, tenues par tous pour erronées.

Mais l'argument dont M. Balfour se sert pour démontrer, une seconde fois, que nous devons concevoir la réalité ultime comme rationnelle, a plus de poids. Ici il adopte presque le point de vue critique au sens kantien du mot, et considère ce qui est impliqué dans la possibilité de l'expérience elle-même. La thèse naturaliste implique que notre raison, comme toute autre forme de l'activité, est sortie par voie d'évolution de l'opération aveugle de causes matérielles. Mais s'il en est ainsi, peut-on se fier à elle? et si l'on ne peut se fier à elle, quel droit avons-nous de croire qu'elle est le produit d'une telle évolution, puisque c'est là une conclusion atteinte par la raison? M. Balfour s'efforce d'enfermer le naturalisme dans ce dilemme : ou la raison mérite notre confiance, — alors il nous faut quelque autre fondement de cette confiance que le naturalisme; ou elle ne mérite pas cette confiance, — mais alors nous ne pouvons rien savoir, pas même si le naturalisme est vrai, ou seulement possible. Ce point de vue n'est pas nouveau, il a rarement été développé avec autant de force, — jamais peut-être sous une forme dont il soit vraisemblable qu'elle doive faire impression sur la classe de lecteurs à laquelle l'auteur s'adresse.

« Considérez, dit M. Balfour, les propositions qui suivent, empruntées au dogme naturalisme, ou déduites de ce dogme :

« 1. Mes croyances, en tant qu'elles sont le produit du raisonnement, sont fondées sur des prémisses produites en dernier lieu par la « collision des atomes ».

« 2. Les atomes, n'ayant pas de préjugés en faveur de la vérité, ont autant de chances de produire des prémisses fausses que des prémisses vraies; plus de chances, car la vérité est unique et l'erreur multiple.

« 3. Mes prémisses donc, en premier lieu, et mes conclusions en second lieu, sont certainement indignes de foi et probablement fausses. Cette fausseté, cependant, est d'une espèce à laquelle nul remède ne peut être apporté, puisque toute tentative pour la corriger devrait partir de prémisses ne souffrant pas du même vice : or de telles prémisses n'existent pas.

« 4. Donc, encore une fois, mon opinion sur les causes originelles qui produisent mes prémisses, comme elle est une induction qui

prend l'existence de ces prémisses pour point de départ participe de leur infirmité; de sorte que je ne puis avec sécurité ni douter de mes certitudes, ni être certain de mes doutes » (p. 298).

Ainsi le naturalisme réduit celui qui le professe au scepticisme, et à un scepticisme intenable, puisqu'il est absolu au point d'être contradictoire. Il a détruit la connaissance si radicalement que sa connaissance qu'il l'a détruite s'évanouit elle-même; une telle conclusion rend nécessaire que l'on renonce aux prémisses qui y conduisent.

On pourrait objecter que le cours de l'évolution peut produire graduellement une connaissance exacte en détruisant les êtres dont la connaissance s'écarterait le plus de la vérité. Mais M. Balfour n'est jamais plus heureux que lorsqu'il combat la tendance des classes demi-cultivées d'aujourd'hui à employer le mot évolution comme s'il possédait un charme magique. Tout ce dont l'évolution se soucie est qu'une croyance soit utile aux hommes dans leur lutte pour l'existence et, en supposant que ces croyances métaphysiques aient en ce sens beaucoup d'effet, il n'y a pas de raison pour que nous tenions les plus avantageuses dans la lutte pour la vie pour être nécessairement les plus vraies. Nous pourrions à la vérité ajouter (quoique M. Balfour ne le fasse pas) que l'appel à l'évolution tout entier constitue une pétition de principe : car la question est de savoir si nous pouvons, d'une manière absolue, connaître la réalité, et dire que nous savons de la nature d'une certaine partie de la réalité qu'elle produira une connaissance vraie en nous c'est postuler simplement ce qui demande à être prouvé.

Ici donc, à ce qu'il nous semble, M. Balfour a véritablement rencontré un argument valable contre le naturalisme. « Je ne crois pas, poursuit-il, qu'il soit possible d'échapper à ces perplexités, à moins que nous ne soyons prêts à apporter, dans l'étude de l'univers, la présupposition qu'il est l'œuvre d'un être rationnel, qui l'a rendu intelligible, et en même temps nous a faits, peu importe si c'est à un faible degré, capables de le comprendre » (p. 341). Telle est la conclusion qui se présente à tout lecteur pour qui l'idée de panthéisme ne possède ni attrait ni valeur logique. Les applications de cette croyance aux domaines de la morale et de l'esthétique sont bien dignes d'attention; nous n'avons malheureusement pas le loisir de les examiner. Nous ne pouvons de même que mentionner le passage encore plus intéressant dans lequel M. Balfour, suivant de près

les traces de Hegel — quoique, à ce qu'il semble, inconsciemment, — déclare que les doctrines particulières du christianisme rendent le théisme non plus dur, mais plus aisé à adopter. Une telle déclaration vient comme un souffle d'air pur après les tentatives, malheureusement aujourd'hui trop familières en Angleterre, que l'on a faites pour réduire le christianisme à une série de platitudes morales et le sauver des attaques en le rendant indigne d'être défendu; et ce ne sont pas seulement les chrétiens qui sympathiseront avec l'observation de M. Balfour que, dans la doctrine de l'Incarnation, nous trouverons quelque chose qui rend le problème du mal non assurément moins insoluble, mais moins révoltant.

Du style de M. Balfour il est impossible de parler en termes trop élogieux : pour un ouvrage exclusivement démonstratif, et écrit uniquement à l'adresse des spécialistes, il pourrait être tenu pour un peu trop travaillé. Mais il est exactement adapté à l'auditoire plus large, dont il veut exciter les émotions morales et esthétiques. Il est, par-dessus tout, la perfection de la clarté. Quoi que l'auteur veuille dire, il sait toujours ce qu'il veut dire, et le laisse toujours savoir au lecteur : c'est ce qu'on ne peut pas dire de tous les écrivains philosophes.

Les *Fondements de la croyance* ne sont pas un livre qui fasse époque. Peut-être ne fournit-il pas d'armes nouvelles à l'idéalisme. Mais son principal objet n'est pas de chercher, mais d'instruire; et nous ne pouvons douter qu'il réussira à détacher bien des gens de doctrines qui ont dissimulé leur superficialité plus aisément que leur tristesse. Il sera détourné à de mauvaises fins : il en est ainsi de tout ouvrage populaire de philosophie. Mais il peut difficilement ne pas réussir à faire ses lecteurs plus sages et plus heureux.

J. Ellis Mac Taggart.

Trinity College, Cambridge.

Le gérant : Ch. Schiffer.

TABLE DES AUTEURS

Andler (Ch.). — De quelques livres nouveaux sur le Spinozisme : I. Spinoza, par Léon Brunschvig; — II. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme, par Victor Delbos. 79-111

Bernès (M.). — La sociologie : ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique..... 449-183

Bouglé (C.). — Les sciences sociales en Allemagne — R. Von Jhering. 447-470

Boutroux (E.). — La philosophie de Ch. Secretan..... 253-268

Criton. — Troisième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste.. 60-72

Darlu (A.). — Réflexions d'un philosophe sur une question du jour : l'impôt progressif sur les successions..... 115-136

— Réflexions d'un philosophe sur une question du jour : Science morale et religion; — I. Après une visite au Vatican, de M. Brunetière..... 239-251

Delbos. — Théorie psychologique de l'espace, par Ch. Dunan..... 723-733

Dimier (L.). — Le modelé dans la peinture et la troisième dimension. 550-571

Dugas. — Psychologie du nominalisme..... 647-672

Dumesnil (G.). — Des études philosophiques et de la pédagogie générale..... 491-502

Dumont (Ch.). — De la ressemblance et de la contiguïté dans l'association des idées..... 285-307

Dunan (Ch.). — A propos de l'absence d'espace sonore..... 704-707

Frege (G.). — Le nombre entier..... 73-78

Hauriou (M.). — L'alternance des Moyen-Ages et des Renaissances et ses conséquences sociales..... 527-549

Havard (H.). — La religion et la science évolutionniste (Social evolution, par B. Kidd).. 600-622

Lacombe (P.). — La méthode en histoire. — Essai d'application à la littérature..... 417-434

Lagneau (J.). — Quelques notes sur Spinoza..... 375-416

Lapie (P.). — L'année sociologique 1894..... 308-330

Lechalas (G.). — Sur l'absence d'espace sonore..... 625-630

Mac Taggart. — Les fondements de la croyance, par Balfour..... 734-753

Noël (G.). — La logique de Hegel : La science de la notion..... 181-210

— — La logique dans le système..... 503-526

Pécaut (F.). — L'idée du phénomène, par Emile Boirac..... 240-251

Poincaré (H.). — L'Espace et la Géométrie..... 631-646

Rauh (F.). — L'éducation scientifique des professeurs de philosophie.. 233-238

— La licence et l'agrégation de philosophie..... 358-366

— Science, Morale, Religion..... 367-374

— Introduction à l'étude des théories de la mécanique, par H. Bouasse..... 480-493

Riquier (G.). — Des axiomes mathématiques..... 269-284

Ruyssen (Th.). — La morale dans la philosophie allemande contemporaine — MM. Hartmann, Wundt et Paulsen.....211-230 572-590

Sabatier (A.). — De l'orientation de la méthode en évolutionnisme.... 1-26

Spir (A.). — Esquisses de philosophie critique. — I. De la nature des choses..... 127-143

— — II. Le sens commun et la philosophie; — III. Du rôle de l'idéalisme en philosophie..... 433-446

— — IV. Du principe agissant de la nature..... 673-703

Thamin (R.). — L'éducation dans l'Université, par H. Marion..... 708-722

Weber (L.). — Remarques sur le problème de l'instinct..... 27-59

TABLE DES ARTICLES

ARTICLES ORIGINAUX

Alternance (L') des Moyen-Ages et des Renaissances et ses conséquences sociales), par M. Hauriou..... 527-549
Association (De la ressemblance et de la contiguïté dans l' — des idées), par Ch. Dumont..... 285-307
Axiomes (Des — mathématiques), par C. Riquier..... 269-284
Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste (troisième), par Criton.. 60-72
Dimension (Le modelé dans la peinture et la troisième), par L. Dimier. 550-571
Espace (L' — et la Géométrie), par H. Poincaré..... 631-646
Hegel (La logique de —) : La science de la notion, par G. Noël..... 184-210
— — **La logique dans le système**, par G. Noël... 503-526
Idéalisme (Du rôle de l' — en philosophie), par A. Spir..... 441-446
Instinct (Remarques sur le problème de l' —), par L. Weber..... 27-59
Méthode (De l'orientation de la — en Évolutionnisme), par A. Sabatier..... 1-26
— **(La — en histoire: essai d'application à la littérature)**, par P. Lacombe..... 417-434
Nature des choses (De la —), par A. Spir..... 127-148
Nominalisme (Psychologie du —), par Dugas..... 647-672
Principe (Du — agissant de la nature), par A. Spir..... 673-703
Secretan (La philosophie de Ch. —), par E. Boutroux..... 253-268
Sens commun (Le — et la philosophie), par A. Spir..... 435-441
Sociologie (La —, ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique), par M. Bernès..... 149-183

DISCUSSIONS

Espace (Sur l'absence d' — sonore), par Lechalas..... 623-630
Espace (A propos de l'absence d' — sonore), réponse à M. Lechalas, par Ch. Dunan..... 704-707
Nombre (Le — entier), par Frege..... 13-18

ÉTUDES CRITIQUES

Balfour (A. J.). — Les fondements de la croyance (Mac Taggart)..... 734-753
Boirac (Emile). — L'idée du phénomène (Pécaut)..... 346-351
Bouasse (H.). — Introduction à l'étude des théories de la mécanique (F. Rauh)..... 480-493
Dunan (Ch.). — Théorie psychologique de l'espace (V. Delbos)..... 723-733
Hartmann, Wundt, Paulsen. — La morale de MM. — (Ruyssen). 211-230 372-599
Ihering. — Geist des römischen Rechts, der Zweck im Recht, Vorgeschichte der Indo-Europaer, Entwickelungsgeschichte des römischen Rechts (Bouglé)..... 447-479
Kidd (B.). — Social Evolution (Havard)..... 600-622
Sociologique (Année). — Bernès, Les deux directions de la sociologie contemporaine; Bulletin de l'Office du travail; Depasse, Les transformations sociales; Lacombe, De l'histoire considérée comme science; Le Bon, Lois psychologiques de l'évolution des peuples; Novicow, Les gaspillages des sociétés modernes; Pioger, La vie sociale, la morale et le progrès; Revue philosophique; Revue internationale de sociologie; Tarde, La logique sociale (Lapie)..... 308-339
Spinozisme (De quelques livres nouveaux sur le —). Spinoza, par Léon Brunchvicg; Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, par V. Delbos (Andler)..... 79-111

ENSEIGNEMENT

Éducation (L' — dans l'Université), par M. Marion, compte rendu par R. Thamin..... 708-722
Éducation (L' — scientifique des professeurs de philosophie), par F. Rauh..... 233-238
Études (Des — philosophiques et de la Pédagogie générale), par G. Dumesnil..... 494-502
Licence (La — et l'agrégation de philosophie), par F. Rauh..... 352-366

QUESTIONS PRATIQUES

Impôt progressif sur les successions, par A. Darlu..... 115-126
Science, Morale, Religion : I. Après une visite au Vatican, de M. Brunetière, par A. Darlu..... 239-251
Science, Morale et Religion, par F. Rauh..... 367-374

SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

ALLIER (R.). — La philosophie d'Ernest Renan, 1 vol. in-12, Alcan. — Mai, 3, II.
ARRÉAT (LUCIEN). — Mémoire et imagination, 1 vol. in-12, Alcan. — Janvier, 1, I.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. — Victor Cousin ; sa vie, sa correspondance, 3 vol. in-8, Alcan, Hachette. — Juillet, 2, II.
BEAULAVON ET PARODI. — Berkeley ; œuvres choisies, 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 2, I.
BEAUNIS ET BINET. — L'année psychologique, 1re année, 1 vol. in-8, Alcan. — Mai, 1, I.
BÉRANGER (H.). — L'aristocratie intellectuelle, 1 vol. in-12, Colin. — Mai, 3, I.
BIERVLIET (VAN), Prof. à l'Université de Gand. — Éléments de psychologie humaine, 1 vol. in-8, Gand, Siffer, et Paris, Alcan. — Juillet, 5, I.
BOILLEY (P.). — Les trois socialismes. — Septembre, 4, I.
BOURDEAU (J.). — La Rochefoucauld, 1 vol. in-12, Hachette. — Septembre, 3, II.
BOUTROUX (ÉMILE). — De la contingence des lois de la nature, 2e édition, 1 vol. in-12, Alcan. — Novembre, 1, I.
COIGNET (Mme). — Considérant, sa vie, son œuvre, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 2, II.
COLLIGNON (A.). — Diderot, sa vie, ses œuvres, sa correspondance ; 1 vol. in-12, Alcan. — Juillet, 1, II.
DUNAN (CH.). — Théorie psychologique de l'espace, 1 vol. in-8, Alcan. — Mars, 1, I.
DURAND DE GROS. — Suggestions hypnotiques criminelles, 1 broch. in-16, Alcan. — Novembre, 3, I.
DURKHEIM. — Les règles de la méthode sociologique, 1 vol. in-12, Alcan. — Janvier, 1, I.
FOUILLÉE (A.). — Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 1, I.
FOUILLÉE (A.). — Pages choisies des grands écrivains, J.-M. Guyau, 1 vol. in-18, Colin. — Septembre, 3, II.
GARDAIR (J.). — La philosophie de saint Thomas. La connaissance, 1 vol. in-12, Lethielleux. — Juillet, 2, I.
GAROFALO. — La superstition socialiste, traduction Dietrich, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 4, II.
GREEF (DE). — La transformation sociale, 1 vol. in-8, Alcan. — Mars, 2, I.
HAUSSONVILLE (COMTE D'). — Lacordaire, 1 vol. in-18, Hachette. — Juillet, 2, II.
IZOULET. — La cité moderne, 2e édition, augmentée d'une préface : le suicide de la démocratie, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 1, II.
LANGE, traduit par DUMAS. — Les émotions, 1 vol. in-12, Alcan. — Mai, 3, II.
LAVELEYE. — Essais et études, 2e série, 1875-1882, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 4, I.
LE BON. — Psychologie des foules, 1 vol. in-12, Alcan. — Novembre, 1, II.
LECHALAS. — Étude sur l'espace et le temps, 1 vol. in-12, Alcan. — Novembre, 1, I.
LEFÈVRE (G.). — Obligation morale et Idéalisme, 1 vol. in-16, Alcan. — Septembre, 2, I.
LE MOYNE (P.). — L'idée de Dieu, sa transformation, ses conséquences morales et sociales, 1 vol. in-12, Castaigne, Bruxelles. — Septembre, 4, I.
LOBATCHEVSKI. — Recherches géométriques sur la théorie des parallèles. Harmann, Paris. — Novembre, 2, I.

MAUXION (M.). — La métaphysique de Herbart et la critique de Kant; 1 vol. in-8, Hachette — Septembre, 2, I.

MELEGARI. — Lettres intimes de J. Mazzini, 1 vol. in-12, Perrin. — Juillet, 2, II

MOLINARI (G. DE). — Science et religion, 1 vol. in-12, Guillaumin. — Mai, 2, II.

NAVILLE. — L'ordre de la nature matérielle et son explication scientifique, 1 broch. Genève, Georg. — Novembre, 2, II.

PAILLETTE (CLÉMENT DE). — La politique de J. de Maistre d'après ses premiers écrits, 1 vol. in-8, Picard. — Novembre, 2, I.

PILLON (F.). — L'année philosophique (1e année), 1 vol. in-8, Alcan. — Mai, 1, I.

PILO (M., traduit par Dietrich). — La psychologie du Beau et de l'Art, 1 vol. in-12, Alcan. — Mai, 2, II.

PINLOCHE (A.). — Herbart: principales œuvres pédagogiques, 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 2, I.

PRINS (A.), inspecteur général au Ministère de la Justice, prof. à l'Université de Bruxelles. — L'organisation de la liberté et le Devoir social, 1 vol. in-8, Bruxelles, Falk, et Paris, Alcan. — Juillet, 5, I.

PROAL (L.). — La criminalité politique, 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 1, II.

RAYOT (E.). — Leçons de Psychologie avec des applications à l'éducation, 1 vol. in-12, P. Delaplane. — Juillet, 2, I.

SABATIER (A.). — Essai sur l'immortalité au point de vue du matérialisme évolutioniste, 1 vol. in-12, Paris, Fischbacher. — Juillet, 1, I.

SÉAILLES (G.). — E. Renan. Essai de biographie psychologique, 1 vol. in-16, Perrin et Cie. — Mars, 1, I.

SPULLER (E.). — Royer-Collard, 1 vol. in-12, Hachette. — Septembre, 3, II.

STAPFER (P.). — Montaigne, 1 vol. in-8, Hachette. — Janvier, 1, II.

TARDE. — La logique sociale, 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 1, I.

— Les lois de l'Imitation, 2e édition, revue et augmentée, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 1, I.

THAMIN (F.). — Éducation et Positivisme, 2e édition, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 1, I.

— Saint Ambroise et la Morale chrétienne au IVe siècle, 1 vol. in-8. Annales de l'Université de Lyon. Masson. — Septembre, 2, II.

THOMAS (F.). — La suggestion. Son rôle dans l'éducation, 1 vol. in-12, Alcan. — Mars, 2, I.

TISSEUR (C.). — Au hasard de la Pensée, 1 vol. in-12, Lyon. — Septembre, 4, I.

Livres étrangers nouveaux.

ALFONSO. — Principes de logique réelle, 1 vol. in-12, Paravia, Rome. — Janvier, 4, I.

BAIN (A.) ET WHITTAKER. — Philosophical Remains of George Croom Robertson, 1 vol. in-8, William and Norgate, Londres. — Janvier, 3, II.

BALDWIN (J. M.). — Mental Development in the child and the race, 1 vol. in-8, New York, Macmillan. — Novembre, 4, I.

DEUSSEN (P.). — Allgemeine Geschichte der Philosophie und besonderer Berucksichtigung der Religionen, 1 vol. in-8, Brockhaus, Leipzig. — Juillet, 5, II.

DEWEY (J.). — The Study of Ethics, 1 vol. in-8, Ann Arbor Michigan Register Publishing Company. — Mars, 5, I.

DOUGLAS. — John Stuart Mill, 1 vol. in-12, Blackwood and Sons, Edimbourg et Londres. — Mai, 5, I.

EUCKEN (R). — Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1 vol. in-8, Leipzig, Veit et Cie. — Novembre, 3, I.

GERBER. — Das Ich als grundlage unseren Weltsauchauung, 1 vol. in-8, Gœrtner, Berlin. — Mars, 3, I.

HARTMANN (E. VON). — Die socialen Kernfragen, 1 vol. in-8, Friedrich, Leipzig. — Mars, 2, II.

HIROYUKI (KATO), recteur de l'Université de Tokyo. — Der Kampf ums Recht der Starkeren und seine Entwickelung, 1 vol. in-8, Berlin. — Janvier, 2, II.

HUXLEY (H.). — Evolution and Ethics and other Essays, 1 vol. in-12, Londres, Macmillan. — Janvier, 3, II.

JONES. — A Critical Account of the Philosophy of Lotze, 1 vol. in-12, Maclehose, Glascow. — Mai, 4, II.

JOWET AND CAMPBELL. — Plato's Republic edited with notes and essays, 3 vol. in-8, Clarendon Press, Oxford. — Janvier, 4, I.

KAUFMANN (M.). — Immanente Philosophie : Analyse der Metaphysik, 1 vol. in-8, Engelmann, Leipzig. — Mars, 4, II.

KIDD (B.). — Social Evolution, 1 vol. in-8, Macmillan, Londres. — Janvier, 3, I.

LIMBACH (Dr A.). — Untersuchungen über die verschiedenen Moral-Systeme, 1 vol. in-8, Fulda. — Mai, 4, I.

LOUIS (G.). — Thomas Morus und seine Utopia, Gœrtner, Berlin. — Novembre, 3, II.

MORANDO (J.). — Le scepticisme et Gaetano Negri, Cogliati, Milan. — Janvier, 4, II.

PFLEIDERER. — Geschichte der Religions philosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3e édition augmentée, 1 vol. in-8, G. Reimer, Berlin. — Mars, 4, I.
STERN (Dr William). — Die Analogien im volkstumlichen Denken, 1 vol. in-12, Salinger, Berlin. — Mai, 4, I.
— Die Wahrnemung von Bewegungen verm. der Augen, 1 vol. in-8, Hambourg et Leipzig. — Mai, 4, II.
VEITCH (J.). — Dualism and Monism and other essays, 1 vol. in-8, Blackwood, Edimbourg. — Septembre, 5, II.
WATSON. — Comte, Stuart Mill and Spencer, an Outline of philosophy, 1 vol. in-12, Maclehose, Glascow. — Mai, 5, II.
— Hedonistic theories from Aristippus to Spencer, 1 vol. in-8, Maclehose, Glascow. — Novembre, 4, I.
WINDELBAND. — Geschichte und Naturwissenschaft, 1 vol. in-8, Heitz, Strasbourg. — Mars, 3, II.
ZIEGLER. — Die Naturwissenschaft und die Social Demokratie, 1 vol. in-8, Enke, Stuttgart.
ZÖLLER. — Die Entwickelung des Menschen, 1 vol. in-8, Gartner, Berlin. — Novembre, 3, II.

Revues françaises.

Cours et Conférences (Revue des). — (Réédition du cours de M. Boutroux sur l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine.) — Juillet, 5, II.
Deux Mondes (Revue des). — (Esthétique des batailles (Sizeranne); la crise de la métaphysique en Allemagne (Lévy Bruhl); Auguste Comte (Faguet). Les théories de la chaleur (Duhem); la Moralité de la doctrine évolutive (Brunetière). — Septembre, 6, I.
Néo-Scolastique (Revue). — (Critique générale.) — Juillet, 6, I.
Paris (Revue de). — (Le symbolisme des couleurs (P. Souriau); le rôle du nombre dans les Sciences (J. Tannery). — Septembre, 6, I.
Philosophique (Revue). — Articles de MM. Delbœuf, Taine, Milhaud, Le Dantec, P. Janet, Dugas, Dauriac, Egger, Bourdon, Durkheim, Tarde, Beruès, Belot, Fouillée, Schinz, Cresson. — Novembre, 4, II.
Rivista di Filosofia. — (Critique générale) 6, I.
Thomiste (Revue). — (Critique.) — Juillet, 6, I.
Union pour l'Action morale. — (Le Devoir d'aînesse.) — Mars, 5, I.

Revues étrangères (analyse critique).

Archiv. für Geschichte der Philosophie, VII Bd, 4 Hft. — Janvier, 6, II.
Mind. — Avril 94, janvier 95. — Mars, 7, I.
Philosophische Monatshefte, XXX Bd. — Janvier, 5, II.
Philosophical Review, année 1894. — Janvier, 7, I.
Philosophische Vorträge herausgegenben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin (Dorig, Lasson, Ulrich, Runz). — Mai, 7, I.
Psychological Review, années 1894 et 1895 (Janvier et Mars). — Juillet, 6, I.
Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1894. — Mars, 5, II.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd 105, Hft 2 et 106, Hft 1 et 2. — Septembre, 7, I.

Comptes rendus des soutenances de Thèses de Doctorat.

IZOULET. — I. *De J.-J. Russeo; utrum misopolis fuit an philopolis;* — II. *La cité moderne et la Métaphysique de la Sociologie.* — Mars, 8, II.
LEFÈVRE. — I. *De Anselmo Laudunensi Scholastico;* — II. *Obligation morale et Idéalisme.* — Juillet, 7, II.
MAUXION. — I. *De Voluptate esthetica generalia quædam proponuntur;* — II. *La Métaphysique de Herbart et la Critique de Kant.* — Mars, 10, II.
THAMIN. — I. *De puerorum indole quædam notantur;* — II. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle.* — Juillet, 9, I.

Renseignements divers.

Académie des Sciences morales et politiques : A propos du concours sur la personnalité. — Septembre, 7, II.
Agrégation de philosophie. — Novembre, 8, II.
Institut international de sociologie. — Septembre, 8, II.
Société géologique de France : A propos d'une pétition au ministre de l'Instruction publique. — Mai, 8, II.

Nécrologie.

L. Ferri. — Mai, 10, I.
Ch. Schmidt. — Mai, 9, I.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE NOVEMBRE 1895)

LIVRES NOUVEAUX

De la contingence des lois de la nature, par E. Boutroux, professeur à la Faculté des lettres de Paris, 2e édition, 1 vol. in-12, de 170 pages, Paris, Alcan, 1895. — Nous nous bornons pour aujourd'hui à signaler, comme un heureux événement pour le public philosophique, la seconde édition d'une thèse, devenue depuis vingt années classique. Il ne sera pas sans intérêt de comparer avec l'ouvrage de M. Boutroux paru cette année même, sur *l'idée de loi naturelle*, où une méthode plus positive est suivie, cette critique pénétrante des notions de la métaphysique abstraite, instituée par un métaphysicien.

Étude sur l'espace et le temps, par G. Lechalas, ingénieur en chef des Ponts et Chaussées, 1 vol. in-12, de 201 pages, Paris, Alcan, 1896. — M. Lechalas est, en matière de philosophie, un autodidacte : c'est ce qui est cause en même temps des imperfections et de la réelle valeur de son livre. Le raisonnement de M. Lechalas est souvent elliptique, et par suite difficile à suivre. Mais, dans ce livre qui renferme moins sur la nature de l'espace et du temps des conclusions dogmatiques qu'une série de suggestions, quel service inappréciable rend M. Lechalas à la science et à la métaphysique! A la science, en démontrant qu'elle soulève une série de problèmes philosophiques, ceux mêmes qui étaient agités par des penseurs comme Descartes, Leibnitz et Kant; en affirmant, contre les allégations de la science positiviste, la solidarité de la science contemporaine avec la science passée; et par suite à la métaphysique, trop souvent conçue dans ce siècle comme « philosophie séparée » et qui recommence seulement, grâce à l'effort combiné des savants et des philosophes, à reprendre contact avec les sciences, avec le contenu positif de la pensée : que l'on voie comment M. Lechalas renouvelle le principe platonicien et cartésien de la simplicité des lois de la nature contre la théorie du formalisme mathématique, — le problème du réalisme en l'appelant problème des mondes semblables, — et le problème de la causalité en discutant le problème de la réversibilité du monde matériel. — Le livre est divisé en six chapitres : *L'espace géométrique* (discussion de la géométrie générale), — *le temps et l'espace en mécanique* (cinématique; dynamique), — *la géométrie de notre univers, le problème des mondes semblables et de la réversibilité de l'univers*; — *critique de l'infini et du continu* (arguments de Zénon d'Élée); — *la nature du temps* (le temps comme forme subjective de la relation de causalité occasionnelle).

Psychologie des Foules, par G. Le Bon, 1 vol. in-12, Alcan, 1895. — L'ère des foules a commencé. Tous les gouvernements leur appartiennent ou vont leur appartenir. Inconsciente, impulsive, variable, irritable, crédule, simpliste, intolérante, plus immorale, parfois aussi plus morale que les individus qui la composent, mais dans tous les cas moins intelligente, telle est la foule. Elle ne raisonne pas, ou peu, ses croyances et ses opinions dépendent de facteurs lointains, race, tradition, ou de facteurs immédiats, images, mots, formules, gestes de meneurs. Quelles que soient d'ailleurs la nature et la composition des foules, qu'il s'agisse de jurés, d'électeurs et de députés, elles présenteront toutes les mêmes caractères. Mettez cent hommes intelligents en foule; ils ne vaudront ni plus ni moins que cent imbéciles. — Tel est le nouveau livre de M. Le Bon, où la science sociale prend un tour ironique, et qui s'achève dans un pessimisme tranquille.

Recherches géométriques sur la théorie des parallèles, de LOBATCHEVSKI, suivies d'un extrait de la correspondance entre GAUSS et SCHUMACHER; et HELMHOLTZ, *Sur les faits qui servent de base à la géométrie*; — RIEMANN, *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie* (Paris, Hermann, 1895). — Nous croyons devoir signaler à nos lecteurs la réimpression des mémoires fondamentaux de la géométrie non-euclidienne, traduits par J. HOUEL en 1866-67. Le premier en date est celui de LOBATCHEVSKI, qui parut en allemand, à Berlin, en 1840 : l'auteur y expose la « géométrie imaginaire » dont il avait déjà donné un aperçu dans un article publié en français dans le *Journal de Crelle* (1837); il reconstruit la géométrie élémentaire par la méthode synthétique, à la manière des anciens, en supposant que le postulatum d'Euclide n'est pas vrai. — RIEMANN, dans sa thèse d'habilitation, lue le 10 juin 1854 à la Faculté philosophique de Gœttingue, mais publiée seulement après sa mort, en 1867, procède par des considérations toutes différentes, d'une portée et d'une généralité bien plus grandes; il conçoit l'espace euclidien comme une espèce de multiplicité, et cherche la définition analytique de cette multiplicité particulière. Il part de l'expression différentielle de la distance de deux points infiniment voisins, laquelle détermine les lignes géodésiques (de plus courte distance) qui rayonnent autour d'un point quelconque de l'espace et par suite la courbure de l'espace en ce point; et il montre que cette courbure doit être nulle en chaque point pour que la grandeur des lignes et des corps soit indépendante de leur position. La thèse de RIEMANN paraît s'inspirer des leçons de GAUSS, qui avait conçu l'idée de la géométrie non-euclidienne bien avant LOBATCHEVSKI, et qui donna son approbation entière aux travaux du savant russe, ainsi qu'il appert de la *Correspondance de Gauss avec Schumacher*. — Enfin HELMHOLTZ, au moment de la publication du mémoire de RIEMANN, était arrivé à des conclusions analogues en se demandant à quelles conditions les corps solides peuvent se déplacer sans déformation, et en cherchant à définir l'espace par ces conditions mécaniques. En résumé, ces deux brochures montrent le problème de la nature de l'espace étudié par trois grands esprits à trois points de vue divers : RIEMANN l'a traité en analyste; LOBATCHEVSKI en géomètre, et HELMHOLTZ en physicien.

La Politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits, mémoire contenant plusieurs lettres et fragments inédits, par M. CLÉMENT DE PAILLETTE, attaché à la bibliothèque de l'Université, 1 vol. in-8 de 59 pages. Paris, Picard, 1892. — C'est une chose convenue : Joseph de Maistre, pendant près de cinquante ans injustement méprisé, a été réhabilité, et a mérité sa réhabilitation. Encore faut-il mettre les choses au point. Que Joseph de Maistre, comme le prouvent une fois encore les deux mémoires inédits, cités par M. de Paillette, sur *les Parlements*, et *De la vénalité des charges dans une monarchie*, comme le prouve surtout la belle page extraite par M. de Paillette des *Lettres d'un royaliste savoisien*, ait eu un sentiment vif et profond du caractère empirique, positif de la politique, cela est accordé; mais comment il part de là pour ériger, sur le culte du fait, une sorte de théocratie, ou de théologie politique, c'est ce qui est moins clair, moins scientifique aussi, et ce qu'il ne faut pas dissimuler non plus, si l'on ne veut ignorer en même temps que la bizarrerie, l'originalité de génie de J. de Maistre : J. de Maistre n'est pas un Bossuet, soit; mais il n'est pas non plus un Montesquieu. Le commentateur même de M. de Paillette en fournit la preuve. Joseph de Maistre a-t-il accepté le miracle, parce que « le miracle est prouvé par l'histoire : tant pis pour sa science » a priori, comme cela est dit p. 33. Alors il ne faut pas écrire (p. 49) que « la situation » de J. de Maistre a été « celle de tous les philosophes croyants qui, lorsqu'ils se mettent à raisonner, partent de leur foi comme d'une hypothèse et savent d'avance qu'ils la retrouveront au bout comme conclusion »; car que devient alors le culte du fait pris et la conception expérimentale de la politique? — Signalons encore une note inédite sur trois discours de Saint-Martin, et sur la franc-maçonnerie, et plusieurs extraits de la correspondance inédite de J. de Maistre avec le marquis et la marquise de Barol.

L'ordre de la nature matérielle et son explication scientifique, *leçon universitaire*, par A. NAVILLE, 1 brochure de 23 pages, Genève, Georg et Cie, 1895. — M. Naville développe une thèse analogue à celle soutenue par M. Lachelier. Les lois de la nature sont des propositions hypothétiques; ou, selon l'expression de M. Naville, « une loi est la virtualité d'un rapport conditionnel et nécessaire »; la loi ne contient pas la raison de la réalisation de ses conditions. « Pour la science phénoménale les deux idées de disposition et de loi sont distinctes, irréductibles et toutes deux indis-

pensables. Les classifications qui n'assignent à la science qu'un seul objet des lois sont incomplètes. Elle en a un autre non moins important : la structure ou l'ordonnance des choses et son épanouissement.

Suggestions hypnotiques criminelles, par J.-P. Durand (de Gros), 1 brochure de 16 pages. Paris, Alcan, 1895. — M. Durand, sous forme d'une lettre adressée au Dr Liébeault, défend les théories de l'école de Nancy et l'hypnotisme en général contre les attaques de M. Delbœuf. Il a toute autorité pour se poser en défenseur de cette branche de la psychophysiologie, puisque, encore une fois, dès 1853 (*Electro-dynamisme vital*), il affirmait le pouvoir *ultimité* de l'hypnotiseur, et apercevait les vraies conclusions philosophiques à tirer des phénomènes d'hypnotisme.

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, *neue Grundlegung einer Weltanschauung*, von R. Eucken, professor in Jena, 1 vol. gr. in-8, de VIII-400 pages, Leipzig, Veit et Cie, 1896. — Le nouveau livre de M. Eucken peut être défini un ouvrage de haute vulgarisation philosophique : trop technique pour s'adresser au grand public, il ne prétend pas cependant à l'originalité philosophique proprement dite; ce n'est ici qu'un plaidoyer très éloquent, très enthousiaste, en faveur de l'idéalisme. La doctrine ennemie est, pour M. Eucken, le « naturalisme », et il est aisé de voir (pp. 4, 376, 70 et *passim*) qu'à ce mot s'associe surtout l'idée de la philosophie réaliste de Nietzsche, et M. Eucken oppose au naturalisme un idéalisme pratique, analogue au système de Fichte, à ce que Hegel appelle la philosophie de « la conscience laborieuse » et de « la conscience malheureuse ». *A.* En face de la nature, de l'existence, du donné, il faut poser comme indépendante ou autonome la vie de l'esprit, l'esprit étant entendu : 1° comme activité spontanée, comme mobilité; 2° comme substance. — *B.* Pour que l'affirmation d'une vie spirituelle prenne un contenu concret, il faut que l'esprit de nouveau s'applique à l'être, afin de se l'assimiler, de le transformer par le *travail* : théorie et apologie morale du travail. — *C.* Une pareille philosophie ne prétend ni supprimer, comme l'optimisme, ni accepter, comme le pessimisme, les contradictions de la vie humaine, mais simplement *travailler* à les résoudre. Aussi bien les parties les plus vivantes du livre de M. Eucken sont celles où, insistant sur ces contradictions de notre vie pratique, il témoigne d'une grande expérience et d'une vive intelligence des choses morales; à travers son ouvrage on entend le retentissement, dans une âme forte et convaincue, d'une philosophie qui, malheureusement, a peut-être déjà succombé à la critique. Sans doute la philosophie se recommence toujours, mais aussi elle se renouvelle toujours; et l'on peut se demander si une nouvelle métaphysique ne peut se constituer, mieux en harmonie avec les besoins du temps présent, qui pourrait définir l'idéal, le réel et leur rapport, tout en abandonnant les notions « protestantes » de la subjectivité et du moi pur, de l'*Innerlichkeit* et du *Fürsichsein*.

Die Entwickelung des Menschen und der Menschheit, von Egon Zöller, publication de la *Philosophische Gesellschaft*, 3e série, 4e fascicule, 1 vol. in-8 de 116 pages; Berlin, Gaertner, 1895. — Petit traité destiné à vulgariser une conception théologique de l'univers, où se rencontrent de nombreuses réminiscences hégéliennes. Premier chapitre : *Vie et activité de l'homme*; problème posé par la double nature de l'homme, à la fois sensible et rationnelle. — Second chapitre : *Le monde supra-sensible et notre relation à ce monde*; solution panthéistique et monadologique du problème. — Troisième chapitre : *Le développement de l'homme*, c'est-à-dire de l'homme individuel (enfance, jeunesse, virilité). — Quatrième chapitre : *Le développement de l'humanité* : l'univers est un organisme, qui a son histoire, comme l'organisme individuel. Il y a, nous dit M. Zöller, trois périodes dans l'histoire : orientale, classique, chrétienne. Vient en conclusion une théorie de l'éternité et de la félicité éternelle. Ce qui manque à ce traité, écrit généralement dans une langue claire, c'est l'*originalité*. Signalons, dans un appendice, un court résumé de l'histoire de la métaphysique suédoise en ce siècle, qui a eu beaucoup d'influence sur les idées de M. Zöller, et à laquelle il attache du prix : Thorild (1759-1808), Hoijer (1767-1812), Grubbe (1786-1853), Geijers (1783-1867), Boström (1797-1866).

Thomas Morus und seine Utopia, par Gustav Louis. *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Elften Städtischen Realschule zu Berlin*. Ostern, 1895, 2 brochures de 30 pages, Berlin, Gaertner. — La brochure de M. Louis est loin d'être dépourvue d'intérêt. Sous une forme toujours très claire, M. Louis se demande en quel sens on doit considérer Morus comme un des premiers apôtres de la tolérance religieuse, et établit, par l'examen de la vie de Morus, que Morus demeura toujours un catholique zélé, « ascétique », par quelques considérations sur l'état des

esprits en 1500, qu'un ascétisme philosophique, intellectualiste, pénétré d'hellénisme, était alors en vogue chez les philosophes catholiques et humanistes d'Italie, notamment chez Pic de la Mirandole, — enfin, par l'analyse de l'*Utopie*, que le trait caractéristique de cet ouvrage n'est pas une théorie protestante de la tolérance (aussi bien la doctrine de la tolérance n'est qu'un trait particulier de l'*Utopie* de Morus), mais un rationalisme philosophique, qui développe de simples hypothèses sociales, sans illusions sur la possibilité de leur réalisation : l'*Utopie* n'est pas un idéal de combat, mais un idéal de paix, une pastorale philosophique.

Mental Development in the child and the race, *Methods and Processes*, by James Mark Baldwin, M. A., Ph. D., Stuart Professor of psychology in Princeton University, 1 vol. in-8, de xvi-296 pages, New-York, Macmillan et Cie, 1895. — M. Baldwin dédie cet ouvrage *filiolis suis;* et c'est une dédicace bien méritée, car les « petits enfants » de M. Baldwin sont la matière des observations et des théories psychologiques de M. Baldwin. La méthode suivie est la méthode *dynamogénique*, c'est-à-dire l'étude des phénomènes de conscience de l'enfant par l'observation (rendue scientifique par l'application de la mesure et de la statistique) des réactions musculaires contre les sensations du dehors. Le résultat, c'est une théorie très complète et, sur plus d'un point, originale, du développement de l'activité et de l'intelligence; — de l'*habitude*, phénomène fondamental, antérieur à la première explication extérieure, par rapport auquel les phénomènes de l'*accommodation*, de l'*imitation*, de la *volition* sont des phénomènes dérivés; — et de la connaissance, selon ses phases successives, « affective », — « de relation à des objets », ou « projective », — « de relation à des sujets », ou « éjective ». Il est difficile de résumer en peu de lignes un livre aussi riche, touffu, qui va aussi loin dans le détail des choses, qui fait songer, par le caractère à la fois expérimental et philosophique qu'il présente, à l'*Automatisme psychologique* de M. Pierre Janet; M. Baldwin applique des méthodes d'observation psychologique au vieux problème de la philosophie grecque, problème dont il sent toute la gravité : Comment est-il possible d'apprendre?

Hedonistic theories from Aristippus to Spencer, by J. Watson, LL. D, professor of moral philosophy in the university of Queen's College, Kingston, Canada; 1 vol. in-8, de xiii-248 pages; Glasgow, Maclehose, 1895. — Un manuel populaire d'histoire de la philosophie n'est pas nécessairement aussi superficiel que l'est le volume de M. Watson. « J'ai décidé de considérer l'hédonisme dans son développement historique, nous dit M. Watson, plutôt que d'en discuter le fondement abstrait, parce qu'en règle générale la forme la plus primitive de l'hédonisme (? M. Watson veut dire sans doute : de toute doctrine philosophique) est aussi la plus simple, et parce que rien ne nous met autant à même de saisir une vérité que de l'envisager aux points de vue les plus divers. » Malheureusement les connaissances de M. Watson sont, en matière d'histoire générale et d'histoire de la philosophie, singulièrement superficielles : est-il permis de dire que la Grèce tombe en décadence après les guerres médiques? et sur quelle autorité se fonde M. Watson pour avancer que « les vues des sophistes n'étaient pas mises sous une forme bien définie? » La plus grande imprécision règne dans les chapitres relatifs aux sophistes, à Aristippe, à Epicure; un peu plus d'exactitude se rencontre dans ceux où il est traité de Hobbes, de Locke, de Hume, de Bentham, de Mill et de Spencer. Mais toujours le style est lâche, l'argumentation froide et banale : M. Watson appartient à l'école philosophique dite en Angleterre « hégélienne? » On se demande, après avoir lu son livre, quelle différence il faut établir entre l'hégélianisme et ce que nous appelons, nous, l'éclectisme cousinien.

REVUES

Revue philosophique. — En signalant les principaux articles qui ont paru dans la *Revue philosophique* depuis le commencement de l'année, nous n'avons la prétention d'en faire ni une analyse, qui serait superflue pour nos lecteurs, ni une critique, qui serait condamnée à être trop sommaire; le seul groupement de ces travaux fournira peut-être une indication intéressante sur l'orientation actuelle des esprits.

L'un des plus illustres parmi les vétérans de la philosophie, M. Delbœuf, termine ses très intéressantes études sur les fondements de la géométrie, et sa conclusion est que la géométrie doit son caractère scientifique non pas à ce qu'elle détermine les propriétés de la réalité, mais tout au contraire à ce qu'elle forme un cas particulier de la logique générale et qu'elle a su au besoin transformer pour les adapter aux exigences de la logique, les caractères de l'espace réel. De ces conditions idéales de la science est-il permis de descendre à la réalité

elle-même et de tenter une détermination de la formule suprême qui régit l'univers? c'est là le rêve du métaphysicien; les notes posthumes que publie la *Revue philosophique* attestent que M. Taine, qui a tout fait cependant pour combattre le crédit de la métaphysique, a poursuivi ce rêve jusqu'à son dernier jour. Fidèle aux conceptions des mathématiciens du commencement du siècle, M. Taine transforme les généralisations dernières de la physique ou les procédés auxiliaires des mathématiques en principes d'explication qu'il essaie de justifier *a priori*. Ces conceptions trouveront-elles quelque crédit auprès des générations nouvelles? il est permis d'en douter si l'on s'en réfère aux récents articles de M. Milhaud. Tandis que la critique de Kant a pour effet d'établir la subjectivité des concepts que M. Taine prend pour les éléments derniers des choses, M. Milhaud essaie de convaincre Kant de n'avoir pas été suffisamment critique; il n'a pas été un savant véritable, parce qu'il a eu trop d'imagination, et trop de confiance aussi dans des déductions purement abstraites, et peut-être M. Milhaud abuse-t-il ici contre Kant, comme d'autres ont abusé contre Descartes, de cette tendance familière aux mathématiciens de regarder comme absolument sans valeur ce qui n'est pas rigoureusement exact, et M. Milhaud s'amuse d'autre part à faire faire par Descartes lui-même au nom de la métagéométrie une critique du kantisme aussi vive que la critique kantienne du cartésianisme.

L'article de biologie générale que publie M. Le Dantec intéressera vivement les philosophes, parce que M. le Dantec essaie de purger la description des phénomènes élémentaires de la vie des concepts que certains savants ont empruntés à la physiologie, et quelquefois à la psychologie, des animaux supérieurs et qui avaient fini par en fausser l'étude; à l'aide des travaux de Verworn et de Metschnikoff et de ses expériences propres, il définit d'une façon précise les deux ordres de phénomènes intraplasmatiques qui composent la vie des êtres unicellulaires, l'*addition*, phénomène purement mécanique, et l'*assimilation*, phénomène proprement vital qui est lié à la présence du noyau. M. Soury a essayé de résumer en deux articles sur la *vision mentale* des travaux extrêmement confus encore et où le raisonnement, si ce n'est le parti pris, se mêle d'une façon singulière aux expériences les plus minutieuses; de ces articles il ressort et que les nouveaux procédés de technique ouvrent à la patience des physiologistes des horizons inattendus et que les savants sont fort embarrassés pour tirer de leurs descriptions anatomiques des conclusions relatives aux fonctions de l'esprit; ces conclusions sont nécessairement des hypothèses, d'ailleurs contradictoires entre elles, et ce serait se donner le change par insuffisance de critique que de les transformer en vérités scientifiques.

M. Pierre Janet est un psychologue en même temps qu'un savant, et dans l'étude très informée et très claire qu'il a consacrée à l'œuvre philosophique de Charcot, il a démêlé avec beaucoup de finesse le trait caractéristique de son esprit. Charcot est avant tout un professeur, et par là s'explique la forme que devaient prendre ses recherches scientifiques; elles tendaient à la détermination d'un type autour duquel il était aisé de faire reposer une leçon magistrale. De même c'est en psychologue avisé que M. Dugas étudie Comte, aussi bien l'amoureux de Mme de Vaux que le rénovateur de la philosophie scientifique; sa critique impartiale n'exclut pas l'admiration pour le système de régénération que Comte a proposé à l'humanité; il se trouve ainsi avoir fait, sans la chercher, la meilleure réponse aux conclusions pénétrantes, mais assurément excessives, que nous signalions récemment dans des articles de M. Faguet. M. Dauriac poursuit ses études fort intéressantes et d'une forme toujours spirituelle sur la psychologie du musicien, qui annoncent un des ouvrages les plus remarquables sur cette matière délicate entre toutes. Enfin la psychologie de détail que l'effort commun des travailleurs édifie peu à peu s'enrichit d'enquêtes où se reconnaît la subtilité de M. Dugas (recherches expérimentales sur différents types d'images), la sagacité de M. Egger (la durée apparente des rêves), l'ingéniosité de M. Binet, et l'imagination de M. Féré (la physiologie dans la métaphore), la patience de M. Bourdon (reconnaissance, discrimination et association), jusqu'ici assez mal récompensée si on regarde à l'intérêt des conclusions.

Jusqu'à Comte on avait fait de la sociologie sans le dire; depuis qu'on l'a dit, on n'est plus sûr d'en faire; car l'existence même de la sociologie est un problème. M. Durkheim a nettement posé l'année dernière la question de méthode: à cause de leur netteté même et aussi de leur caractère original et parfois exclusif, ces conclusions ont servi de base à d'excellentes discussions où M. Tarde et M. Bernès ont défendu une conception plus psychologique des phénomènes sociaux. En tout cas rien de plus propre que cette incertitude des savants à montrer que la

science n'existe pas indépendamment de l'esprit qui la fait et que toute science a besoin d'une détermination critique; rien de plus propre à justifier l'existence de cette philosophie critique dont M. Durkheim paraît disposé à contester la légitimité. D'ailleurs la solution de la question de méthode est peut-être bien celle qu'indique M. Belot à la fin d'une étude très solide et très rigoureuse : *Science et Pratique* : renoncer à poser cette question dans sa généralité; serrer de près les réalités sociales; les diviser en groupes définis et voir ces groupes à l'œuvre pour en comprendre l'efficacité pratique et en orienter l'effort; réconcilier en un mot la science et la pratique dans une sorte d'industrialisme social.

En fin de compte la sociologie se ramène à la morale, et la morale ne peut être complètement isolée de la science. C'est cette dernière thèse que M. Fouillée développe dans un article sur l'*Abus de l'inconnaissable en morale*, où se trouve, avec la verve et la force de sa dialectique séduisante, l'intérêt passionné qu'il prend aux efforts des jeunes penseurs. Dans une analyse où l'on pourrait regretter quelque confusion ou quelque obscurité, M. Schinz aboutit à une conclusion analogue; il n'y a rien dans le sentiment qui ne soit dans l'intelligence, et s'il y a une morale, elle est fondée sur les idées claires auxquelles M. Schinz lie assez arbitrairement le déterminisme. Quelle sera cette morale fondée sur les idées claires? c'est ce que M. Cresson essaie de faire entrevoir dans une étude intitulée : *Une morale matérielle est-elle impossible?* Ce n'est à vrai dire qu'une première esquisse, puisque l'auteur a pour but principal de critiquer le formalisme kantien; mais cette esquisse est fort intéressante et fort importante, puisqu'il s'agit d'établir qu'une morale purement intellectuelle aboutit à des conclusions toutes voisines de celles que Schopenhauer avait tirées d'une métaphysique de la volonté. Cette démonstration, M. Cresson ne l'a pas faite encore; il en a simplement énoncé les principaux points, et il a ainsi donné au public philosophique la promesse d'un système original de morale.

Rivista italiana di Filosofia, n^os^ de juillet 1894 à juillet 1895. — Sans renoncer aux exposés historiques, dont nous avions signalé autrefois l'abus, et qui sont encore fort nombreux (citons, parmi beaucoup d'autres : *Ludovic Michelet et l'hégélianisme* (n° de juill. 1894); *Rodolphe Seydel et sa Philosophie de la Religion* (n^os^ de mars et mai 1895); *La Théorie de l'instruction chez Herbart* (mars 1895); *Fechner et sa construction psychophysique* (juill. 1895), — la *Rivista* nous a offert cette année quelques articles de discussion sérieuse, ou de spéculation personnelle.

Du premier genre est l'excellente étude de M. de Sarlo : *L'Ancienne et la nouvelle Phrénologie* (n° de juill. 1894). Pour l'auteur, la physiologie contemporaine est en train, sans s'en douter, de revenir à une phrénologie nouvelle, à peine différente de l'ancienne, et « aussi absurde ». — La découverte des suppléances cérébrales aurait ruiné les localisations de Gall et amené à la doctrine de l'indifférence fonctionnelle : mais aujourd'hui, séduit par des expériences frappantes, on considère de nouveau telle ou telle fonction psychologique; de nouveau on veut que les fonctions dépendent directement des organes (localisations du langage, des diverses mémoires, de l' « aperception » chez Wundt, etc.). De là des essais de topographie cranio-cérébrale, et toutes les fantaisies de l'anthropologie criminelle. — Or, en tant qu'elle *postule* ainsi les opérations de l'âme, et « attribue à des tissus élémentaires et simples des fonctions complexes », la physiologie contemporaine tombe sous les mêmes critiques que l'ancienne phrénologie. Ce que l'on a déterminé, ce ne sont donc pas les sièges fixes, primitifs et absolus des *fonctions* de l'âme, mais bien les concomitants *ordinaires, actuels* de ces fonctions. Sans aucun doute, étant complexes, elles exigent, pour se produire, ces conditions physiologiques entre autres, mais avec elles beaucoup d'autres; et, étant activités étant les opérations de l'énergie psychique, elles pourraient au besoin se produire par l'intermédiaire d'autres instruments physiologiques, se créer d'autres organes. Il ne faut pas considérer telle fonction psychologique comme la réaction de tel centre nerveux particulier mais, par l'intermédiaire de ce centre, comme « la forme de réaction de l'organisme pris dans son ensemble ». En un mot, les opérations psychologiques complexes ne peuvent se résoudre qu'en des opérations psychologiques plus simples, et supposent une activité ordinatrice, simple et une, qu'il est absurde de vouloir découvrir dans l'expérience externe.

C'est à peu près dans le même esprit que M. F. Ferri combat les doctrines contemporaines d'anthropologie criminelle (*L'Ecole positiviste de droit pénal, et les nouveaux horizons*, d'Henri Ferri, n^os^ de sept. et de nov. 94), et montre à quelles de postulats, d'équivoques et de contradictions elles sont condamnées. Elles supposent en effet d'abord qu'il y a un type

criminel; par suite un type de l'homme normal : deux évidentes abstractions, sans réalité positive; puis que les caractères anthropologiques du criminel ne se rencontrent que chez lui, et peuvent être fixés avec précision : or, il n'y a peut-être pas deux anthropologistes qui s'accordent entièrement pour les établir; puis encore que les causes de tout délit sont organiques, et non psychologiques ou sociales : mais ici les divergences se multiplient, et on est obligé, tantôt d'admettre que le délit a une origine à la fois biologique, physique et sociale, et non plus simplement organique, comme le veut Lombroso; tantôt qu'il faut distinguer plusieurs catégories de criminels, — les fous, les criminels-nés, les criminels par habitude acquise, les criminels par occasion et les criminels par passion; et l'existence de la classe des criminels nés, seule reconnaissable à des stigmates organiques, devient ainsi problématique. — D'autre part, les juristes positivistes s'imaginent qu'une conception toute nouvelle du droit découle de leurs principes : la liberté humaine étant radicalement niée, le législateur, au lieu de considérer la peine comme un châtiment absolu et une réparation morale, n'y verra plus qu'une « réaction défensive » de la société, et aura dès lors un critérium matériel et précis de la gravité des crimes : leur degré de nocivité sociale. — A ces théories, l'auteur de l'article, après un plaidoyer un peu superficiel et inutile en faveur de la liberté, répond avec justesse que, de l'aveu même de ses inventeurs, ce critérium matériel est insuffisant; il faut toujours faire entrer en ligne de compte, à côté des conséquences sociales de l'acte, l'intention de son auteur; dès lors, loin de simplifier la conception classique de la pénalité, on revient à une conception pratiquement identique, après avoir supprimé seulement l'idée de droit absolu ou de justice, au grand détriment de la morale. — Sans contester la justesse de ces remarques, ne pourrait-on pas défendre la doctrine qui réduit la pénalité à un acte de défense sociale? Elle a l'avantage, croyons-nous, de supprimer les mille difficultés théoriques, et les mille scrupules pratiques auxquels donne lieu le droit de punir dans l'hypothèse contraire; au reste, avec beaucoup d'incertitudes il est vrai, n'a-t-elle pas été présente de tout temps à toutes les législations criminelles? Elle ne supprime d'ailleurs ni l'idée de justice, ni la distinction du bien et du mal : mais la morale est une chose, et le droit en est une autre, voilà tout.

Parmi les articles de recherche originale, il faut mettre à part les études de M. M. Novaro, *le Concept d'infini et le Problème cosmologique*, numéros de mars, mai et juillet 1895. — Les obscurités et les contradictions réputées insurmontables que présente la notion d'infini paraissent à l'auteur singulièrement éclaircies par les travaux de Dühring et la distinction de l'infini relatif et de l'infini absolu ou transfini. — L'infini relatif exprime seulement la possibilité pour l'esprit de répéter sans fin la même opération; il n'a par suite aucune valeur objective; tout ce qui est donné, étant donné comme totalité, comme susceptible de mesure, ne peut comporter qu'un nombre déterminé; l'infini réalisé dans le fini n'est pas une antinomie nécessaire, mais une confusion et une absurdité; l'infini se rapporte ici à l'opération subjective, non à l'objet. Mais l'infini absolu est un tout autre concept; il s'impose à l'esprit, sans envelopper aucune contradiction; car il ne doit pas être considéré comme une *totalité*, c'est-à-dire comme une synthèse de parties distinctes; « sa nature consiste précisément en ce qu'il ne peut être épuisé au moyen d'une synthèse successive de ses parties »; mieux encore, il n'y a plus là nulle idée de grandeur; le transfini diffère de la grandeur non quantitativement, mais qualitativement. — Par cette distinction se trouve éclaircie la nature de la différentielle du calcul intégral; et notre auteur croit pouvoir s'en autoriser pour poser et résoudre d'une façon nouvelle le problème cosmologique.

La loi de causalité, selon lui, ne nous permet pas d'admettre un changement sans un autre changement antérieur; elle nous force à considérer comme absurde un commencement temporel absolu; tandis qu'au contraire « aucune nécessité aprioriique ou empirique ne nous contraint à penser l'extension et la masse de l'univers plutôt comme finies que comme infinies; de même nous pouvons penser la durée à venir aussi bien comme finie que comme infinie; seul le temps passé nous apparaît nécessairement comme infini, parce que le changement ne peut avoir de principe. Cet infini réel n'est-il pas contradictoire? On l'a cru jusqu'ici, — d'où l'antinomie kantienne. Mais M. Navaro l'a résolue (p. 340). — Un temps passé infini n'est pas une contradiction, parce qu'il n'est pas une *totalité*, que les changements infinis dont il s'agit n'ont jamais été donnés comme le complexus d'une série infinie. Aussi Kant n'a-t-il pu établir son antinomie qu'en prenant arbitrairement pour synonyme de temps infini, un « tout infini ». Mais qu'on cesse de considérer le temps in-

fini comme une totalité, c'est-à-dire comme grandeur, comme mesurable, et la contradiction disparaît; l'absurdité de l'infini réalisé dans le fini n'existe pas, puisque le moment qui est n'est nullement considéré comme la somme de moments passés. « L'infini absolu, ou transfini, est donc le propre du temps passé. »

Dans une dernière partie, l'auteur s'efforce d'établir, — 1° que le cas de l'espace et celui du temps diffèrent profondément : l'on ne peut affirmer l'infinité absolue que de l'espace idéal et vide, non de l'espace concret, parce que toute étendue donnée est nécessairement une somme de parties plus petites, par suite doit avoir pour mesure un nombre déterminé; mais l'infinité est affirmable, non seulement du temps idéal, mais du temps concret, parce qu'un temps donné n'est pas une somme de temps antérieurs : « il n'est pas nécessaire de concevoir un *minimum* pour le temps, comme il est nécessaire de poser un *minimum* pour l'espace. » — 2° Que l'infinité absolue du temps passé n'implique pas son infinité à venir : celle-ci est affaire de croyance ou d'expérience, non de nécessité logique. En résumé, « en considérant la série des changements, contrairement à ce qui arrive pour l'espace, le schème idéal du temps reçoit nécessairement un contenu réel qui lui correspond parfaitement. Au moyen du temps devient possible le changement, et par le changement trouve une application nécessaire à la réalité objective l'infini absolu ou transfini. »

Thèse curieuse à coup sûr, mais qu'on peut trouver plus paradoxale que satisfaisante. Il est vrai que l'espace concret implique des parties concourantes; mais n'en est-il pas de même de la durée concrète? L'atome n'est pas plus que le moment une donnée de l'expérience; c'est une construction de l'esprit désireux d'unité; or ce besoin d'unité n'est-il pas aussi pressant, qu'il s'agisse du temps ou de l'espace? — Le concept d'infini absolu nous paraît applicable aussi bien à l'espace idéal qu'au temps idéal, mais pas davantage au temps concret qu'à l'espace concret; ici c'est le concept d'infini relatif qui nous semble seul possible, dans un cas comme dans l'autre.

A mentionner enfin une étude d'un haut intérêt pour l'histoire de la pensée italienne en ce siècle : *La Dernière critique d'Ausonio Franchi*, de M. Bobba, numéro de janv. 1893. — Ancien prêtre sorti du cloître pour soutenir la cause de la libre pensée, converti de tout cœur au kantisme, Ausonio Franchi joua en Italie, de 1834 à 1860, un rôle de première importance assez analogue à celui de Taine en France. Dans trois ouvrages principaux, la *Philosophie des écoles italiennes*, le *Traité du sentiment* et le *Nationalisme du peuple*, il avait, contre le spiritualisme catholique de Rosmini et son fameux *Essai sur l'origine des idées*, relevé la vieille thèse de l'acquisition expérimentale de nos connaissances. Il soutenait alors : 1° que la sensation constituait déjà une connaissance élémentaire; 2° que par la sensation nous saisissons non seulement les phénomènes corporels, mais encore les premiers linéaments des idées les plus hautes, telles que le vrai, le bien, etc. — Or, Aus. Franchi rétracte aujourd'hui toutes ses doctrines passées, et, dans trois volumes récemment parus à une librairie religieuse de Milan (1892-1893), il reprend ses trois œuvres maîtresses de jadis pour les réfuter pièce à pièce. — Il faut renoncer à réduire à une origine unique toutes les facultés de l'âme, sous peine de tomber dans le matérialisme; il faut établir une différence radicale entre le sentiment et l'intelligence; il faut enfin reconnaître qu'une seule doctrine peut donner pleine satisfaction à l'âme, la philosophie chrétienne, telle qu'elle lui semble avoir été formulée d'une manière définitive par saint Thomas. — Dans son article clair et bien informé, M. Bobba nous donne tous les renseignements utiles à l'intelligence de cette sincère palinodie du vieux philosophe, aussi curieuse pour le psychologue que pour l'historien.

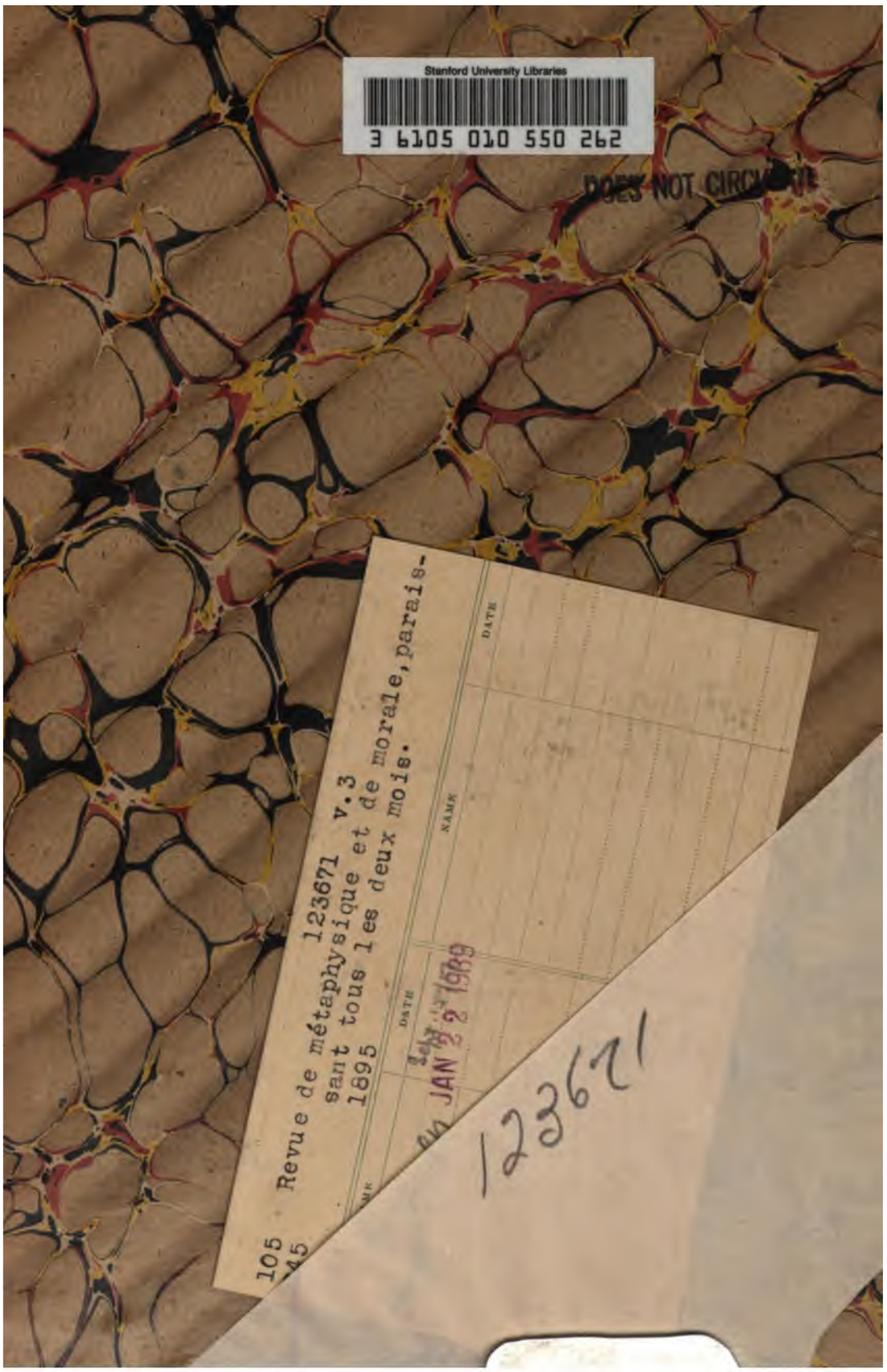
AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Dissertations. — 1° De la probabilité. Le probabilisme doit-il être confondu avec le scepticisme. — 2° De la théorie de la volonté dans la philosophie de Descartes.

Leçons. — L'espace et le temps relèvent-ils de la sensibilité ou de l'entendement? La reconnaissance dans la mémoire. De la nature des idées générales. Préciser le rôle de l'inconscient en psychologie. En quoi consiste l'action de l'âme sur le corps. De la nature de la volonté. L'idée d'obligation. [L'amour de soi et l'amour d'autrui.] [La vie du sage est-elle une méditation de la mort.] Dieu et la morale. Le droit. L'État et l'individu. De la responsabilité morale et de la responsabilité juridique. [L'art et le jeu.] [La définition.]

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

DOES NOT CIRCULATE


Stanford University Libraries
3 6105 010 550 262
DOES NOT CIRCULATE
105
.45
Revue de métaphysique et de morale, paraissant tous les deux mois.
1895
123671 v.3
DATE
NAME
DATE
JAN 22 1989
123671