

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

M. JULES LACHELIER¹

Par G. Séailles

Revue philosophique, tome XV – 1883, pp. 22-48

M. Lachelier semble avoir mis à se laisser ignorer les soins que d'autres mettent à se faire connaître. Comme Descartes, il n'aime pas le bruit. Sa thèse sur le fondement de l'induction a été son *Discours de la méthode*. Le style en rappelle celui des inscriptions, où la nécessité d'épargner le marbre condense la pensée en formules pressées. Mais, s'il a peu écrit, par son long enseignement à l'École normale il a exercé sur la philosophie française une influence dont il faut tenir compte. En maintenant le goût des hautes spéculations, il l'a défendue de l'invasion du positivisme ; en posant les problèmes dans toute leur difficulté, il l'a guérie de la maladie de l'éloquence. Il n'a pas donné à ses élèves un système tout fait, il leur a donné un esprit ; en pensant devant eux, il leur a appris à penser.

L'enseignement à l'École normale est une épreuve. L'esprit critique y est fort développé ; on ne soupçonne pas encore le germe de stérilité que cache cette manie irritante d'analyse, de dénigrement et d'ironie, on s'en apercevra plus tard, dans l'isolement de la province, par l'impuissance de s'intéresser à rien. Étant content de soi on est difficile pour les autres. La mesure dans les épithètes n'est pas une qualité de jeunesse, les jugements sont excessifs. Mais aussi on a l'horreur des mots, des phrases, des qualités brillantes, qui cachent un effort pour plaire, de tout charlatanisme, de toute rhétorique. On craint d'être dupe, on ne veut pas être amusé. Il n'y a qu'une chose dont on ne se lasse pas à l'École, il faut le dire à son honneur : c'est de ce qu'on pourrait appeler les vertus de l'intelligence. On y aime la simplicité, le sérieux, la sincérité, la conscience, toutes les qualités de l'esprit qui sont en même temps des qualités du caractère. Tout contribuait à l'autorité de M. Lachelier, sa méthode scrupuleuse, son respect inquiet de la vérité, ses hésitations à affirmer, sa prudence comme ses hardiesses. Il se croyait si difficilement lui-même qu'on était tenté de le croire sur parole. Sa supériorité s'imposait. Surtout il avait cette force rare d'échapper à l'analyse. On n'avait pas sa formule. Il éveillait une curiosité bienveillante, qui ne parvenait pas à se satisfaire. Le contraste apparent de ses croyances bien connues avec la hardiesse de ses vues spéculatives ajoutait à son enseignement le charme d'un mystère psychologique qui soutenait l'intérêt. On le cherchait dans ses paroles sans indiscretion, avec la volonté de découvrir la logique supérieure qui préside à toutes les démarches d'un grand esprit, qu'il le sache ou qu'il l'ignore.

M. Lachelier était encore à l'École normale, quand le hasard d'un examen le mit en présence de M. Ravaisson. Ce fut le principe d'une amitié durable et d'un commerce d'esprit qui, sans rien enlever à la liberté du disciple, l'aida à prendre conscience de lui-même. D'après M. Ravaisson, l'esprit n'a qu'à s'approfondir pour atteindre l'Être et ses lois. Trait d'union entre le monde et Dieu, il trouve en lui de quoi entendre la nature et

¹ *Du fondement de l'induction*. - Cours inédits de psychologie, logique, morale, théodicée, professés à l'École normale supérieure.

l'absolu. La métaphysique, c'est la vision immédiate de l'Être, développée par l'analyse réfléchie. M. Lachelier accepte cette formule, mais il lui donne un sens nouveau. La négation de toute substance étrangère à l'esprit, c'est la philosophie même, qui n'existe que si tout est intelligible. Mais la méthode intuitive repose sur une expérience intérieure : elle affirme, elle ne prouve pas. Les clartés du sentiment trop souvent se voilent et s'obscurcissent. Il ne s'agit pas de persuader, mais de convaincre ; de faire appel à la complaisance individuelle, mais de contraindre l'esprit par la force irrésistible de l'enchaînement dialectique. M. Ravaisson a donné à M. Lachelier le principe et la conclusion de sa philosophie. L'esprit est ce qui est. Kant lui a donné le sens de cette formule, la méthode qu'elle contient. S'il n'y a pas d'objet extérieur à la pensée, il suffit d'analyser la pensée pour y trouver l'objet. Le monde ne peut être qu'un jeu d'idées, c'est-à-dire l'esprit absolu traversant des formes qui le travestissent jusqu'à le rendre méconnaissable. Dieu, c'est l'esprit ramené en lui-même, se distinguant par la réflexion de l'objet qu'il crée. Il semble qu'il y ait dans Kant une idée perpétuellement sous entendue, l'esprit est l'absolu ; M. Lachelier l'exprime. Pour saisir sa philosophie dans ses éléments et dans ses origines psychologiques, si j'ose dire, il faut imaginer un esprit séduit tout à la fois par le mécanisme de Descartes, par la philosophie de la force de Leibniz, par la méthode intuitive de M. Ravaisson, et trouvant dans une méditation prolongée des trois critiques de Kant le sens et l'unité de ces divers points de vue.

L'esprit absolu prend toujours, il faut l'avouer, quelque chose de l'esprit de ses interprètes. La vérité sans doute est impersonnelle, mais il y a un art tout individuel de la rechercher. M. Lachelier aime les subtilités, les arguments adroits, la défense habile des vérités relatives. Il y a en lui ce trait de race, qu'on trouve dans le grand Corneille, l'esprit processif, la subtilité, la réserve normande. Il n'aime pas à affirmer. Il ne s'y résout que quand il [s']y est comme réduit lui-même en épuisant toutes les hypothèses possibles. Il est à la fois hésitant et très hardi : deux formes en lui de la sincérité. C'est une grande audace, sous une apparence de timidité parfois, de ne dire que ce que l'on pense, mais de dire tout ce qu'on pense. Il se plaît à la méthode critique, qui n'engage pas d'un seul coup, qui permet de s'attarder, de revenir sur ses pas, de changer de route, d'assurer le terrain et de n'avancer qu'à coup sûr. Il n'arrive à sa pensée qu'en traversant la pensée des autres, qu'il fait sienne, qu'il transforme, qu'il réfute dans toutes ses métamorphoses. Ce n'est que contraint, forcé, ayant été dans tous les sens, ne pouvant plus échapper, qu'il donne la solution qui rend compte des solutions apparentes et tranche la difficulté. La philosophie est une recherche laborieuse, un effort parfois pénible vers la vérité, une marche lente et progressive, qui le conduit, par les opinions qu'il combat, par les hypothèses qu'il rejette, à la méthode qu'il adopte, et par les démarches compliquées de cette méthode analytique, à travers les doutes et les négations, jusqu'à la vérité définitive. Tout est pensée : l'objet est créé par le sujet. Sa philosophie établit cette première vérité et la développe. En analysant les éléments des illusions nécessaires, elle affranchit l'esprit, elle le rend à lui-même. Il faut aller d'abord des faux systèmes au premier principe de toute philosophie, puis de la pensée au monde, pour revenir du monde à la pensée, dont, à vrai dire, on n'est pas sorti. Après avoir fait ce qu'on pourrait appeler la philosophie de la nature, il faut étudier la pensée, d'abord en tant qu'elle-même est comprise et se voit dans le monde qu'elle crée, ensuite en tant qu'elle s'en dégage par la réflexion, par la moralité, par la conscience et l'adoration de l'absolu. Pour faire sortir la moisson de terre, le paysan la brise, la remue, la creuse ; ainsi la moisson de vérité sort de l'esprit remué en tous sens, agité jusqu'en ses profondeurs, où son germe dormait. Par une mystérieuse correspondance, souvent la lecture d'un écrivain, l'éloquence d'un orateur éveille des images inattendues. M. Lachelier éveillait en nous

l'image des gestes simples et tranquilles, des mouvements rudes, des attitudes laborieuses, d'un paysan robuste.

I

La méthode dialectique et progressive s'avance par les théories possibles qui expriment une vue de la pensée jusqu'à la vérité qui doit exprimer la pensée même. L'esprit cherche d'abord dans les phénomènes la raison de ses lois. La philosophie de l'expérience semble le point de départ naturel de la réflexion, sa première démarche. Parti de France, le positivisme revenait d'Angleterre enrichi, transformé par le puissant et subtil esprit de Stuart Mill. Il avait trouvé dans la patrie de Locke ce qui lui manquait, une psychologie, une critique de l'esprit qui justifiait ses théories négatives.

Que fait l'empirisme de la science, par suite de l'esprit et du monde ? L'origine empirique des notions mathématiques rend toute démonstration impossible et enlève aux vérités fondées sur ces notions leur caractère d'universalité. Voici un triangle : je mesure avec des précautions de chimiste les trois angles ; je trouve qu'ils sont égaux à deux droits ; comment démontrer que ce qui est vrai de ce triangle est vrai de tous les triangles ? C'est un fait, ce n'est pas une vérité éternelle, nécessaire.

L'empirisme ne peut manquer du moins d'asseoir sur une base solide les sciences positives. N'est-il pas ces sciences mêmes arrivant à la souveraineté ? Le problème est de faire sortir de l'expérience les principes mêmes de l'expérience. Stuart Mill a tenté de le résoudre. L'homme induit spontanément. Cette induction spontanée n'est pas un jugement porté sur la liaison objective des phénomènes, c'est seulement une disposition subjective de notre imagination à les reproduire dans l'ordre où ils ont frappé nos sens. C'est l'impossibilité de résister à une habitude sans cesse fortifiée, qui fait la certitude du principe de l'induction. Essayez de douter de la loi de causalité (succession constante), vous n'y réussirez pas ; pourquoi ? Parce que de tous vos souvenirs il n'en est pas un qui ne se confonde dans l'immense clameur de toutes vos expériences passées. Les sensations se succèdent dans un ordre invariable, le même antécédent amène toujours à sa suite le même conséquent, c'est un fait ; les sensations associées tendent à s'éveiller l'une l'autre, c'est un fait ; l'habitude peut fortifier indéfiniment ces associations, c'est un fait.

Mais que devient la science ? L'habitude peut se perdre comme elle a été acquise. La répétition des actes la crée ; que ces actes cessent de se produire, peu à peu elle disparaîtra. La science n'est qu'un fait. « De ce que nous avons pris l'habitude d'associer dans un certain ordre les images de nos sensations passées, s'ensuit-il que nos sensations futures doivent se succéder dans le même ordre¹ ? » Mon esprit a été fait par le monde, il peut être défait par lui. La nécessité de la science n'est qu'une illusion subjective. Je n'ai pas même le droit de dire qu'il n'y a aucune raison pour que ce qui a été hier ne soit pas demain, car j'élèverais au-dessus des faits et de l'expérience un principe à *priori*. L'homme s'en va dans les ténèbres vers l'avenir mystérieux, à tout instant peut-être près de l'abîme où il doit s'engloutir et le monde ; mais comme il marche à reculons, sans pouvoir tourner la tête, il va d'un pas sûr, imaginant la route qui s'étend derrière lui semblable à celle qu'il vient de parcourir.

¹ *Du fondement de l'induction*, p. 29.

La logique nous chasse de cette première théorie, qui détruit ce qu'elle prétend expliquer. Pour se retrouver elle-même, il semble que la pensée n'ait d'autre ressource que de sortir des phénomènes, de ce qui change, de ce qui passe, qu'elle ne puisse se donner l'être qu'en pensant l'être. C'était la thèse de l'éclectisme. Sorte de religion laïque et appauvrie, l'éclectisme était surtout préoccupé de sauvegarder les croyances morales de l'humanité. Le libre arbitre fait d'homme responsable ; l'immortalité de l'âme permet le règne de la justice ; l'existence de Dieu l'assure. La philosophie est faite pour ces dogmes. Avant tout, il faut éviter le matérialisme du XVIII^e siècle, « doctrine désolante. » Séparons la psychologie de la physiologie, opposons aux faits externes les faits de conscience. Mais, après s'être emprisonné dans le moi, comment en sortir ? comment atteindre le monde ? comment s'élever jusqu'à Dieu ? comment même des phénomènes intérieurs aller jusqu'à l'âme, leur principe ? La théorie de la substance suffit à tout. Une révélation de la raison, une sorte d'intuition intellectuelle nous élève des apparences à la réalité, des sensations à la substance étendue, des faits internes à la substance spirituelle, de l'ensemble des phénomènes à la substance, à la cause infinie. En nous donnant le moi, le monde et Dieu comme trois réalités distinctes, cette précieuse théorie de la substance d'un seul coup nous délivre du matérialisme, du panthéisme et du scepticisme.

Les conclusions sont claires : l'âme, le monde et Dieu existent. Mais les prémisses sont-elles intelligibles, et, en admettant qu'elles le soient, ne concluraient-elles pas précisément à nous enlever ce qu'on prétend qu'elles donnent ? D'abord on cherche vainement la substance. Pas une route n'y conduit. Le sens commun, quoi qu'on en dise, ne la connaît pas. Ni l'intuition intellectuelle, ni la conscience aidée de la raison, ni le sens de l'effort ne peuvent ouvrir devant nous le monde des entités¹. Il n'y a que les poètes égarés dans les bois qui, à l'obscur clarté des lumières nocturnes, aient jamais vu les serviteurs de Titania sortir du calice des fleurs. Moins heureux sont les philosophes. Ils voient si peu les esprits qu'ils n'en peuvent rien dire et que, quand ils veulent les saisir, il ne leur reste dans les mains que deux grands mots vides de sens : la substance, la cause.

Si la théorie de la substance ne peut justifier ses principes, il semble qu'elle ait pour elle ses conséquences. Par une singulière ironie, cette théorie, qui voulait tout sauver, ne fait que tout compromettre. L'éclectisme ressemble à ce prophète dont la langue obéissait à une autre pensée qu'à la sienne. Il veut donner du problème philosophique une solution très simple ; en le posant, il le rend insoluble. Il ne doute de rien, ni du monde, ni de l'âme, ni de Dieu ; en formulant ses croyances, il les détruit. Il veut établir la science sur un fondement inébranlable ; par sa théorie des idées innées, il la ruine. Il veut séparer l'âme du corps, il ne laisse rien qui permette de les distinguer. Il veut sortir du monde et de l'esprit pour s'élever jusqu'à Dieu ; il n'arrive qu'à prouver que la pensée ne peut pas sortir d'elle-même.

¹ La nécessité d'abrégé ce travail me contraint de ne donner que les conclusions de la critique de l'éclectisme. Cette critique d'un système longtemps en faveur paraît avoir préoccupé M. Lachelier. Il n'arrive à sa propre pensée qu'en traversant les théories de l'empirisme et de l'éclectisme. Cette dialectique négative caractérise sa méthode. Il suit toutes les transformations des systèmes, il les perfectionne, il les réfute jusque dans leurs métamorphoses possibles. Il semble s'attarder et se plaire à ces jeux. Il ne veut que pousser l'esprit de solutions en solutions jusqu'au principe qui s'impose (idéisme), mais qui répugne trop à nos préjugés pour être accepté autrement que par contrainte logique. Dans sa critique de l'éclectisme, M. Lachelier montre que la théorie des idées innées, étroitement liée à la théorie des substances et des causes, rend les mathématiques impossibles en substituant à l'empirisme vulgaire un empirisme transcendant. L'idée innée du triangle est toujours en moi l'image d'un triangle. Il montre que les sciences positives ont besoin de principes qui leur permettent de décomposer et de relier les phénomènes, qu'elles n'ont que faire d'un monde d'entités supra-sensibles, qui, au lieu de donner une méthode, posent un nouveau problème. Il montre irréfutablement que la théorie de la substance rend notre connaissance du monde illusoire, les phénomènes nous cachant la seule réalité véritable ; qu'elle rend impossible la distinction de l'âme et du corps, les deux substances étant également inconnues ; qu'elle ne peut nous conduire à Dieu par les principes des causes efficientes et des causes finales, ces principes nous laissant dans le monde des phénomènes.

C'est pour être trop inquiète d'échapper au scepticisme que la philosophie éclectique y tombe. Par crainte de compromettre l'existence de l'âme, du monde et de Dieu, elle les met si bien à l'abri qu'elle les met hors de portée. Elle sépare radicalement le sujet et l'objet, le monde et la pensée, ce qui apparaît et ce qui est. « Il est facile de voir que cette façon d'interpréter les croyances du sens commun donne gain de cause aux sceptiques. Voici en effet quelles sont les conséquences de cette supposition. Nous avons d'une part la pensée avec ses déterminations propres et internes, qui représente l'objet et qui ne l'est pas ; d'autre part, l'objet, dont la pensée est l'image, mais que la conscience n'atteint ni n'enveloppe. Il en résulte ceci : d'abord l'objet, que ce soit le monde ou mon âme, est extérieur à la pensée ; ensuite la perception n'est que l'image de cet objet substantiellement distinct de moi, et l'objet même, qui est moi, en tant que substance, échappe entièrement à la conscience. Or c'est précisément ce que demandent les sceptiques. On leur dit ensuite qu'ils doivent croire à l'existence de cet objet. Mais, répondent-ils avec raison, de quel droit l'affirmez-vous ? S'il y a, selon vous, deux termes en présence : le sujet, l'objet, le premier est ma pensée, le second une réalité extérieure à ma pensée. Comment donc voulez-vous que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle quelque chose qui lui soit étranger ? Cela est absurde et contradictoire. Vous m'alléguez des penchants, des inclinations ; prouvez-moi que ces penchants sont légitimes. Ou plutôt n'essayez pas de le faire, car, lorsqu'une fois on a lâché l'objet extérieur, il est impossible de le rattraper. Donc cette thèse dogmatique est éminemment favorable au scepticisme, ou plutôt elle est le scepticisme même¹. » La philosophie éclectique a eu le tort de ne se soucier que des conséquences. Les conséquences dépendent des principes. C'est une grande faute de faire de la philosophie non plus une libre recherche, mais un art compliqué de satisfaire aux besoins pratiques, aux nécessités sociales ou aux convenances religieuses².

II

Les deux routes qui s'offraient à nous finissent en impasses. Comment ouvrir ou découvrir une voie nouvelle ? Les phénomènes ne nous suffisent pas, et nous ne pouvons sortir des phénomènes. Que faire ? Nous n'avons pas du moins l'embarras du choix : « en dehors des phénomènes et à défaut d'entités distinctes à la fois des phénomènes et de la pensée, il ne reste que la pensée elle-même³. » C'est à cette conclusion qu'aboutit la dialectique négative. Nous cherchions la réalité hors de nous, elle est en nous. L'empirisme passe à côté de la philosophie sans la voir, il n'est que la méthode inductive appliquée aux phénomènes de l'esprit. L'induction suppose des principes, qu'elle ne justifie pas. La philosophie ne consiste pas davantage à chercher dans l'esprit des idées innées, tombées du ciel par miracle. Comment prouver que ces idées innées ne sont pas des habitudes enracinées, des illusions héréditaires ? Chercher non pas quelles sont les origines historiques d'une idée, mais quelle est sa valeur, son rôle, son rapport aux autres idées et à la pensée même ; rendre tout et réel et intelligible, en ramenant tout à des déterminations de la pensée ; au terme, ne laisser qu'un système, qu'un édifice d'idées logiquement impliquées, voilà le problème philosophique. La

¹ Cours de logique professé à l'Ecole normale, L. XVII : Du scepticisme.

² Pour porter sur l'éclectisme un jugement équitable, il faut le considérer moins comme un système philosophique que comme un fait historique. Rien n'est plus propre à nous éclairer sur les sentiments des hommes qui ont espéré concilier les principes de la Révolution avec les traditions monarchiques et religieuses. Ils ont échoué, mais leur couvre était raisonnable, légitime, historiquement nécessaire. M. Lachelier prend l'éclectisme pour type de toutes les philosophies qui donnent à la pensée un objet distinct à la fois des phénomènes et de la pensée elle-même.

³ *Du fondement de l'induction*, p. 43.

philosophie « accouche » l'esprit ; elle le révèle à lui-même ; elle lui apprend ce qu'il fait et ce qu'il est ; elle le contraint à tirer de soi les idées et les principes qui, par leur combinaison, créent un univers intelligible. Elle est une logique, logique *à priori*, qui se confond avec la métaphysique, comme la réalité avec la connaissance.

Le problème, en se posant, impose la méthode. La dialectique négative ne nous laisse que la pensée. « La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes¹. » Un disciple de Reid pourra se sentir repris par les inquiétudes de son maître : « Qui m'assure que l'univers que je pense soit l'univers qui existe ? » Un univers dont nous ne savons rien n'existe pas pour nous. La pensée n'est pas une faculté vide, un pouvoir qui existerait sans s'exercer. Rentrant en nous-mêmes, nous ne saisissons pas un je ne sais quoi, distinct des phénomènes, sans rapport avec eux. Nous saisissons la pensée à l'œuvre, riche d'idées, pleine du monde qu'elle contient. Nous ne sommes pas dans l'abstraction, nous sommes au cœur de la réalité. Le réel, c'est l'intelligible. « Si les conditions de l'existence des choses sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée, nous pouvons déterminer ces conditions absolument *à priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit ; et nous ne pouvons pas douter d'autre part qu'elles s'appliquent aux objets de l'expérience, puisqu'en dehors de ces conditions il n'y a pour nous ni expériences ni objets.² »

L'oeuvre de la réflexion, c'est de donner l'existence au monde et au moi : les deux termes sont inséparables. Je suis la pensée du Monde ; si le monde est réel, je suis réel ; s'il n'est qu'une vaine apparence, je suis quelqu'un qui rêve. « L'incohérence au dehors, c'est la folie au dedans.³ » La science n'est possible que si tout peut être compris, et l'esprit ne peut embrasser l'univers, sans sortir de lui-même, que s'il le crée. Dire que les lois de la pensée sont les lois de l'être, c'est dire que la pensée est le principe de tout ce qui est. Ce principe, nous le saisissons en nous par la réflexion, éternel, absolu, infini ; il est nous-mêmes ; exister, penser, donner la réalité au monde, c'est se voir et tout en Dieu. Le problème grandiose, inévitable, se précise et, en se posant, laisse entrevoir sa solution. Se donner l'être et aux choses, justifier la science, fonder la morale en saisissant l'esprit dans son rapport à tout ce qui apparaît et à l'être même ; du même coup voir Dieu, le découvrir au fond de soi comme la réalité éternelle, comme un rayon non détaché des clartés suprêmes, voilà le problème un et multiple de la philosophie, qui, par la réflexion, selon les procédés lents et sûrs de la dialectique, doit aller de la pensée à tout ce qui est, pour être ramenée de tout ce qui est à la pensée seule et partout présente.

Quelles sont les conditions de la pensée, tel est donc le problème à résoudre. La pensée suppose d'abord un objet, la science, quelque chose à savoir. On imagine le plus souvent deux termes en présence : le sujet, l'objet. On oppose à l'esprit inétendu le monde étendu, et on explique la connaissance par leur rapport, union mystérieuse des contraires. La perception externe n'est pas cette reproduction étrange et servile de choses sans rapport avec la pensée. Percevoir, c'est ajouter aux sensations l'idée

¹ *Du fondement de l'induction*, p. 44.

² *Du fondement de l'induction*, p. 48.

³ *Cours de psychologie*, 11e leçon : De la pensée.

d'extériorité, c'est les transformer par la notion d'espace¹. Le monde n'est pas fait, nous le créons en le percevant. L'espace, c'est nous. Ne laissez que des impressions, odeurs, saveurs, résistances, il n'y a plus de monde externe, parce qu'il n'y a plus d'étendue. A mesure que de nouvelles sensations se présentent, l'espace se déploie en moi. Comme rien ne l'épuise, comme il est toujours ouvert aux phénomènes possibles, il me paraît infini ; comme il n'est perçu qu'avec les phénomènes qui le remplissent, je ne puis imaginer le monde limité dans l'espace.

Ce qui est vrai de l'espace est vrai du temps. La perception externe, c'est l'espace ; la perception interne, c'est le temps. Je n'ai conscience des phénomènes qui, en prenant la forme de l'espace, composent le monde, qu'à la condition qu'ils prennent aussi la forme du temps. Le temps, comme l'espace, étant toujours prêt pour de nouveaux phénomènes, semble infini. Comme il ne saurait être imaginé solitaire, vide de phénomènes, le monde ne peut pas plus être conçu fini dans le temps que dans l'espace. Ainsi l'espace et le temps, *formes à priori de la sensibilité*, c'est nous, c'est notre perception même. Mais l'espace et le temps c'est aussi le monde sensible : connaître le monde, c'est donc à vrai dire le créer.

L'homme hésite à se reconnaître cette puissance qui l'effraie ; il n'a pas le choix. Toute autre conception de l'espace et du temps aboutit à l'absurde. Mais la preuve décisive que l'espace et le temps ne sont que les formes de la sensibilité, c'est que nous pouvons spéculer sur eux *à priori*. L'existence des mathématiques confirme et suppose la théorie de Kant. Pour que la démonstration soit possible, il faut que, sans faire appel à l'expérience, l'esprit construise toutes les propositions de la science. Tirant tout de soi, il ne craindra aucune surprise. Sa connaissance ne sera que l'analyse de son action. Un élément simple, homogène, l'espace ; des figures, des nombres que nous créons par le mouvement, que nous définissons en les engendrant ; une marche progressive du simple au composé, des démonstrations nécessaires, puisque l'expérience ne peut démentir la pensée qui a tout fait d'elle-même ; universelle[s], puisque ce qui est vrai d'une figure est vrai de toutes les autres figures, déterminations identiques d'une seule et même notion : voilà les mathématiques². Ce qui achève de faire du paradoxe de Kant une vérité incontestable, c'est que l'expérience vérifie nos calculs ; c'est que le monde, contraint d'exprimer les vérités mathématiques, s'y enferme comme dans les limites du possible. S'il y avait deux espaces, l'un en nous, l'autre hors de nous, comment expliquer cet accord ? C'est toujours en nous que l'espace se déploie, s'étend, se détermine par le mouvement. Tant qu'on est dans l'espace et dans le temps, on est dans l'esprit. L'étendue mathématique ne se distingue pas de l'étendue réelle ; ce qui est vrai du triangle abstrait est vrai du triangle concret. Sans être des sciences de fait, les mathématiques sont des sciences objectives, des sciences de la nature, puisque la nature n'existe pour nous que sous la forme de l'espace et du temps³. Telle est la première démarche de la réflexion, le premier effort pour déterminer les conditions de la pensée qui sont les conditions mêmes de l'être. La sensation ne suffit pas à donner l'objet. Il faut que l'esprit intervienne, qu'il fournisse l'espace et le temps. L'espace et le temps, c'est ma faculté de percevoir. Cette découverte est troublante. Le monde n'est plus qu'un jeu d'optique intérieure, dont on subit la perspective, alors même qu'on l'a reconnue comme une illusion nécessaire. Qu'y perd-on ? Le monde reste ce qu'il était. C'est le même

¹ J'emprunte cette théorie de l'espace et du temps à une leçon sur Kant faite en 1875 aux élèves de la section de philosophie, 3e année; ch. Psych. 14e leçon.

² *Cours de logique*, leç. X et XI.

³ *Cours de psych.*, leç. XIV.

spectacle, le même effet. Ce qu'on y gagne, c'est d'être débarrassé de problèmes insolubles, d'antinomies redoutables, de la matière étendue et divisible à l'infini, de l'espace et du temps, choses en soi. La première démarche de la réflexion nous donne un monde et une science : le monde sensible et les mathématiques. Les deux termes sont liés ; pour que les mathématiques soient *à priori* et s'appliquent aux phénomènes, il faut que l'espace soit ma faculté et que ma faculté fasse l'existence des phénomènes.

III

La pensée ne suppose pas seulement un objet ; elle suppose « l'existence d'un sujet qui se distingue de ses sensations¹ ». Ne laissez que des sensations, elles se confondent entièrement avec les phénomènes, et il ne reste rien que nous puissions appeler nous-mêmes. Il faut de plus que ce sujet soit un dans la diversité des sensations. Si la pensée naît et meurt avec chacune d'elles, il y a autant de sujets que de sensations, l'être de nouveau s'évanouit en une poussière de phénomènes. L'espace et le temps sont indéfinis, et leurs parties sont homogènes. Les phénomènes, comme les atomes d'Épicure dans le vide, y flottent au hasard, sans qu'il soit possible, en leur assignant une place déterminée, d'en former un tout systématique. Les objets et les intuitions s'isolent ; le monde et la pensée se perdent, se disséminent dans ces abîmes sans limites, sans distinction. Après avoir créé l'espace et le temps, il faudrait pour ainsi dire les anéantir ; après avoir fait la diversité, il faudrait la ramener à l'unité, qui seule donnerait l'existence à l'univers et à la pensée².

Comment se représenter « l'unité du sujet pensant, et le rapport qu'il soutient avec la diversité de ses objets... Cherchons-nous cette unité dans celle d'une pensée repliée sur elle-même, qui se contemple en dehors du temps et de toute modification sensible³. » Quelle analogie entre cette pensée, renfermée en elle-même, étrangère à ses propres sensations, et notre pensée vivante, que les sensations pénètrent de toutes parts et dont l'unité se dégage de leur multitude. C'est l'unité et la variété, « ces deux faces de la médaille de Jupiter » qui semblent se cacher l'une l'autre, qu'il faudrait saisir d'un même regard. La pensée n'est pas seulement l'unité, elle est l'unité dans la diversité. « Il ne suffit donc pas d'expliquer d'une manière plus ou moins plausible comment nous pouvons avoir conscience de notre propre unité ; il faut montrer en même temps comment cette unité se déploie sans se diviser dans la diversité de nos sensations, et constitue ainsi une pensée qui n'est pas seulement la pensée d'elle-même, mais encore celle de l'univers... La pensée se trouve donc placée en face de sa propre existence comme d'une énigme insoluble : car elle ne peut exister que si nos sensations s'unissent dans un sujet distinct d'elles-mêmes, et un sujet qui s'en distingue semble par cela même incapable de les unir.⁴ »

Une solution reste possible, et une seule : c'est d'admettre que l'unité de la pensée n'est pas l'unité d'un acte, qui établit entre les sensations un lien extérieur et factice, « mais qu'elle résulte d'une sorte d'affinité et de cohésion naturelle de ces sensations elles-mêmes.⁵ » L'esprit ne se met pas à la fenêtre pour regarder passer les phénomènes et

¹ *Fondement de l'induction* p. 48.

² *Logique*, 1^e leçon : De la science.

³ *Du fondement de l'induction*, p. 50.

⁴ *Id.*, p. 50, 51.

⁵ *Id.*, p. 51.

saisir au passage leurs ressemblances. Si nous sommes uns, c'est que nos intuitions successives se fondent comme en une intuition unique. L'ordre de nos sensations reproduit l'ordre même des phénomènes : se demander comment elles s'unissent en une même pensée revient donc à se demander comment tous les phénomènes composent un seul univers et pour ainsi dire un seul phénomène.

Mais comment plusieurs choses, dont l'une n'est pas l'autre et dont l'une succède à l'autre, peuvent-elles cependant n'en former qu'une seule ? Il n'y a qu'une solution à ce problème. Admettons l'enchaînement nécessaire des phénomènes. Admettons que l'existence de l'un n'est pas seulement le signe constant, mais la raison déterminante de l'existence de l'autre. Le conséquent est déjà dans l'antécédent. Dès lors, s'il n'y a qu'une pensée, c'est qu'il n'y a qu'un phénomène qui se transforme sans cesser d'être lui-même. Quel que soit le fait observé, il est en rapport avec tous les faits simultanés qu'il suppose et qui l'exigent, il sort de tout le passé, il prépare tout l'avenir. Nous pouvons aller en tous sens, développer sans fin la série de nos intuitions ; nous restons dans le même monde, dans la même pensée, dans le même phénomène. « Tous les phénomènes sont donc soumis à la loi des causes efficientes, parce que cette loi est le seul fondement que nous puissions assigner à l'unité de l'univers, et que cette unité est à son tour la condition suprême de la possibilité de la pensée.¹ »

La loi des causes efficientes résulte *a priori* du rapport de la pensée à son objet ; quelle doit être la nature des phénomènes pour qu'ils n'en soient que l'expression concrète, que la représentation sensible ? Tout est divers, tout doit être un. Comment se représenter le déterminisme qui résout cette antinomie ? Comment fondre en un monde identique ces mondes qui diffèrent à la fois par leur situation dans l'espace et dans le temps ? Il faut d'abord que ces mondes successifs soient le *même monde*, considéré en des instants divers ; qu'ils expriment la *continuité d'un changement, dont chaque phase ne diffère de la précédente que par la place même qu'elle occupe dans le temps*. Mais le monde donné est aussi *une* diversité dans l'espace. Les états successifs qui diffèrent déjà par la place qu'ils occupent dans le temps doivent différer encore par la place qu'ils occupent dans l'espace. Le changement ne peut donc être qu'un *changement continu et uniforme de positions*. Pour que soient satisfaites les exigences de la pensée, il faut « que tous les phénomènes soient des mouvements ou plutôt un mouvement unique qui se poursuit autant que possible dans la même direction et avec la même vitesse ». Par là, l'un et le divers se concilient. L'antinomie est résolue. La diversité dans l'espace est ramenée à l'unité, il n'y a qu'un *seul mouvement* qui se poursuit sans fin. De même pour la diversité dans le temps, ce qui est n'est qu'une *forme* nouvelle de ce qui a été ; les états successifs expriment *l'identité d'un mouvement* qui varie ses apparences sans changer sa quantité et qui ne se transforme que parce qu'il se continue. Toutes les réalités qui constituent l'univers ne sont que les équivalents momentanés du mouvement primitif. Le progrès du monde est le progrès d'une déduction. Le mécanisme nous donne ce que nous cherchions, un même phénomène identique sous des formes diverses. Tout doit s'expliquer mécaniquement, « le mécanisme étant, dans un monde soumis à la forme de l'espace et du temps, la seule expression possible du déterminisme de la pensée.² »

« Il n'y a pas de question quelconque, qui ne puisse finalement être conçue comme consistant à déterminer des quantités les unes par les autres d'après certaines relations, et par conséquent comme réductibles en dernière analyse à une simple question de

¹ *Du fondement de l'induction*, p. 54.

² *Du fondement de l'induction*, p. 63.

nombre. » Chaque progrès des sciences positives ajoute une preuve à cette affirmation d'Auguste Comte. La physique tend à n'être qu'un chapitre de la mécanique. La physiologie de plus en plus cherche à expliquer la vie par ses conditions physico-chimiques. La psychologie même s'efforce de trouver dans la structure et dans les lois du système nerveux la raison des phénomènes spirituels. Peut-être ne pourra-t-on jamais ramener par l'analyse à leurs éléments mécaniques, et reconstituer par simple addition des réalités aussi complexes que l'intelligence et la volonté ou leurs manifestations historiques. Mais si les forces physico-chimiques se ramènent au mouvement, la vie à ces forces, l'intelligence à la vie, n'est-il pas conforme à l'analogie de considérer l'univers comme un ensemble de mouvements qui croissent en complexité sans cesser d'obéir aux mêmes lois ? Telle est la conclusion qu'impose l'étude de la nature.

M. Lachelier, en établissant *à priori* le mécanisme, n'accorde pas seulement à la science tels ou tels résultats désormais incontestables ; il fait entrer dans son système le principe et la conclusion de toutes ses découvertes.

La méthode dialectique n'est pas inféconde. Sans sortir d'elle-même, la pensée crée un monde, en détermine la nature et les lois. Le monde existe, puisque le déterminisme inflexible, qui est la condition de la pensée, nous montre en nous quelque chose qui ne dépend pas de nous. Est-ce à dire que le monde s'étend et dure en dehors de nous ? que par un miracle du raisonnement nous ayons trouvé le moyen de nous échapper de nous-mêmes, d'atteindre une substance étrangère ? Pour comprendre ce qu'est le monde du mécanisme, n'oublions pas de quels éléments et par quel travail nous l'avons créé. C'est d'idées qu'il est fait. Le mouvement suppose l'espace et le temps ; il disparaîtrait avec eux. Étant donné, avec ces formes *à priori* de la sensibilité, le déterminisme, c'est-à-dire une loi, une exigence de la pensée, le monde du mécanisme se pose nécessairement. « Le mouvement est le seul phénomène véritable, parce qu'il est le seul phénomène intelligible, et Descartes a eu raison de dire que toute idée claire était une idée vraie, puisque l'intelligibilité des phénomènes est précisément la même chose que leur existence objective.¹ » Nous avons la réalité et la science : la réalité, parce que le monde du mécanisme se distingue des sensations subjectives, s'oppose aux caprices de la fantaisie et de l'expérience individuelle ; la science, parce que ce monde n'existe que dans la mesure où il est intelligible, et qu'il ne pourrait se soustraire aux lois universelles, nécessaires, inéluctables de la pensée, sans s'anéantir avec l'esprit qui le crée.

IV

« Un ensemble de mouvements, dont aucune cause extérieure ne vient modifier la direction et la vitesse soit dans les corps vivants, soit même dans ceux où l'intelligence est jointe à la vie, telle est donc la seule conception de la nature, qui résulte de ce que nous savons jusqu'ici de l'essence de la pensée.² » Le mécanisme répond-il à toutes les exigences de la pensée ? La réflexion, en insistant sur la nature de l'esprit et sur ses rapports à l'objet qu'il pense, n'est-elle pas amenée à formuler une loi nouvelle, qui s'impose au monde aussi impérieusement que la loi des causes efficientes. Le mouvement de la dialectique ne nous élève-t-il pas ainsi à un monde qui, sans détruire le monde du mécanisme, le complète, l'achève et lui donne un aspect nouveau ?

¹ *Du fondement de l'induction*, p. 65.

² *Id.*, p. 77.

La liaison nécessaire des effets et des causes fait de l'univers un phénomène ininterrompu, objet d'une pensée que rien ne brise. Mais qu'est-ce que ce phénomène unique, suite de mouvements qui ne se distinguent que par les places qu'ils occupent dans l'espace et dans le temps ? C'est l'être sans doute ; mais l'être en général est le concept le plus vide, le plus indéterminé : c'est le possible plutôt que le réel. On peut le définir l'abstrait de ce qu'il y a de commun dans toutes les réalités particulières. Toutes les formes ont disparu ; il reste la puissance, ce qui peut être ceci ou cela, ce qui peut tout devenir. « Une pensée qui reposerait uniquement sur l'unité mécanique glisserait donc en quelque sorte à la surface des choses, sans pénétrer dans les choses elles-mêmes ; étrangère à la réalité, elle manquerait elle-même de réalité et ne serait que la forme vide et la possibilité abstraite d'une pensée.¹ » Pour sortir de cet état d'évanouissement et de mort, il faut retrouver les déterminations particulières de l'être, les qualités spécifiques, la réalité, objet de la sensation.

Cette unité, que nous avons eu tant de peine à établir, il faut que nous la brisions et que, sans la perdre, puisqu'elle est nécessaire, nous retrouvions la diversité. Comment résoudre ce problème, qui tenait en échec le génie de Parménide ? « Comment rendre à la fois la pensée réelle et la réalité intelligible. » Sans renoncer à faire du monde un phénomène unique et à expliquer l'unité du sujet pensant par l'unité de l'objet pensé, comment atteindre l'individuel² ? Il n'y a qu'une solution possible à ce problème : c'est d'admettre une seconde unité, qui permette à la pensée de saisir par un acte unique le contenu de plusieurs sensations et d'embrasser au moins confusément dans chacune de ses perceptions la réalité tout entière. Il faut qu'une sensation ne nous isole plus de tout ce qui n'est pas elle. Il faut que la diversité des sensations ne nous transporte pas dans des mondes divers et que, passant de l'une à l'autre, nous ne fassions qu'éclairer les différentes parties d'un tableau qui était déjà tout entier présent à la pensée. Il n'est pas une perception, suivant Leibniz, qui n'enveloppe obscurément l'univers : il suffirait de la déployer, de déterminer tous ses rapports, pour y retrouver le monde, son histoire et ses destinées.

« La première unité de la nature était l'unité purement extrinsèque d'une diversité radicale ; la seconde au contraire est l'unité intrinsèque et organique d'une variété dont chaque élément exprime et contient à sa manière tous les autres.³ » Ce phénomène unique, qui à chaque instant de la durée constitue l'univers, peut se décomposer en une multitude de phénomènes coexistants qui, unis en harmonies partielles, mais concentriques et de plus en plus vastes, se concertent en une harmonie totale. Tout est soumis aux lois de la mécanique, et le monde est constitué par des mouvements ; mais ces mouvements ne sont pour ainsi dire que la matière des choses, et leur direction est telle qu'ils produisent des êtres individuels, éléments à leur tour d'individus plus complexes. L'univers n'est en ce sens qu'un individu, immense organisme, qui concentre la vie de tous les organismes particuliers, qu'il enveloppe. En retrouvant la diversité, qui la rend réelle, la pensée garde l'unité, qui est sa loi constitutive. Mais, pour que tous les systèmes partiels s'accordent en un système total, « il faut l'accord réciproque de toutes les parties de la nature et cet accord ne peut résulter que de leur dépendance respective à l'égard du tout ; il faut donc que dans la nature l'idée du tout ait précédé et déterminé

¹ *Du fondement de l'Induction*, p. 86.

² *Id.*, p. 86.

³ *Id.*, p. 87.

l'existence des parties; il faut en un mot que le monde soit soumis à la loi des causes finales.¹ »

L'analyse réfléchie de la pensée nous conduit du mécanisme à la finalité ; concilier les deux termes nous est facile. Il suffit d'admettre que la direction du mouvement préexiste au mouvement lui-même. Le boulet qui sort du canon obéit dans sa marche à des lois nécessaires ; mais l'étude de ces lois n'explique qu'en apparence son parcours ; la vraie cause en est dans l'esprit de l'homme et dans le but qu'il veut atteindre.

Non seulement les deux lois se concilient, mais encore elles s'impliquent. Le mécanisme s'impose avec une nécessité brutale ; si la loi des causes finales en dérive logiquement, elle participe de son irrésistible évidence. Dans un système où tout se tient, les vérités sont solidaires, et c'est une même clarté qui se transmet et se propage de l'une à l'autre. Quand tout est réduit au mouvement, tout est possible, rien n'existe, ni le monde ni la pensée. Il faut s'enfermer dans la formule stérile des Eléates : « L'Être est, » ou rendre raison de la pluralité, du changement et du devenir. Or, dans un monde soumis au mécanisme, il n'y a que la finalité qui puisse faire la pensée réelle et la réalité intelligible, en accordant l'unité et la diversité dans l'idée d'harmonie, qui les comprend et les concilie. On peut donc dire que la finalité est une conséquence logique du mécanisme, que les deux lois s'impliquent, et que la nécessité inéluctable de la première se transmet à la seconde et la garantit.

Ne pouvons-nous aller plus loin, montrer que le mécanisme, loin d'être antérieur et supérieur à la finalité, lui est subordonné ? Avec le mécanisme il n'y a jamais d'explication définitive : le réel nous fuit, comme l'intelligible. En vertu même de la loi des causes efficientes, le phénomène auquel on arrive n'a pas moins besoin d'être expliqué par un phénomène antécédent que celui dont on part. On peut aller à l'infini ; on change l'inconnu, le problème varie, il n'est jamais résolu, il ne peut pas l'être, il est contradictoire qu'il le soit. Si toute explication doit partir d'un point fixe et d'une donnée qui s'explique elle-même, il est évident que la véritable explication des phénomènes ne peut être trouvée par cette marche sans fin vers un but qui recule sans cesse. Loin d'être l'intelligible, le mécanisme fait du monde un problème insoluble et contradictoire. « L'ordre des causes finales est affranchi de la contradiction qui pèse en quelque sorte sur celui des causes efficientes ; car, bien que les diverses fins de la nature puissent jouer l'une à l'égard de l'autre le rôle de moyens et que la nature tout entière soit peut-être suspendue à une fin qui la surpasse, chacune de ces fins n'a pas moins en elle-même une valeur absolue et pourrait, sans absurdité, servir de terme au progrès de la pensée.² » Seul le bien est vraiment intelligible, parce que seul le bien se suffit à lui-même et ne tourmente plus l'esprit d'aucun problème. Le réel, c'est l'intelligible. Le bien est donc la seule réalité véritable, et c'est à lui qu'il faut subordonner toutes les apparences, c'est en lui qu'il faut chercher toute explication définitive. « La science proprement dite ne porte que sur les conditions matérielles de l'existence véritable, qui est en elle-même finalité et harmonie ; et puisque toute harmonie est un degré, si faible que ce soit, de beauté, ne craignons pas de dire qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit, et que la seule vérité solide et digne de ce nom c'est la beauté.³ »

¹ *Du fondement de l'induction*, p. 88.

² *Du fondement de l'induction*, p. 93.

³ *Id.*, p.92.

Ne pouvant nous soustraire à la loi des causes efficientes, nous imaginons que les moyens produisent la fin, que le principe de l'harmonie est dans les mouvements qui se concertent pour la réaliser. La loi des causes efficientes n'est en dernière analyse « qu'une illusion de notre entendement qui renverse l'ordre de la nature en essayant de le comprendre.¹ » Souvenons-nous que le mécanisme n'a de sens que par l'espace et le temps, que l'espace et le temps ne sont rien que les formes *à priori* de la sensibilité, nous comprendrons que la matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, « ou plutôt un symbole indispensable par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est en soi supérieur à l'un et à l'autre.² » Un esprit qui pense sous la forme de l'espace et du temps est contraint de mettre ses idées les unes après les autres, de représenter symboliquement le rapport de subordination des moyens aux fins par un rapport de succession dans le temps, de mettre ainsi la cause après l'effet, renversant l'ordre réel des choses, cherchant l'intelligible dans ce qui ne peut être compris par soi, la raison du bien dans un hasard heureux. « L'opposition de l'abstrait et du concret, du mécanisme et de la finalité ne repose que sur la distinction de nos facultés : une pensée qui pourrait renoncer à elle-même pour se perdre ou plutôt pour se retrouver tout entière dans les choses, ne connaîtrait plus d'autre loi que l'harmonie ni d'autre lumière que la beauté. Ce n'est donc pas, comme nous l'avions cru, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée. La nécessité réduite à elle-même n'est rien, parce qu'elle n'est pas même nécessaire ; et ce que nous appelons contingence, par opposition à un mécanisme brut et aveugle, est, au contraire, une nécessité de convenance et de choix, la seule qui rende raison de tout, parce que le bien seul est à lui-même sa raison. Tout ce qui est doit être et cependant pourrait à la rigueur ne pas être ; d'autres possibles, suivant Leibniz, prétendaient aussi à l'existence et ne l'ont pas obtenue, faute d'un degré suffisant de perfection ; les choses sont à la fois parce qu'elles le veulent et parce qu'elles le méritent.³ »

La philosophie fonde la science et se vérifie par elle. Les mathématiques par leur existence même prouvent que l'espace et le temps sont des formes *à priori* de la sensibilité ; les sciences positives prouvent le mécanisme et la finalité, sur lesquels elles reposent. Comment quelques faits, observés dans un temps et dans un lieu déterminés, permettent-ils d'établir une loi applicable dans tous les temps et dans tous les lieux ? Il faut, dit Claude Bernard, croire à la science avant de faire une science, et croire à la science c'est croire au déterminisme. « Si chaque phénomène se produit dans des conditions absolument invariables, il est clair en effet qu'il suffit de savoir ce que ces conditions sont dans un cas pour savoir par cela même ce qu'elles doivent être dans tous.⁴ » Mais le mécanisme suffit-il à légitimer l'induction. Les mouvements de l'instant qui commence pourraient continuer les mouvements de l'instant qui finit et former toutefois par leur résultante un monde entièrement nouveau. Il n'y a rien dans les lois mécaniques qui garantisse le retour des mêmes combinaisons. « Le rôle de ces lois se borne à subordonner chaque mouvement à un précédent ; il ne s'étend pas jusqu'à coordonner entre elles plusieurs séries de mouvements.⁵ » Si nous savions seulement

¹ *Id.*, p.94.

² *Id.*, p.93.

³ *Du fondement de l'induction*, p. 95.

⁴ *Id.*, p. 14.

⁵ *Id.*, p.78

que les mêmes phénomènes ont lieu dans les mêmes circonstances, nous serions toujours menacés de voir le monde se transformer brusquement.¹

Induire, c'est croire, c'est affirmer qu'un ensemble de conditions, dont on ignore le détail infini, se concerte pour maintenir l'ordre du monde. Sans cette croyance implicite, de quel droit entreprendrions-nous une science des êtres vivants, quand nous ne savons rien des mouvements sans nombre que comprennent leur formation et leur développement, quand nous établissons des rapports constants entre des termes que nous regardons comme simples, mais dont chacun en réalité enveloppe des millions de mouvements moléculaires inconnus ? Et ce que nous disons des corps vivants, nous pouvons le dire des corps bruts, car il n'en est pas un qui ne soit composé, qui ne soit déjà « un système de mouvements ». Si nous devions attendre que nous sachions le tout d'une chose, nous ne saurions presque rien. Il est très rare que nous puissions « suivre par le calcul la marche uniforme de la science, qui travaille au plus profond des choses ; l'induction proprement dite consiste plutôt à deviner, par une sorte d'instinct, les procédés variables de l'art qui se joue à la surface.² » Faire une induction, c'est donc « admettre *à priori* que l'harmonie est en quelque sorte l'intérêt suprême de la nature, et que les causes, dont elle semble le résultat, ne sont que des moyens sagement concertés pour l'établir.³ »

La réflexion de la pensée sur sa nature et sur ses rapports avec son objet nous conduit ainsi par une série de déductions, dont tous les termes s'enchaînent, à des conceptions successives et complémentaires du monde. De la combinaison des formes de l'espace et du temps avec la loi constitutive de la pensée résulte d'abord la nécessité subjective de se représenter le monde comme un ensemble de mouvements se poursuivant avec la même vitesse dans la même direction. Cette première apparence se modifie pour exprimer, en même temps que la loi des causes efficientes, la loi des causes finales. Le mouvement n'a plus seulement sa raison dans un mouvement antérieur ; « il est le produit d'une spontanéité qui se dirige vers une fin ; mais une spontanéité qui se dirige vers une fin est une tendance, et une tendance qui produit un mouvement est une force ; tout phénomène est donc non une force, mais le développement et la manifestation d'une force.⁴ » La loi des causes efficientes implique la loi des causes finales. De même, le mouvement, qui est le symbole de la loi des causes efficientes, ne s'entend que par la force qui est le symbole de la loi des causes finales. Le corps ne se meut ni dans le lieu où il est, ni dans le lieu où il n'est pas ; l'argument des sophistes est irréfutable. L'idée du mouvement ne se suffit pas à elle-même ; elle suppose « la force en vertu de laquelle le mobile sort à chaque instant de la place qu'il occupe pour entrer dans une autre.⁵ » Pourquoi le mouvement se continue-t-il, « sinon parce que chaque

¹ *Id*, p.79. « La conservation des corps bruts ne nous paraîtrait pas plus certaine que celle des êtres organisés : car on admet généralement que ces corps, sans même en excepter ceux que la chimie regarde provisoirement comme simples, sont composés de corps plus petits... L'existence même de ces petits corps serait à nos yeux aussi précaire que celle des grands : car ils ont sans doute des parties, puisqu'ils sont étendus, et la cohésion de ces parties ne peut s'expliquer que par un concours de mouvements qui les poussent incessamment les unes vers les autres : ils ne sont donc à leur tour que des systèmes de mouvements, que les lois mécaniques sont par elles-mêmes indifférentes à conserver ou à détruire, etc. »

² *Du fondement de l'induction*, p. 82. « Il est vrai que si nous connaissions, à un moment donné, la direction et la vitesse de tous les mouvements qui s'exécutent dans l'univers, nous pourrions en déduire rigoureusement toutes les combinaisons qui doivent en résulter ; mais l'induction consiste précisément à renverser le problème, en supposant au contraire que l'ensemble des directions et des vitesses doit être tel qu'il reproduise à point nommé les mêmes combinaisons. » (P. 78.)

³ *Id*, p.80.

⁴ *Du fondement de l'induction*, p. 97.

⁵ *Id*, p.97.

mouvement enveloppe une tendance à un mouvement ultérieur, et pourquoi cette tendance elle-même, sinon parce que chaque état de la nature ne s'explique que par celui qui le suit, et son existence tout entière par un progrès continu dans l'harmonie et dans la beauté¹ ? »

C'est en approfondissant le mécanisme de Descartes que Leibniz est arrivé à sa philosophie de la force : loin de s'opposer, les deux conceptions s'impliquent. La logique s'est exprimée dans l'histoire. De ce point de vue nouveau, le monde se transforme. A la loi des causes efficientes répondait un mécanisme absolu dans les phénomènes ; à travers l'infini de l'espace et du temps, dans le silence et la nuit, se déroulait une série sans fin d'équations équivalentes, et les théorèmes de la géométrie réelle enfantaient leurs corollaires. Cette inflexible nécessité pouvait bien constituer l'unité du sujet pensant, puisqu'en dernière analyse elle ne laissait subsister qu'un seul phénomène et qu'une seule pensée. Mais ce phénomène, c'était l'être indéterminé, et la pensée semblable à l'objet de la contemplation était triste, uniforme et morte. Nous avons les effrois de l'homme aveugle et sourd devant cette mathématique incolore et muette. En leur donnant l'harmonie, la loi des causes finales donne à l'esprit et au monde la réalité et la vie. La lumière se rallume, les nuances se varient, nous voyons ; les bruissements des formes qui s'ébauchent traversent l'espace, les vibrations des mouvements en accord retentissent : nous entendons. La nature endormie se réveille, touchée par la baguette magique de la beauté. Tout s'anime et se vivifie. Ce n'est plus l'indifférence du mécanisme inflexible, c'est le grand tressaillement de l'être soulevé par l'amour qui pressent la beauté. La nature est un immense élan vers la perfection, une prière, une adoration. Elle est une activité vivante et laborieuse, dont le désir soutient l'effort et qui, sans se séparer d'avec elle-même, se divise en une multitude d'activités ouvrières de la même oeuvre. Pour comprendre ce qui est, ce n'est pas en arrière, c'est en avant qu'il faut regarder ; tout est en soi et pour soi, mais tout est aussi la matière des grandes choses qui se préparent. Le monde est une ascension vers l'idéal ; une pensée invincible et rayonnante le fascine et l'attire : c'est l'amour tout-puissant du Dieu inconnu, du Dieu qui veut être, qui explique et qui justifie les ébauches successives, dont l'être tour à tour se dégoûte et s'enchanté.

Nous sommes tentés de nous croire en possession de l'absolu. Nous concevons notre âme comme une force et le monde sur le modèle de notre âme. Il semble que tout nous devienne intelligible en nous devenant semblable. Le secours qui nous vient de l'univers entier nous rassure ; l'espérance invincible n'est que la conscience que la nature prend en nous du désir tout-puissant qui la meut tout entière. Étrange illusion qui pousse toujours l'homme à opposer un objet au sujet ! Le monde n'est pas en dehors de la pensée, il est son oeuvre, il est en elle un mirage nécessaire. « Nous ne connaissons d'autre existence absolue que la double loi des causes efficientes et des causes finales ; mais nous ne pouvons comprendre la finalité que si elle se réalise dans la tendance au mouvement, de même que nous ne pouvons nous représenter la nécessité que sous la figure du mouvement lui-même.² » Etant données les formes *à priori* de la sensibilité, la pensée ne peut être une et réelle que par la double loi des causes efficientes et des causes finales ; c'est la combinaison de ces deux lois avec les formes de l'espace et du temps qui crée le monde. Ces deux lois sont donc absolues, en ce sens que sans elles le monde s'anéantit avec la pensée du monde. Mais, comme d'autre part ces deux lois

¹ *Id.*, p.98.

² *Du fondement de l'induction*, p. 100.

n'ont de sens que par le rapport qui s'établit entre la pensée et les formes illusoires de l'espace et du temps, il est contradictoire que les constructions qui symbolisent ce rapport nous donnent l'absolu.

La force n'est pas une chose en soi¹, un absolu; elle n'est que la tendance du mouvement vers une fin. Il y a autant de forces qu'il y a de mouvements, parce qu'il n'y a pas de mouvement sans direction, et plusieurs mouvements qui ont une même direction sont par là même l'expression d'une seule force. Les forces ne sont donc pas des êtres; elles sont les mouvements eux-mêmes, mais saisis dans leur direction, dans leur unité, dans leur concours harmonique. Est-ce à dire qu'il n'y ait de réel que le mouvement et ses résultantes? Ce serait oublier que la nécessité de penser sous la forme de l'espace et du temps nous fait renverser l'ordre des termes; qu'à vrai dire, le bien étant seul intelligible, ce n'est pas la fin qui est faite par les moyens, ce sont les moyens qui sont pour la fin et par elle. Prémunis contre les illusions de la métaphysique de la force, nous pouvons compléter notre conception de l'univers, sans nous embarrasser d'un monde d'entités, dont les rapports entre elles et avec la pensée seraient inintelligibles. Les qualités secondes, les espèces chimiques, la vie, l'âme même, autant de systèmes de mou[ve]ments, systèmes de plus en plus complexes, dont l'harmonie ne suppose pas un être substantiellement distinct des mouvements qu'il organise, mais des idées directrices, des désirs efficaces de la nature, présents aux mouvements mêmes qui se concertent en une même direction.

La dialectique positive crée l'univers en dégagant par une marche progressive le système des idées et des lois de l'esprit. Le phénomène, c'est l'espace et le temps; la pensée possible, c'est l'unité de l'esprit conciliée avec la diversité de l'espace et du temps, c'est le mécanisme; la pensée réelle, c'est la diversité se retrouvant au sein même de l'unité, la variant, la multipliant sans la détruire, c'est l'harmonie, c'est la finalité. Notre conception de l'univers se complète en se développant. « L'empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes, substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort et la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste ne représente que la moitié ou plutôt que la surface des choses: la véritable philosophie de la nature est au contraire un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force, une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même.² » Mais la force n'est pas plus l'absolu que le mouvement. Ce sont deux symboles par lesquels l'esprit exprime ses lois dans leur rapport aux formes de l'espace et du temps. Nous ne devons jamais oublier qu'en percevant l'univers nous ne sortons pas de la pensée, que nous ne pouvons, sans tomber dans des contradictions insolubles, opposer au sujet l'objet qui lui doit l'existence. La seule réalité n'est-elle pas l'esprit qui, en conciliant ses lois avec les formes de la sensibilité, crée le monde?

V

Si tout est phénomène, l'esprit n'est que l'ensemble des fantômes qui se jouent en lui; il peut à tout instant s'évanouir comme eux. Derrière les apparences, imaginons-nous pour nous rassurer des substances, des êtres? À quoi bon, puisqu'ils nous sont cachés, puisque nous ne saisissons toujours que des apparences? « Des choses en soi, on ne sait

¹ « La force n'est pas plus une chose en soi que le mouvement, ou plutôt la force et le mouvement ne sont que les deux faces opposées du même phénomène, saisi par le même sens, d'un côté sous la forme du temps, de l'autre sous celle de l'espace. » (p. 100.)

² *Du fondement de l'induction*, p. 112.

rien, pas même qu'elles sont explicables ; au contraire, on est sûr que tout est intelligible, si les choses sont des phénomènes, dont l'explication puisse être tirée de l'existence que nous sommes.... Mettre l'existence en dehors de la pensée, c'est se condamner à ne pouvoir la ressaisir, c'est ouvrir toutes portes au scepticisme.¹ » La dialectique négative, en nous chassant des faux systèmes, nous enferme dans cette conclusion : l'objet ne peut être produit que par le sujet ; la seule réalité, c'est la pensée. Par l'analyse réfléchie de la pensée dans ses rapports avec l'objet qu'elle se donne, la dialectique positive confirme cette vérité féconde, à laquelle tout se ramène, parce que tout en rayonne.

En se développant elle-même, en déployant ses richesses intérieures, en tirant de soi la science et la réalité, la pensée fait la preuve de son existence absolue. Si tout disparaît avec elle, si elle crée l'être et la connaissance, n'est-ce pas qu'il n'y a rien en dehors d'elle, qu'elle est tout ce qui est. « Si le monde extérieur existe, parce qu'il est pensé, la pensée existe bien plus elle-même et en quelque sorte fait exister tout le reste. La pensée n'est pas un être, elle est l'être même... La substance inconnue, la cause suprême n'est que la pensée, le moi dans sa puissance absolue de connaître et de vouloir.² » Tant qu'on laisse subsister une matière étrangère à la pensée, toute certitude est provisoire ; il y a toujours des révoltes, des surprises possibles. Rien ne garantit que le monde ne se soustraira pas brusquement aux lois de la conscience. La dialectique ne laisse que l'intelligible en ne laissant que l'intelligence. Tout étant raison, tout nous devient lumière. Il n'y a plus de mystère, plus d'inconnu. Le monde n'est plus un ennemi qui peut toujours nous décevoir par quelque ruse imprévue. Le monde exprime la pensée, parce qu'il est son œuvre et sa créature. Sans doute les formes *à priori* de la sensibilité imposent à la pensée un point de vue particulier, la divisent, ne lui permettent de s'apercevoir que dans des objets qui lui semblent d'abord étrangers. Mais, comme cette diversité même sort de son unité, en la brisant elle doit l'exprimer encore ; comme les idées sans nombre, qui sont le monde même, ont toutes leur substance en elle, elles ne peuvent l'anéantir par leurs contradictions. L'unité du monde n'est que l'unité de la pensée qui se retrouve dans son œuvre, réunit ses membres épars et se saisit elle-même dans son harmonie réelle, sinon dans son unité absolue.

Ne pouvons-nous aller plus loin, trouver de cette vérité suprême, que tout vérifie, parce que tout la suppose, une démonstration directe ? Ne pouvons-nous montrer quelle est la condition de la pensée, telle qu'elle s'exerce ici-bas, au même titre que la loi des causes efficientes et que la loi des causes finales. D'abord, par le fait seul de la réflexion sur soi et sur la nature, la pensée manifeste avec sa liberté son existence absolue. Assister au mécanisme, le regarder en soi et dans les choses, démêler ses lois simples dans les phénomènes complexes, n'est-ce pas s'en détacher, s'en affranchir, prouver qu'on est quelque chose d'autre, quelque chose de plus. La pierre, le végétal, l'animal même agit, ne se regarde pas agir ; l'homme se met en dehors du mécanisme par cela seul qu'il le pense. En second lieu, dans tout jugement, la pensée comme sujet s'oppose à l'objet. a « Nous ne pouvons exprimer l'existence que par des mots comme *affirmer, poser*, qui impliquent l'existence indépendante de l'esprit. »

Il n'y a pas une proposition qui ne pose à la fois l'abstrait, le réel et la pensée. Affirmer, c'est d'abord se distinguer de ce qu'on affirme, se mettre à part, en dehors et au-dessus ; puis c'est poser l'être et y marquer une limite, une détermination. En même temps qu'elle se distingue de ce qu'elle affirme, la pensée donne au jugement ce qui le caractérise :

¹ *Cours de logique*, leç. XVII : Du scepticisme.

² *Logique*, XVe leçon : De la conscience pure de soi-même.

l'affirmation, l'être, la permanence et la nécessité de la liaison établie. Le jugement, quoi qu'en disent les empiriques, ne peut se ramener à la perception. Tout jugement est général, renferme quelque chose d'universel, prononce que les phénomènes ne sont pas liés accidentellement, mais qu'ils s'appartiennent l'un à l'autre, qu'ils sont liés nécessairement. Prenez le jugement le plus favorable à la thèse empirique : la couleur blanche est la couleur blanche. « Je me représente deux fois la couleur blanche dans deux moments différents par deux actes distincts de l'esprit ; donc en elles-mêmes ces deux représentations sont étrangères l'une à l'autre. Tout ce qu'on pourrait affirmer, c'est qu'elles s'accompagnent fortuitement dans la sensibilité, sans qu'on puisse en rien préjuger l'avenir, ce qui doit être, ce qui nécessairement sera. Ce qui fait qu'il y a jugement, c'est que la pensée dès l'origine contient quelque chose d'universel, c'est qu'elle dépasse l'espace et le temps, pose le rapport établi indépendamment des cas particuliers où les phénomènes se présentent. La pensée se mêle à la perception, mais s'en distingue par la liaison nécessaire qu'elle y ajoute.¹ » Et d'où vient cette permanence, cette nécessité de l'existence, que nous affirmons spontanément, « sinon de ce que l'esprit, qui est l'auteur et le théâtre des phénomènes, est indéfectible, conserve et conservera toujours sa réalité.² » Ainsi dans tout acte de pensée est impliquée cette affirmation que les phénomènes ne sont pas des fantômes suscités au hasard, qu'ils sont « comme les points de concentration des lois,³ » qu'ils enveloppent l'intelligible, parce qu'ils manifestent la réalité absolue, qui est l'intelligence.

La dialectique, par son double mouvement, nous conduit de la pensée au monde et du monde à la pensée. C'est dans la pensée que nous trouvons les éléments et les lois de l'univers, c'est d'elle que nous le composons, c'est à elle comme à son principe qu'il nous ramène. Nous ne sortons pas de nous-mêmes ; l'objet créé par nous, c'est encore nous. Penser le monde, c'est s'y recueillir ; l'objet nous ramène au sujet, parce qu'il en sort. Réfléchir, c'est surprendre le secret de la création des choses par la pensée, c'est démêler les idées qui se combinent pour produire cette apparence, c'est aller de la pensée au monde et du monde à la pensée. La dialectique est ainsi le double mouvement par lequel l'esprit se développe et se concentre. « Si mes facultés avant toute détermination étaient des cadres vides, des *tables* roses, je m'efforcerais de remplir ces vides, de charger ces cadres ; je cherche au contraire à me concentrer, à ramener la diversité de mes pensées à l'unité de la pensée pure.⁴ » Le terme de la philosophie, c'est cette réflexion, cette conscience pure de soi-même, où la pensée se voit face à face et se saisit dans sa réalité infinie.

Toutes les vérités établies, en se résumant dans cette vérité suprême, la confirment. Si tout est pour la pensée, c'est que tout est par elle, c'est qu'elle est tout ce qui est. Malebranche disait : « Nous voyons tout en Dieu. » Parole profonde ! Penser, c'est ramener le particulier à l'universel, le fait à un tissu de lois, les lois mêmes à leur principe ; c'est rattacher ce qui paraît à ce qui est, la diversité des sensations à l'unité de la pensée absolue. « Sans doute, dans notre état actuel, nous n'avons conscience d'aucune pensée qui ne soit empiriquement déterminée. Mais la pensée serait-elle encore pensée et se distinguerait-elle d'une simple reproduction matérielle des objets, si elle ne se saisissait elle-même, en deçà de ses déterminations, comme l'intelligible

¹ *Psych.* Du jugement, leç. XVIII.

² *Psych.*, leç. III : De l'idée de faculté.

³ *Psych.* Du jugement, leç. XVIII.

⁴ *Logique*, leç. XV, De la [conscience] (*cause RMM*) pure de soi-même.

primitif, dont le contact peut seul rendre les objets intelligibles. Et, si la liberté d'indifférence conserve toujours des partisans, en dépit de toutes les raisons du déterminisme, n'est-ce point parce que la liberté absolue est en effet le fond et la substance de toutes nos volontés, quelque déterminées qu'elles soient par leurs motifs ?... Il y a en nous, en dehors de la conscience empirique des phénomènes, la conscience d'une pensée absolue, qui supporte toutes les pensées déterminées. Il y a au delà de toutes les défaillances de notre volonté la conscience d'une volonté infinie, qui n'est point par les conditions de notre existence en ce monde. Sans doute, cette pensée, cette volonté, nous ne les avons jamais saisies isolément, la conscience en est nécessairement enveloppée dans toute pensée, dans toute volonté particulière. Mais ces pensées, ces volontés particulières ne méritent pas le nom que nous leur donnons, si elles ne reposent sur aucun fondement infini et absolu. La pensée comprend donc deux choses : des déterminations et le rapport de ces déterminations particulières au fond de l'existence qui n'est autre chose que la pensée absolue. Exister, c'est être rattaché à ce dernier fond des choses, et ce fond suprasensible nous est donné immédiatement, directement, comme le fond même de la connaissance.¹ » La dialectique, avec son double mouvement du sujet à l'objet, de l'objet au sujet, est un moment de la réflexion, elle en est comme la méthode ; elle prépare et en un sens elle contient la conscience pure du moi. Quoi qu'il fasse, l'esprit ne peut sortir de lui-même : c'est lui qui est l'espace et le temps, c'est la combinaison de ses lois avec ces formes à priori de la sensibilité qui fait apparaître le monde, c'est son existence et c'est son unité qui fondent l'existence et l'unité de l'univers. Nous voyons tout en Dieu ; ce qu'il y a de réel, c'est Dieu.

GABRIEL SÉAILLES.

(A suivre.)

¹ *Logique*, leç. XV et XVII

(2e et dernier article)

Ce qu'on trouve d'abord dans l'analyse réfléchie de la pensée, c'est une philosophie de la nature. Cette philosophie de la nature, à vrai dire, est déjà une philosophie de l'esprit, puisque le réel se définit par l'Intelligible et l'être par la connaissance. On ne sort pas de la pensée, voilà la conclusion de la dialectique négative. Dans la pensée, on trouve le monde, parce qu'il n'est rien qui ne se ramène à une détermination de la pensée, parce que la pensée est tout ce qui est : voilà la conclusion de la dialectique positive. De ce point de vue, tout s'éclaire ; nous sommes à la source de toute lumière, nous sommes la lumière même. Plus de matière, plus rien d'opaque, plus rien de lourd ; tout est léger, transparent, radieux. La pensée est seule. Le monde ne l'humilie plus, il la célèbre par son immensité. Les vertiges devant l'abîme de l'espace et du temps ne sont que les troubles de l'imagination sensible devant l'immensité de la pensée souveraine. La métaphysique, la science des causes, est possible. Le problème philosophique n'est plus insoluble : nous en trouvons en nous toutes les données. Il se ramène à ces termes : comprendre le monde, l'homme et Dieu ; les saisir dans leurs mutuels rapports, en se plaçant au cœur des choses, au centre d'où tout rayonne, en rattachant à la pensée toutes ses déterminations et en pénétrant de plus en plus par la réflexion la nature de ce principe suprême de toute existence.

I

Le monde ne s'oppose plus à nous comme une puissance étrangère irréductible. Le problème de son existence et de sa nature est résolu. S'il est réel, s'il peut devenir l'objet d'une science et d'une conscience, c'est qu'il est une manifestation de la pensée. Les sensations ne nous font pas sortir de nous-mêmes. Le froid n'a d'autre réalité que celle que lui donne notre perception. Les prétendues qualités premières ne nous révèlent pas davantage une réalité distincte de l'esprit. « L'étendue n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme de l'espace. La résistance, c'est la sensation de quelque chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre. Mais ce corps et le nôtre ne sont que des perceptions de notre esprit. Dire que notre corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace, les uns en dehors des autres ; mais tous ces corps ensemble résident dans notre pensée ¹. »

Est-il à dire que l'existence du monde repose sur mon existence individuelle ? Nullement. Il faut distinguer la connaissance scientifique de la connaissance sensible. La connaissance que nous donnent nos yeux est toute relative à nous et à notre point de vue. À cause de sa proximité de la terre, la lune nous apparaît comme un des plus grands corps célestes, tandis que des astres énormes se réduisent à des points lumineux et tremblants. L'astronomie, c'est la connaissance du système céleste telle que pourrait l'obtenir un esprit quelconque abstraction faite de toute situation dans l'espace. La connaissance sensible a un point de vue particulier ; elle dépend de l'espace et du temps ; elle répond à mon existence individuelle. « La connaissance scientifique, à laquelle est identique l'existence du monde, c'est la connaissance que pourrait acquérir

¹ *Logique*, liv. XVII. « Dans la connaissance, le sujet et l'objet existent au même titre comme les deux termes d'un même rapport : ils sont distincts non pas comme deux existences séparées, mais comme les deux pièces d'un seul et même tout spirituel. »

un esprit dégagé des sens et qui par conséquent n'aurait pas de point de vue particulier sur l'univers ¹. » Le monde n'est pas une illusion subjective ; le monde, c'est la pensée, traversant le prisme des formes de la sensibilité, se brisant en une infinité de rayons, mais les recueillant par les catégories de l'entendement, les ramenant à une unité relative, image de l'unité primitive et absolue du foyer dont ils émanent.

Mais, si le monde n'est qu'un ensemble de phénomènes bien liés, que sont les autres hommes, sinon des phénomènes ? Et quoi de plus choquant que de voir l'âme s'attribuer à elle seule toute réalité ? « Il faut distinguer pour chaque esprit deux modes d'existence : une existence intellectuelle, car nous avons conscience de nous-mêmes comme d'une intelligence absolue ; une existence sensible, qui consiste dans la connaissance sensible des choses, relative à notre point de vue particulier de l'univers ². » L'existence intellectuelle est impersonnelle une addition bien faite est une vérité absolue qui confond tous les esprits dans l'unité d'une seule et même existence. Demander si les autres hommes existent, c'est donc demander s'il y a des sensibilités analogues à la nôtre. « Il doit y en avoir. En moi, la pensée s'est faite sensibilité ; comment ? Je l'ignore ; mais il faut que la même chose se soit faite partout. D'abord, en effet l'analogie demande qu'à tous les phénomènes semblables à ceux de mon corps corresponde un point de vue particulier, analogue à celui qui constitue mon individualité. De plus, la pensée embrasse tout : pour que la sensibilité ait sa raison d'être et mérite d'exister, il faut qu'elle soit en quelque façon un redoublement de l'intelligence et qu'elle embrasse tout. Or la sensibilité ne peut embrasser tout distinctement qu'à la condition de se décomposer en une infinité de points de vue. Il y a donc une infinité de points de vue sensibles, de sujets sentants dans l'univers ³».

L'homme est au centre de tout. Il comprend le monde qui se définit par sa sensibilité. Il peut se comprendre lui-même en se saisissant tour à tour comme objet dans le monde, comme sujet dans la pensée. En établissant que le monde est encore la pensée, mais comme aliénée d'elle-même, nous nous sommes délivrés de la distinction radicale de l'esprit et du corps, qui fait de l'homme la combinaison inintelligible et monstrueuse de deux natures sans rapport. « La distinction de deux substances dans l'homme est absurde ; le corps et l'âme ne font qu'un et sont seulement deux points de vue d'une seule et même substance ⁴. » Par cela seul que la pensée devient le monde et que l'homme, en tant qu'individu, n'est qu'un point de vue particulier de ce monde, il se saisit en rapport intime avec lui, il s'apparaît comme un phénomène parmi les phénomènes. L'homme dans l'espace et dans le temps, ensemble de faits successifs soumis au déterminisme, c'est le corps ; la conscience du moi, en tant que distinct de toutes ses déterminations, c'est l'âme ⁵. Ainsi entendue, la distinction de l'âme et du corps nous permet de poser le problème psychologique et de le résoudre, en évitant les sophismes et les contradictions.

Le problème psychologique est double, il comprend deux questions différentes qui ne peuvent être résolues que par des méthodes distinctes. On peut se demander d'abord à quelle loi est soumise la succession des états de conscience dans un même homme.

¹ *Logique*, leç. XVIII : « Nous ne sommes en tant qu'individus, que l'ensemble de nos sensations, et une nécessité, dont nos sensations, en tant que telles, ne sauraient rendre compte, constitue par cela même une existence aussi distincte de la nôtre que l'on peut raisonnablement le demander. » (*Du fondement de l'induction.*)

² *Logique*, leç. XVIII.

³ *Log.*, leç. XVIII.

⁴ *Psych.*, leç. XXIX.

⁵ *Morale*, leç. VII

L'homme est considéré alors comme un phénomène, comme un objet. Dès qu'on parle d'un objet de pensée, on parle de ce qui est étendu, soumis aux formes de la sensibilité. « Il n'y a qu'un ordre de phénomènes, les phénomènes externes, attendu qu'il ne peut y avoir de changement que dans l'espace¹. » Étudier la succession des états de conscience, c'est donc étudier le corps. Est-ce à dire qu'on ne puisse maintenir la distinction des faits internes et des faits externes ? « Nous pouvons donner aux faits qui s'accomplissent dans notre organisme le nom d'internes en ce sens qu'ils tombent immédiatement sous la conscience, tandis que nous appelons externes les faits du monde extérieur proprement dit, c'est-à-dire ceux qui ne tombent sous la conscience que par l'intermédiaire des modifications de notre corps. Les faits qui nous sont propres (c'est-à-dire qui tombent immédiatement sous la conscience) ont deux faces, l'une tournée vers le dedans et soumise à l'observation psychologique, l'autre tournée vers le dehors et soumise à l'observation physiologique. Il n'y a pas interruption brusque quand on passe du désir de remuer la main au mouvement de la main. La psychologie en ce sens n'est pas la science d'une espèce particulière de faits ; son domaine est le même que celui de la physiologie : seulement elle étudie les faits par celle de leur face qui tombe sous la conscience, c'est-à-dire qu'elle les étudie du dedans, tandis que la physiologie les étudie du dehors². »

Toute succession de phénomènes est soumise à des lois, la méthode inductive s'applique en psychologie comme en physique ; mais, si les procédés sont analogues, les résultats ne peuvent être aussi rigoureux. La succession des états internes n'est que la succession des états externes vus du dedans ; comme nous n'avons par la conscience qu'une connaissance confuse de l'organisme, la liaison des états de conscience qui correspond aux modifications de l'organisme ne peut être rigoureusement déterminée. Ce qui fait l'infériorité de la psychologie, « c'est qu'elle est, comme la physique, une science de phénomènes extérieurs, sans pouvoir, comme elle, les saisir sous la forme qui les rend intelligibles, celle du mouvement dans l'espace³. »

On saisit vaguement par la conscience le résultat des modifications que subit l'organisme, sans arriver à une connaissance objective et précise de ces modifications elles-mêmes. « Si l'on parvenait à saisir les mouvements de toutes les fibres nerveuses dans le corps d'un homme, rien n'empêcherait de prédire avec certitude la succession de ses états de conscience. Cabanis a dit : Le moral est le physique retourné ; cela est vrai, pourvu qu'on ne prétende pas retrouver dans le physique ce qui ne fait partie que du point de vue interne.⁴ » Ce n'est donc pas à tort que les psychologues s'efforcent aujourd'hui de ramener la psychologie à la physiologie. Quels qu'aient été jusqu'ici les résultats de leurs efforts, ils comprennent du moins que les faits internes, considérés dans leur succession, ne pourraient devenir l'objet d'une science véritable qu'en étant ramenés aux faits externes, qu'ils expriment obscurément.

La psychologie, comme étude des faits internes, qui se succèdent en nous, n'est pas une science indépendante, elle n'est qu'une physiologie imparfaite, un moyen de suppléer aux lacunes des sciences naturelles. N'y a-t-il pas un problème vraiment psychologique, une science de l'esprit qui soit autre chose que la connaissance confuse des phénomènes organiques ? Après s'être étudié comme objet, dans sa dépendance du

¹ *Psych.*, leç. XXVIII.

² *Log.*, leç. XIII.

³ 3. *Log.*, leç. MIL 4. *Log.*, leç. XIII.

⁴ *Log.*, leç. XIII

monde, il faut s'étudier comme sujet, dans sa réalité spirituelle. Il ne s'agit plus d'observer un enchaînement de phénomènes qui a sa raison dans un mécanisme corporel extérieur au moi ; il s'agit de dégager des actes particuliers ce qui exprime la nature même de l'esprit. C'est un problème nouveau, qui exige une méthode nouvelle. Vainement on multiplierait les observations et les expériences, on resterait dans le monde, on étudierait toujours ce qui est connu, non ce qui connaît ; il n'y a qu'une méthode subjective qui permette d'atteindre le sujet. Cette méthode subjective, c'est la réflexion ; « il faut s'opposer soi sujet pensant et voulant à tout ce qui passe, soi être à tout ce qui paraît ; il faut se détacher en un mot de tout ce qui est particulier, successif, comme étant la part du monde externe¹. » La dialectique étudie la pensée dans ses rapports avec son objet. En nous ramenant des lois du monde à l'unité de la pensée, dont elles sont l'expression, elle nous conduit au principe des choses par une voie indirecte, elle nous le montre dans ses effets, hors de lui-même, se resaisissant dans la diversité des phénomènes. La, psychologie continue, achève la dialectique - elle ne va plus par un double mouvement du sujet à l'objet, de l'objet au sujet ; par la réflexion, elle atteint directement la cause ; elle est la cause se saisissant elle-même, s'apercevant avec une clarté croissante. La psychologie empirique est une science naturelle, la psychologie proprement dite c'est la métaphysique même : elle ne s'attache pas à ce qui est successif, mais à ce qui est éternel ; elle n'est pas une science historique ; elle s'efforce de faire tomber les voiles de l'espace et du temps, d'atteindre non ce qui passe, ce qui change, mais ce qui est, ce que la réflexion découvre partout et toujours, quel que puisse être le jeu des apparences sensibles. Elle est la science du sujet, de ce qui connaît, de ce qui pense ; elle saisit par une intuition directe avec la pensée ses opérations primitives, ses facultés ; elle suit l'esprit dans toutes ses métamorphoses, elle l'étudie à tous ses degrés, et en s'élevant de plus en plus de la pensée vague, confuse, embarrassée dans l'objet qu'elle se donne, à la pensée dégagée de toute ombre matérielle, lumineuse, consciente et maîtresse d'elle-même, elle fait évanouir les illusions de la sensibilité et nous livre le sens des choses.

La réflexion nous donne d'abord les diverses facultés, dans leur distinction et dans leur unité. « Le procédé qui nous met en possession de la vérité psychologique sur ce point est infiniment plus simple et plus direct que celui des sciences expérimentales, et la certitude à laquelle il conduit est de beaucoup supérieure à celle de ces mêmes sciences. Nous n'avons pas à expérimenter, nous n'avons qu'à regarder et à voir². » L'âme, c'est la pensée ; mais cette opération unique qui consiste pour l'âme à se donner un objet, à créer la nature présente plusieurs faces qui ne détruisent pas son unité³. Pour penser, il faut s'opposer un objet, quelque chose de déterminé c'est-à-dire de matériel, d'étendu ; la vie intellectuelle suppose donc, outre la fécondité de l'esprit, un objet déterminé, à l'aide duquel il prend conscience de lui-même. L'esprit ne reste pas indifférent à son œuvre, il éprouve un sentiment de joie en prenant conscience de sa réalité par cette création. Produire l'objet, le connaître, en jouir, activité, intelligence, sensibilité, telles sont les trois facultés que nous révèle immédiatement la réflexion du moi sur lui-même. Partout où elle est présente, sous toutes ses formes, dans toutes ses métamorphoses, la pensée comprend dans son unité ces trois opérations primitives. La psychologie, c'est l'étude de ces facultés, c'est la pensée se saisissant par la réflexion à tous ses degrés, se poursuivant à travers toutes ses dégradations, s'élevant de l'ombre, où elle semble se

¹ *Psychologie*, leçon 2.

² *Log*, leçon XIII

³ *Psychologie*, leçon 2.

perdre dans une sorte de fatalité matérielle, à la pleine lumière, où elle s'apparaît dans sa vraie nature et dans sa réalité suprême.

Toute opération psychologique suppose un sujet et un objet, mais ces deux termes peuvent être dans des rapports très différents. Dans l'habitude, nous voyons la pensée peu à peu s'abaisser, descendre dans les organes, s'y réaliser, se changer en une pure nécessité mécanique. Il y a ainsi un premier état où la pensée, comme aliénée d'elle-même, se fait nature, où le sujet et l'objet se pénètrent si profondément que leur distinction n'est plus qu'implicite et virtuelle¹. C'est la vie animale. L'animal a des sensations, auxquelles répondent des images ; il a des besoins, des désirs, des instincts ; il peut lier deux perceptions, imaginer leur consécution, il ne peut concevoir leur rapport nécessaire ; il est affecté, il ne pense pas ; il ne peut ramener la diversité des sensations à l'unité de la conscience, se recueillir lui-même dans la multitude des phénomènes ; il est plongé dans un rêve qui recommence sans cesse et dont les épisodes sans rapport se succèdent sans s'unir. L'animal, qui ne pense pas, agit soit d'après des habitudes innées, qui sont proprement l'instinct, soit d'après des habitudes acquises, qui dépendent du caractère naturel, des circonstances et de l'éducation. L'animal inférieur trouve en lui des associations d'images organisées dans un système nerveux, des liaisons établies avant toute expérience individuelle entre certaines inclinations, certains besoins et certains actes ; il est comme l'homme à l'état de somnambulisme. L'animal supérieur a une disposition naturelle et constante à la crainte, au courage, à la douceur, à la férocité ; ce caractère, qui diffère dans le bœuf, dans le mouton, dans le tigre, laisse à l'animal plus de latitude que l'instinct, tout en l'enfermant dans des habitudes dont il ne peut sortir : il agit comme l'homme qui sous l'empire d'une violente passion varie ses actes selon son milieu et selon son éducation. En tout cas, l'animal n'est jamais que la pensée hors d'elle-même, perdue dans l'objet, une idée réelle, et, s'il doit disparaître tout entier, c'est que la pensée, en se retrouvant, en se concentrant, l'anéantirait.

A cet état de dégradation, la pensée ne peut être étudiée qu'indirectement par l'expérience et par le raisonnement ; dans la vie moyenne, dans la vie proprement humaine, le sujet s'oppose à l'objet, la conscience apparaît et avec elle la personnalité. La pensée n'est plus diffuse, évanouie dans l'objet, mais elle reste en rapport intime avec lui ; ce n'est qu'en s'opposant à lui qu'elle se connaît, s'aperçoit, s'empare d'elle-même. En s'en distinguant, elle n'en peut sortir ; elle est la pensée du monde, elle n'existe qu'en lui donnant l'existence, et tous ses plaisirs, toutes ses déterminations, tous ses actes se rapportent à lui. La philosophie de la nature est en un sens une philosophie de l'esprit, réciproquement, la philosophie de l'esprit dans la vie moyenne devient une philosophie de la nature. L'esprit ne s'aperçoit qu'en créant l'objet pour s'opposer à lui ; l'existence du moi est inséparable de l'existence du monde, les deux termes s'impliquent. La réflexion nous ramène ainsi du sujet à l'objet, en nous donnant les éléments subjectifs avec lesquels nous avons construit le monde. Nous ne subissons plus les sensations jusqu'à nous confondre avec elles ; nous les soumettons aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement. Par la loi des causes efficientes, nous les réduisons à l'unité d'un mouvement uniforme et continu ; par la loi des causes finales, nous faisons de cette unité monotone et vide l'unité riche et pleine d'une harmonie dont tous les éléments en accord retentissent à la fois dans l'unité de la pensée réelle et vivante.

Les formes de l'espace et du temps s'appliquent aux données des sens par l'intermédiaire du mouvement de la main qui mesure à la fois l'étendue par la durée, et

¹ *Psychologie*, leçons VI, XXIII, XXX.

la durée par l'étendue. « On a dit : L'homme pense parce qu'il a une main ; ce n'est pas très loin de la vérité ; ce n'est pas par la main que l'homme pense, mais la main est l'auxiliaire nécessaire de l'entendement : elle lui permet de s'exercer dans l'espace et dans le temps¹. » Penser, c'est juger, c'est établir un rapport fixe entre deux termes changeants, c'est ajouter l'être au phénomène, de ce qui passe faire ce qui dure. La nature individualise à l'infini pour réaliser ; elle ne produit pas la généralité ; il n'y a pas deux choses sensibles qui soient identiques en deux points de l'espace et du temps. Comme il faut un intermédiaire entre les formes de la sensibilité et les sensations, il faut un intermédiaire entre les catégories de l'entendement et les images sensibles. L'intermédiaire, c'est encore le mouvement, mais sous une forme nouvelle et plus raffinée ; c'est le signe volontaire et réfléchi. « Le geste est une ébauche rapide, une sorte d'esquisse de l'objet ; le mot se substitue au geste, et le signe traduit l'objet d'une manière durable. La main apprend peut-être à la langue à parler, comme à l'œil à voir. Un système de signes représente les objets individuels sans en peindre aucun ; il rend seuls possibles les idées générales, le jugement, la pensée. L'homme pense parce qu'il parle². » Dans la vie moyenne, le sujet s'oppose à l'objet ; mais, s'il se distingue de l'objet, il ne s'en dégage pas. Il s'aperçoit à travers les formes de la sensibilité, et pour appliquer aux phénomènes sensibles les lois à *priori*, qui expriment son unité, il a besoin d'un intermédiaire, d'un mot, d'un signe. Ces signes ne sont pas moins nécessaires à la pensée la plus abstraite que les mouvements de l'œil ou de la main à la perception immédiate des objets³ ; or, ces signes sont des mouvements, ces mouvements sont dans l'espace, le savant qui en a conscience a donc conscience de quelque chose d'étendu. En créant le monde, la pensée n'en sort pas, elle reste dans l'espace et dans le temps.

Comme l'intelligence, la sensibilité et l'activité nous laissent dans le monde. L'homme règle sa conduite en vue d'un bien extérieur qu'il n'obtient qu'en se conformant aux lois de la nature. Mais, comme il établit entre les phénomènes des rapports nécessaires, comme il lie dans le temps les états successifs, comme il distingue le moi dans son unité de tous les éléments qui le constituent, quelque chose de nouveau apparaît : la prévoyance. L'animal ne peut se réjouir ou s'attrister que de ce qu'il éprouve ou de ce qu'il imagine ; pour l'homme, le présent tient au passé, prépare l'avenir ; il anticipe sur les plaisirs futurs, il jouit par le souvenir des plaisirs passés. Il ne se jette plus sur la sensation qui passe, il se représente toute la suite du temps, et il imagine un état de bien-être capable de remplir toute cette durée. À l'idée du plaisir, il substitue ainsi l'idée du bonheur, qui n'est pas l'idée de la plus grande somme de plaisirs possible, mais l'idée d'un état où toutes les facultés de la vie moyenne trouveraient leur plein développement par le travail, par le succès et par l'amour. Notre bien nous apparaissant comme un événement possible qui dépend de nous en une certaine mesure, nous avons le choix entre des moyens divers, plus ou moins habilement combinés, et la détermination immédiate par l'intelligence et la volonté remplace la détermination immédiate par l'instinct et par l'imagination⁴.

Dans la vie moyenne, la pensée ne se donne l'existence qu'en donnant l'existence au monde ; elle se saisit comme cause mais dans ses effets ; elle apporte bien quelque chose d'à *priori*, d'interne, qui dépasse l'expérience, mais elle adapte ses données aux

¹ *Psychologie*, leçon XVII

² *Psychologie*, leçon XVIII

³ *Logique*, leçon XII

⁴ *Psychologie*, leçon XI, XX, XXI, XXII

formes de la sensibilité, et elle ne peut s'exercer que par l'intermédiaire du mouvement, dont elle perçoit la face subjective. Son unité reste une unité de mouvements en rapports, l'unité d'un système, d'une diversité, qui suppose l'organisme. La pensée peut aller plus loin, se détacher entièrement du monde et du corps et par la réflexion se saisir elle-même dans sa réalité éternelle : c'est la vie divine, la vie de l'esprit pur. Dans la vie inférieure, la pensée est absorbée dans l'objet ; il n'y a encore ni espace, ni temps, ni personnalité, ni conscience ; dans la vie moyenne, le sujet s'oppose à l'objet, s'en distingue ; c'est la région de l'espace et du temps, de la conscience et de la personnalité ; dans la vie divine, la pensée est seule, il n'y a plus d'objet, de matière, d'élément empirique ; la pensée tire tout de soi, elle est le sujet et l'objet, la lumière se voit elle-même. Comme il n'y a plus de point de vue particulier sur les choses, il n'y a plus de conscience individuelle ; comme tout ce qui passe, tout ce qui change a disparu, on est hors de l'espace et du temps, dans l'éternel. Pure intelligence de la vérité, production et contemplation de la beauté, conception et pratique de la justice et du devoir, telles sont les formes que prennent les trois facultés de l'âme dans cette vie supérieure et divine¹.

La science pure existe-t-elle ? Nous en avons un exemple dans les mathématiques, où nous produisons les objets en les définissant et où la définition devient le principe d'une déduction nécessaire. Le monde peut-il devenir l'objet d'une telle science ? Pourrions-nous jamais le créer ainsi *à priori*, de toute pièce, par des définitions qui l'engendrent ? Le monde est un mécanisme, tout s'y ramène à un mouvement uniforme et continu qui se poursuit avec la même vitesse dans la même direction. Tout se passe donc hors de nous, dans la nature, comme en notre esprit dans les mathématiques. Connaissant les mouvements primitifs et leur direction, on pourrait construire d'éléments simples, intelligibles, les corps les plus complexes, en donner des définitions adéquates, principes de déductions nécessaires. « Toutes choses sont des pensées, et la pensée, en les pensant ne sort pas d'elle-même. Nous pouvons rêver une réduction des sciences physiques aux sciences mathématiques ; une science de la nature *à priori*, supérieure à la personnalité, indépendante de l'espace et du temps ; une science divine, qui soit la présence réelle de l'esprit à toutes choses à la fois.² »

Comme l'intelligence par la science pure devient divine, ainsi la sensibilité par l'art se transforme, s'élève et se purifie. La nature nous apparaît d'abord comme une vaste machine qui fait aveuglément des astres, des plantes, des animaux et des hommes. Mais le mouvement implique la direction ; la nature est toute pénétrée de finalité ; elle n'est pas seulement un mouvement monotone, se poursuivant selon des lois inflexibles, elle est un système de pensées détachées de la pensée universelle. L'utile ne satisfait pas encore la nature, elle s'élève au-dessus de la finalité. Après avoir achevé l'être, disposé ses organes et ses fonctions, elle dépasse le degré de perfection nécessaire à la vie, elle ajoute à son œuvre un éclat divin, un rayon d'en haut qui la transfigure et qui la glorifie. Ce je ne sais quoi, cet ineffable, c'est « comme le cri de joie de la nature³ » qui, sa tâche faite, dans cet acte désintéressé, superflu, par une intuition soudaine, se reconnaît comme l'esprit pur. La beauté, c'est la liberté absolue manifestée dans la nécessité. La pensée ne jouit pas de l'objet, elle jouit d'elle-même ; par une intuition qui la surprend et l'exalte, elle éprouve qu'elle est la réalité absolue, qu'elle est tout ce qui est, et elle se

¹ *Psychologie*, leçon XXIII

² *Psychologie*, leçon XXIV

³ *Psychologie*, leçon XXV.

contemple éternelle, lumineuse, toute-puissante, et sa contemplation la ravit hors de l'espace et du temps dans une joie surnaturelle¹.

Comme les autres facultés de l'âme, l'activité devient toute spirituelle. Dans la vie moyenne, la volonté s'oppose à la nature, la pensée éclaire et juge les inclinations. Mais cette volonté n'est encore qu'un désir raisonné : l'homme, libre dans sa manière d'agir, dans le choix des moyens, ne l'est pas dans le terme de son action ; il subit quant aux fins qu'il poursuit la tyrannie de sa nature physique. Dans la vie divine, la pensée ne trouve plus en face d'elle-même aucun objet extérieur ; elle est le sujet et l'objet, le motif et l'agent, elle dépasse tout ce qui la limite, elle reconnaît qu'elle existe en dehors de tout ce qui la détermine, elle se saisit sans intermédiaire dans sa réalité absolue. La pensée se dégageant de tout ce qui lui est étranger, anéantissant la nature par la conscience de sa supériorité infinie, se prenant pour fin, se voulant, s'aimant elle-même, à la fois l'agent et le terme de l'acte, c'est la liberté absolue. Par la dialectique, la pensée, après avoir créé l'objet, est amenée à se reconnaître comme la substance, comme la cause de tout ce qui est ; en approfondissant sa nature par la réflexion, elle se détache peu à peu de tout objet, elle fait évanouir tout ce qui la voile ; elle se recueille ; elle se concentre ; elle se veut elle-même ; elle se reconnaît comme la seule fin qui mérite d'être poursuivie pour elle-même, comme le seul bien dont l'amour ne soit pas une illusion. Puisque la pensée est l'être éternel, infini, la lumière dont le monde n'est qu'une réfraction, la seule réalité véritable c'est l'acte de la pensée se voulant et s'aimant elle-même. Le principe des choses en est la fin, tous les rayons remontent au foyer dont ils émanent, le cercle se referme ; la pensée, n'ayant plus rien devant elle qui lui soit étranger, s'étant retrouvée elle-même, n'a plus rien à chercher².

C'est ainsi que la pensée par la réflexion s'élève jusqu'à la pure conscience d'elle-même. Le mystère de la nature humaine s'éclaircit : l'âme et le corps, leur distinction, leur union, leurs rapports, tout s'explique, l'homme se comprend dans sa dignité et dans sa dépendance, dans sa noblesse spirituelle et dans son esclavage du corps. Il ne s'apparaît pas comme un être monstrueux, composé de deux substances sans rapport. L'âme et le corps sont les deux points de vue d'une seule et même substance : le corps, c'est la pensée déterminée, vue à travers les formes de la sensibilité ; l'âme, c'est la pensée toute pure, l'être qui soutient les phénomènes. Prétend-on passer de l'étude des faits internes à une âme spirituelle par le raisonnement, on est condamné d'avance au paralogisme : il n'y a de changement que dans l'espace, tout ce qui est phénomène est étendu. On dit : La pensée est une. Soit. Elle est une comme l'objet, d'une unité de collection. L'unité de la pensée d'une ville ne diffère pas de l'unité de la ville. Or le corps est bien plus propre que l'âme à expliquer cette unité collective, un organisme n'étant que l'unité d'une multitude de mouvements en accord. On dit encore : La pensée est identique, et on invoque la persistance des souvenirs. Mais les états dont la liaison persiste dans le souvenir, ce sont des phénomènes, des mouvements ; cette persistance n'est-elle pas explicable par le corps ? Il se renouvelle sans cesse, il est vrai, mais le nouveau corps reproduit l'ancien ; pourquoi les derniers éléments du cerveau ne conserveraient-ils pas les formes, les dimensions, les vibrations des éléments qu'ils remplacent ? Les cicatrices ne sont-elles pas des souvenirs tout corporels ? Il n'y a que le corps qui puisse expliquer à la fois l'identité et la diversité des états intérieurs qui survivent dans la conscience. Le libre arbitre n'est pas une preuve, parce qu'il n'existe

¹ *Id.*

² *Psychologie*, leçons XXVI, XXVII.

pas. Nous n'agissons jamais sans motifs, l'action n'est que la suite d'un mouvement qui la précède et qui la détermine. La succession suppose l'étendue ; on ne va pas des phénomènes à l'âme ; des phénomènes on ne peut aller qu'à une machine corporelle, qu'à un système de mouvements organisés. L'âme ne se conclut pas, elle se saisit directement. L'âme, c'est la pensée pure, se détachant de tous les phénomènes, s'apercevant par la réflexion en dehors de toutes ses déterminations, dans son indépendance absolue, se mettant hors des choses, hors de l'espace, hors du temps, et regardant de l'éternel, une, identique, immobile, le flot des phénomènes qui s'écoulent. La conclusion de la philosophie de la nature, c'est que le réel du monde, c'est Dieu ; la conclusion de la philosophie de l'homme, c'est que ce qu'il y a de réel, de spirituel, d'immortel dans l'homme, c'est Dieu¹.

II

La nature d'un être contient sa destinée : comme la psychologie, la morale nous ramène de l'objet au sujet, des phénomènes à l'être, des inclinations à la liberté. Par cela même que l'homme est la pensée se présentant l'illusion d'un objet qui la limite, il ne doit aller au vrai bien qu'en traversant le mirage des biens extérieurs. Il veut accomplir sa destinée, et sa destinée lui apparaît d'abord comme la satisfaction de ses tendances personnelles. C'est la morale de l'égoïsme, la morale du plaisir poursuivi par un être raisonnable et prévoyant. Plaisirs des sens, bien-être, plaisirs de la vanité, plaisirs de l'ambition, voilà le cercle dans lequel tourne l'égoïsme. Les plaisirs des sens ne dépendent pas de nous ; cherchez le bonheur dans le plaisir, quand vous êtes né avec une maladie organique. Ils n'occupent pas les facultés supérieures de l'âme qui, cherchant l'infini dans la sensation, tuent le corps sans se satisfaire. Enfin l'habitude les émousse en les rendant nécessaires, et ce prétendu bonheur n'est que la fièvre d'une soif toujours inassouvie. Quant au bien-être, il exige la prudence, l'épargne, et il manque d'intensité ; de plus, si tout le monde y prétend, on se bat, et la guerre ne laisse plus personne en jouir. Reste la vanité, l'ambition. On ne dépend plus de la nature physique, on dépend des autres hommes : pour les dominer, on se fait leur esclave. On veut être admiré, mais l'admiration est une forme de l'amour qui ne s'obtient que par le désintéressement. Ce n'est pas l'ambitieux qui est admiré, c'est le personnage qu'il joue : il ne peut échapper à la conscience de son mensonge. Il a la gloire, comme l'acteur de tragédie la majesté royale. Enfin l'égoïste qui croit tout posséder ne possède rien. Il laisse échapper tout ce qui vaut la peine, tout ce qu'il y a d'aimable et d'intelligible : son âme est une solitude vide et désolée. Il s'est déparé de tout, il ne lui reste rien que l'illusion de l'individualité. La morale égoïste est absurde ; c'est assez de rechercher le bonheur pour ne pas l'atteindre².

Accomplir sa destinée, c'est satisfaire ses tendances ; l'égoïsme n'est faux que parce qu'il est incomplet. L'homme s'est calomnié lui-même ; l'égoïsme est animal, il n'est pas humain. L'homme par la raison peut entrer en sympathie avec tout ce qui est, comprendre le monde, admirer la beauté, aimer ses semblables. Voilà les biens impersonnels, offerts à tous, qui donnent le bonheur. La science, c'est tout devenant intelligible, c'est l'esprit égal à l'univers ; l'art, c'est l'esprit ne se retrouvant plus indirectement dans des formules, ombres de la réalité ; c'est l'esprit devenu réel se

¹ *Psychologie*, 28^e, 31^e leçon.

² *Morale*, leçon 2^e.

voyant par les yeux ; c'est tout le détail des vérités, que découvre péniblement la science, saisi dans une intuition qui est la splendeur du vrai ; la sympathie c'est le commerce direct des âmes pouvant s'élever jusqu'à l'amour qui transfigure et glorifie l'objet. L'amour qui envahit l'âme tout entière, la remplit d'une telle plénitude qu'il la détache d'elle-même, la pénètre d'une douceur si profonde qu'il lui donne l'ardeur du dévouement jusqu'à la mort, le désir de s'anéantir pour ne plus vivre qu'en ce qu'elle aime. N'y a-t-il pas là de quoi satisfaire les plus ambitieux ? « L'amour a ceci de commun avec tous les sommets qu'on n'y reste pas. L'illusion s'évanouit, la transfiguration cesse, on rentre dans la condition vulgaire, on se retrouve en présence d'un être semblable à soi.¹ » L'amour, « qui unit directement les êtres par un lien magique² », est éphémère ; l'amitié est durable, mais froide comme l'intelligence. Il reste de se rejeter sur les jouissances esthétiques : comment l'art donnerait-il ce que ne peut donner l'amour ? De l'intelligence, nous passons à ses œuvres, de l'âme à ses symboles. La science, c'est moins encore : à la place de l'être elle met une formule, elle est ce qu'il y a de plus vide au monde, elle n'est que ce qui est moins la réalité même, elle finit au désespoir de Faust. Enfin, si vraiment cette morale exprime notre destinée, combien d'hommes peuvent-ils accomplir la destinée humaine ? Combien ont assez de force d'esprit pour comprendre la vérité, combien une sensibilité assez délicate, assez pénétrée d'intelligence pour goûter les beautés de l'art et de la nature !

Il est impossible que la loi d'un être ne soit pas l'accomplissement de sa destinée. Gardons le principe, en modifiant son interprétation. Entendue subjectivement la fin d'un être c'est la satisfaction de tous les penchants, c'est le bonheur ; entendue objectivement, c'est le développement de toutes les facultés, c'est la perfection. Tant que l'homme s'isole du monde dont il est un élément, il ne se comprend pas lui-même ; la loi morale, c'est de se voir dans l'ensemble des choses, de réaliser sa propre nature en travaillant à l'ordre universel, à la perfection simultanée et harmonieuse de tous les êtres. Voilà une fin qui semble digne de la raison, vaste comme elle. Mais cet accomplissement des destinées est-il possible ? La nature paraît peu s'en soucier ; elle multiplie les êtres selon une progression effrayante et corrige sa fécondité par la destruction. Que de destinées avortées ! L'herbe ne demande qu'un peu de soleil et d'eau, le taureau mange l'herbe ; survient l'homme qui mutilé le taureau intelligent et fort, en fait le bœuf indolent et lourd, l'engraisse et le mange. Singulière façon de travailler à l'ordre universel ! Qui est coupable ?... L'homme du moins peut-il accomplir sa destinée ? La lutte pour la vie se retrouve dans la société ; les infirmes de corps, d'esprit et de volonté sont écrasés et transmettent leurs misères et leurs vices comme une fatalité naturelle à des générations prédestinées et maudites. L'homme spirituel est-il plus heureux que l'homme physique ? Quel est celui qui accomplit toute sa destinée ? Il faut rayer d'un seul coup toutes les nations sauvages, dans l'antiquité les esclaves, dans la plupart des pays les femmes. « On est réduit à compter sur les doigts les hommes qui ont donné un plein développement à leur intelligence ; on cite Platon, Aristote, Descartes, Leibniz ; mais l'esprit n'a-t-il pas tué le cœur³ ? » Ces hommes admirés ne sont-ils pas de grands infirmes, les hypertrophiés de l'intelligence ? Alors il faut bien avouer que la perfection totale se compose d'imperfections partielles, que le bien est contingent, relatif. Est-il du moins praticable ? Comment préciser toutes les conséquences possibles d'une action avant d'agir ? comment établir ses rapports à l'ordre universel ? On arrive à des conséquences

¹ *Morale*, leçon III.

² *Id.*

³ *Morale*, leçon IV

décidément immorales. N'y a-t-il pas des cas où il peut être utile de sacrifier une partie à l'harmonie de l'ensemble ? C'est la politique de la raison d'État, la justification du despotisme et de l'esprit révolutionnaire. On imagine bien un Dieu chargé de réparer toutes les erreurs de la nature et de contenter tout le monde. On ouvre le ciel aux regards éblouis, et le système finit en apothéose. Mais ce n'est là qu'une pièce de rapport ; l'unité du système est rompue. Ou « le ciel n'est qu'un hôpital pour les destinées manquées ici-bas¹ », et il faut l'ouvrir aux animaux comme aux hommes ; ou il nous désintéresse de l'ordre universel, qui n'a plus d'importance et qui disparaît devant cet ordre suprême et définitif réalisé dans la vie éternelle.

Si nous avons échoué une fois encore, n'est-ce pas que soumettre l'esprit au monde c'est subordonner le supérieur à l'inférieur ? La liberté, étant au-dessus des choses, ne peut se résigner « à ce métier de valet² ». L'homme ne peut accepter de loi que de la volonté de Dieu. L'obligation, le respect, les épreuves de la vie présente, les sanctions futures, tout s'explique dans cette hypothèse et la confirme. - Est-il vrai que la morale ne puisse reposer que sur la religion ? Pour commander le respect, non la crainte, la loi ne doit pas être l'ordre d'une volonté arbitraire. La liberté ne peut accepter une consigne : « elle est l'absolu lui-même ; l'être personnel auquel on prétend l'assujettir n'est qu'un fantôme³. » À vrai dire, c'est « la religion qui repose sur la morale » ; la conscience juge les révélations, choisit entre elles et rejette sans plus d'examen toutes celles qui la blessent. Quant aux conséquences pratiques, elles sont détestables. Les textes sont obscurs ; il faut s'en rapporter aux interprètes, « c'est, en fin de compte, l'homme qui fait la loi à l'homme⁴. » La religion qui semblait s'élever si haut n'est plus qu'une politique au service des intérêts d'une caste sacerdotale. La loi morale ne peut nous être imposée du dehors ; « l'absolu en l'homme prend conscience de lui-même, il n'y a rien au-dessus de l'homme ; si l'esclavage est absurde, c'est que l'homme a conscience de porter sa fin en lui-même, on ne peut transporter l'esclavage de l'ordre physique dans l'ordre métaphysique.⁵ »

Le problème moral semble insoluble : si nous cherchons notre loi dans nos tendances, nous poursuivons un bonheur qui nous fuit ; si nous plaçons notre fin hors de nous, nous cherchons en vain un bien qui soit supérieur à la liberté. Les contradictions se multiplient : la loi morale est un impératif catégorique, un ordre sans conditions, et elle ne peut pas être une consigne ; le bien doit être infini et réalisé ici-bas par des actes finis ; le devoir dépourvu de tout attrait sensible nous détache de nous-mêmes jusqu'au sacrifice, et il est absurde, impossible qu'un être intelligent agisse sans avoir en vue son bonheur. Ces contradictions ne sont dans notre destinée que parce qu'elles sont dans notre nature : la réflexion résout le problème en nous ramenant de l'objet au sujet, des phénomènes à l'être, au moi, à la pensée absolue. Nos inclinations se rapportent au monde sensible et nous y laissent, le fini ne peut satisfaire l'infini ; le bonheur est une illusion, dont la possession fait sentir la vanité. Faire de l'ordre universel la fin de la liberté, c'est encore donner au monde sensible une valeur absolue, élever l'objet au-dessus du sujet qui le crée ; faire intervenir un Dieu personnel, un législateur et un juge de la conscience, c'est poser en face de la pensée, en face du vrai Dieu, impersonnel et infini, une idole, un fantôme qui n'a de réalité que par notre imagination. L'absolu, c'est

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Morale*, leçon V.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

la pensée. L'homme n'est intelligible à lui-même dans sa nature et dans sa destinée qu'au moment où, se dégageant de toutes les illusions sensibles, il se saisit dans sa réalité spirituelle. La loi morale s'impose et ne peut être imposée : « puisqu'on ne peut s'obliger soi-même ni être obligé par autrui, il reste que soi-même considéré à un point de vue on oblige soi-même considéré à un autre point de vue, que l'homme de l'éternité oblige l'homme du temps.¹ » Le devoir résulte de la valeur infinie que l'être sensible doit à l'existence intelligible à laquelle il est appelé et dont il porte en lui le germe. La réflexion nous a montré tout au fond de nous-mêmes la liberté, la pensée se prenant pour fin : cet acte par lequel on sort de l'espace et du temps pour entrer dans l'éternité, c'est l'acte moral. Il n'y a aucun intérêt, puisque tout attrait sensible est sacrifié ; il y a un intérêt infini, puisque nous nous dépouillons d'une existence superficielle, apparente, pour entrer dans l'existence véritable. « Le mérite, c'est d'ajourner le bonheur² », « si le bonheur est hors de cette vie, la vertu peut très bien être le sacrifice du bonheur actuel, en même temps que la science du bonheur. » En nous révélant ce que nous sommes, la réflexion nous apprend ce que nous devons être : rien n'est que la pensée ; prendre la pensée pour fin, c'est s'attacher au seul bien véritable. Mourir, c'est vraiment vivre ; la mort à la vie sensible, c'est la résurrection dans la vie éternelle, voilà le principe qui lève toutes les contradictions. L'intérêt véritable, c'est le sacrifice. Notre devoir est bien d'accomplir notre destinée ; mais accomplir notre destinée, c'est faire évanouir toutes les illusions sensibles, c'est nous éveiller du rêve suivi dont les fantômes bien liés nous abusent, c'est anéantir le fini devant l'infini, nous souvenir qu'il n'y a que Dieu de réel et d'immortel dans le monde et dans l'homme.

Si notre destinée n'est pas de ce monde, le devoir, c'est d'en sortir par le suicide ou par l'extase. La conséquence ruine le principe. - Oui, si l'on considère l'homme que nous sommes et l'homme que nous serons un jour comme deux êtres extérieurs l'un à l'autre et sans rapport ; non, si c'est le même être qui se continue, « qui se saisit ici-bas dans un état et peut espérer de se saisir un jour dans un état différent.³ » La vie présente est sacrée, « précisément parce qu'elle est fondée sur une existence absolue avec laquelle elle fait corps. » Mais rien de ce qui est fini ne peut avoir une valeur absolue, comment donc réaliser ici-bas sa destinée? - « Certains actes peuvent prendre une valeur absolue en tant qu'ils représentent symboliquement le fond absolu des choses... Puisqu'en ce monde nous ne pouvons avoir une conscience directe et adéquate du mode d'existence supra-sensible, nous devons nous en donner autant que possible une conscience indirecte, symbolique, en réalisant ici-bas les rapports qui représentent le plus fidèlement ce qui existe dans le fond supra-sensible des choses.⁴ » Notre vie présente doit exprimer par des actes symboliques la liberté absolue. - Mais que savons-nous de notre existence supra-sensible ? - « Nous ne pouvons nous en faire aucune idée déterminée, et la raison en est que toute détermination disparaît avec le monde sensible. Mais nous pouvons dire qu'il resterait de nous tout le fond de notre nature spirituelle, c'est-à-dire le vouloir et la pensée, sans aucune succession ni diversité en nous, sans aucune distinction entre les individus.⁵ » C'en est assez pour que nous puissions affirmer « que ces actions seront bonnes et auront symboliquement une valeur absolue, qui représenteront d'une part l'unité absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés, d'autre part l'unité

¹ *Morale*, leçon VII, *Logique*, leçon XIV

² *Morale*, leçon VI

³ *Morale* ? leçon VII

⁴ *Logique*, leçon XIV

⁵ *Logique*, leçon XIV

absolue des âmes dans la diversité des personnes. De là le principe de nos devoirs envers nous-mêmes : repousser tout ce qui fait obstacle à la conscience et à la liberté, s'attacher à tout ce qui les développe et les fortifie, ramener autant que possible notre existence sensible à notre existence supra-sensible et pour cela développer nos facultés, dans la mesure où elles sont l'expression de notre existence intellectuelle. De là aussi ce principe de nos devoirs envers nos semblables : ramener le plus possible la diversité des âmes humaines à l'unité des âmes en Dieu, par conséquent, se mettre à la place d'autrui et mettre absolument autrui à la sienne. D'où l'on tire le principe évangélique : «Faites aux autres ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes.¹ » On ne peut séparer les devoirs envers soi des devoirs envers autrui. Rechercher le bien-être par vanité, travailler à sa propre perfection par orgueil, étendre ses connaissances par ambition personnelle, ce n'est pas agir moralement. La culture orgueilleuse et intéressée de soi-même laisse l'homme dans le monde sensible, dans les illusions de l'égoïsme. Ce que nous devons honorer en nous par le soin du corps comme par la science et par l'art, c'est l'esprit pur, en qui moi et autrui sont identiques. « Notre vrai devoir envers nous-mêmes, c'est de nous affranchir de tout ce qui nous empêche d'honorer l'esprit pur dans nos semblables, et de nous mettre dans l'état qui nous permet de faire le plus de bien aux autres, l'idéal étant un état où chacun n'aurait en vue que le bien d'autrui.² » Effacer la distinction des personnes, imiter l'unité des âmes en Dieu, s'élever ainsi à l'éternel par l'impersonnel, voilà l'acte vraiment moral, le seul bien, la seule beauté, qui puisse égaler l'amour que toutes nos harmonies partielles ne satisfont qu'un instant. Le dernier précepte de la morale, celui qui comprend et résume tous les devoirs, c'est la charité universelle : il faut renoncer à soi-même, aimer intellectuellement et pratiquement son prochain, mourir à soi pour vivre en autrui ; il faut, en supprimant tout centre personnel, faire du monde des âmes ici-bas l'image de l'infini, un cercle dont le centre soit partout, la circonférence nulle part. Si tout ce qu'il y a de réel en l'homme c'est Dieu, l'homme se réalise d'autant plus lui-même qu'il se rapproche davantage de Dieu.

III

Le principe de la science et des choses, notre nature et notre destinée, tout nous ramène à la pensée, à l'absolu, à la liberté qui ne dépend de rien, dont tout dépend. Tout rattacher à la pensée, c'est tout rattacher à Dieu : nous n'avons pas à sortir de nous pour aller à lui. S'il était une personne distincte de nous, comment pourrions-nous le connaître ? Connaître, c'est toujours avoir conscience ; comment aurions-nous conscience de ce qui est hors de nous ? De plus, si l'infini était substantiellement distinct de moi, comment pourrait-il coexister avec ce moi ? surtout en être l'auteur ? Faire l'être hors de soi, cela n'a pas de sens et ne peut être qu'une répétition stérile. Rejeter le déisme, n'est-ce pas accepter le panthéisme, dire que la pensée n'est rien en dehors de ses déterminations, que Dieu n'est qu'une idée dont le monde est la réalité, un idéal qui se forme par abstraction dans l'esprit humain ? Alors « nous aimons Dieu dans la science, dans l'art, dans le pain et dans la viande, puisque toutes ces choses sont Dieu lui-même, que sans elles il ne serait rien : sanctification de la jouissance et toutes conséquences monstrueuses,³ » voilà le panthéisme. Comment sortir de cette contradiction ? Puisque les deux thèses dans leur opposition se détruisent, il reste de

¹ *Logique*, leç. XIV : « Autrui et moi sont identiques dans l'ordre suprasensible. »

² *Psychologie*, XXVI^e leçon.

³ *Psychologie*, XXI^e leçon.

trouver une solution qui les comprennent et les concilie, de chercher Dieu à la fois en nous et au-dessus de nous.

Toutes les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à des sophismes quand on prétend établir par elles l'existence d'un Dieu personnel distinct du monde et de l'homme ; toutes reprennent un sens quand au lieu de raisonner on réfléchit, quand au lieu de chercher dans le monde un Dieu distinct du monde, dans l'homme un Dieu distinct de l'homme, on rattache tout ce qui est au fond substantiel des choses, le monde et l'homme à la pensée. « La seule théodicée possible est une théodicée subjective. » On ne passe pas, quoi qu'en disent saint Anselme et Descartes, de l'idée de l'infini à l'existence de l'infini. Mais la pensée donne l'être à tout ce qui est, en ramenant la diversité sensible à l'unité intelligible ; « des sensations débandées sont des rêves, des sensations qui marchent en rang serré sont des réalités.¹ » Exister, c'est être pensé ; faisons tomber tout le matériel, toutes les sensations ; il reste l'être, qui ne se distingue pas de la pensée. L'argument ontologique vaut si l'être et la pensée se confondent. Il ne faut pas dire : Moi individu, j'ai l'idée de l'infini, donc l'infini existe hors de moi ; il faut dire : L'absolu prend conscience de lui-même en moi ; l'idée de l'infini est impersonnelle, elle est l'infini lui-même.

De même, les arguments cosmologiques n'ont aucune valeur, si l'on prétend passer en vertu du principe de causalité du monde à Dieu. Tant qu'on reste dans l'espace et dans le temps, on va de phénomènes en phénomènes, sans atteindre jamais la cause première. Mais la dialectique, en nous ramenant de l'objet au sujet, du phénomène à l'être, du relatif à l'absolu, nous fait saisir le monde en rapport avec Dieu. Le monde n'existe que parce qu'il est intelligible, que parce qu'il dérive de la pensée, que parce qu'il est la pensée même se saisissant sous les formes de l'espace et du temps. Si l'être nécessaire est la pensée, tout s'explique. Dieu est un comme la vérité ; il est infini, éternel, parce que la pensée hors de l'espace et du temps est sans figure, sans limitation. La création, absurde dans l'hypothèse d'un Dieu objectif, en dehors duquel rien ne peut exister, n'est plus une contradiction. Rien ne s'oppose à ce que les choses pensées et la pensée coexistent : la vérité et les choses vraies sont distinctes et ne font qu'un ; voilà le rapport du fini à l'infini. On dira : L'objet sensible limite la pensée ; mais l'objet sensible n'est qu'une apparence. Le fini, c'est un point de vue sur l'infini, il en dépend et il s'en distingue, il n'existe que par lui et il n'est pas lui, il ne le limite qu'en ce sens qu'il ne l'exprime pas tout entier. Aller du monde à Dieu, du phénomène à l'être, c'est donc rattacher tout à l'unité substantielle de la pensée, qui s'aperçoit par la réflexion comme le principe et la réalité de toutes les pensées déterminées.² La preuve par les vérités éternelles nous conduit aux mêmes conclusions. Si les lois logiques, qui dominent l'esprit, si les lois métaphysiques et mécaniques, qui dominent le monde, ne sont que les décisions d'un être personnel, si elles résident dans un entendement distinct des choses et de l'esprit, rien ne nous garantit qu'elles ne seront pas transformées subitement par un caprice de cette volonté arbitraire. Si ces vérités nous sont données, elles ne sont que des faits, on ne sort pas de l'empirisme. Une vérité ne peut être éternelle que si elle exprime le rapport nécessaire de la pensée à l'objet qu'elle se donne. Le fini, c'est encore l'infini ; le relatif, c'est encore l'absolu ; dans l'espace et dans le temps, c'est l'éternel qui apparaît ;

¹ *Théodicée*, leçon II.

² *Théodicée*, leçons III et IV.

voilà pourquoi il y a des vérités nécessaires. Le fondement de la vérité, c'est le rapport de tout ce qui est à la pensée.¹

Mais, si les lois mécaniques n'exigent pas un Dieu personnel, en est-il de même de l'ordre du monde ? Dès qu'il y a une fin, n'y a-t-il pas une intelligence et une volonté distinctes du bien qu'elles poursuivent ? Si l'on regarde le monde du dehors, à la façon de Fénelon, rien ne prouve la finalité. L'oiseau vole-t-il parce qu'il a des ailes ? A-t-il des ailes pour voler ? question que ne peut trancher l'expérience, parce que l'apparition d'un organe dépend d'un concours de mouvements soumis aux lois du mécanisme. Nous ne nions pas la finalité parce qu'elle est une exigence de la pensée, parce que nous la posons en tant que raison universelle se donnant un objet. Mais, de ce que l'homme n'obtient une fin qu'en disposant avec réflexion les moyens propres à la réaliser, peut-on conclure que la nature suit nécessairement cette voie lente et détournée ? L'univers est-il une vaste horloge dont Dieu est l'horloger, selon la profonde conception de Voltaire ? Déjà dans l'art humain, la nature précède l'entendement, la conception inconsciente et spontanée, l'exécution lente et réfléchie. Dans le monde, l'art n'est plus qu'inspiration, la nature fait tout sans effort, du dedans, comme saisie d'un pressentiment mystérieux, soulevée par un vague désir, guidée par un instinct infaillible. Dieu ne perd rien à n'être pas un individu, une personne finie, conçue à notre image. « Il vaut mieux être la vérité que d'être quelqu'un qui du dehors n'en voit qu'une partie. La personnalité se constitue quand une goutte de l'intelligence qui est dans les choses s'en détache et forme un petit miroir qui la réfléchit. On ne peut pas dire moi dans deux pensées simultanées, le moi est comme une pointe de compas quine peut être fixé en plusieurs points à la fois.² » L'infini implique l'impersonnel. L'hypothèse d'un Dieu à l'image de l'homme n'est pas même en accord avec les faits pour lesquels elle est imaginée, elle n'explique ni l'ordre ni les désordres du monde. Dans nos oeuvres d'art, si nombreux que soient les moyens, ils sont concertés en vue d'une fin unique ; notre volonté ne se brise pas en fins multiples qui s'opposent, nous sacrifions tout ce qui répugne à l'unité du bien poursuivi, et la richesse des détails ne nous plaît que dans l'unité d'une harmonie profonde qui les concentre. L'art impersonnel de la nature n'a ni ces scrupules, ni ces limites ; il ne tend pas sans cesse à se ramener en un point, il va à l'infini en tous sens. « L'univers est une unité mystérieuse dans une pluralité sans bornes. La nature s'intéresse à tout à la fois : elle veut la conservation du mouton en tant qu'elle s'intéresse au mouton et que le loup mange le mouton en tant qu'elle s'intéresse au loup. Il n'y a pas un artiste, une providence, il y a autant d'artistes, autant de providences qu'il y a d'œuvres.³ » L'entendement identique à la chose vraie, le sujet devenu objet, la volonté identique à la chose voulue, la pensée perdue et manifestée dans une idée extérieure à elle, c'est la nature.

Toutes les preuves que nous avons données jusqu'ici établissent l'existence d'un esprit universel, liant toutes choses selon les lois des causes efficientes et des causes finales. Mais rien n'est prouvé ni pour ni contre l'existence d'un être parfait coexistant dans un rapport quelconque à l'univers. Si Dieu se distingue du monde par la perfection, c'est de

¹ *Théodicée*, leç. V.

² *Théodicée*, leç. VII : « imaginez une vérité mathématique toute seule, les astres décrivant des ellipses savantes sans avoir un moi, sans se distinguer de leur oeuvre, sans être libres de dévier : c'est la nature pensante et pensée à la fois, c'est une volonté identique à son oeuvre..... Voyez les animaux, fourmis, abeilles... les abeilles à sexe, c'est la fleur ; les abeilles sans sexe, c'est la tige et la feuille, et les abeilles mâles sont enchaînées autour de l'abeille femelle, comme dans une fleur les organes mâles autour de l'organe femelle. Cet entendement identique à la chose vraie, cette volonté identique à la chose voulue, c'est la nature ».

³ *Théodicée*, leçon VII.

l'idée de perfection que doivent être tirées les preuves de son existence. Mais l'idée du parfait n'est-elle pas vague, confuse, indéterminée, faite d'éléments hétérogènes et contradictoires ? Avant de se demander s'il existe, il faut préciser et purifier l'idée de l'Être parfait. Notre existence comprend deux éléments, le sujet et l'objet, ce qui pense et ce qui est pensé, le moi et l'ensemble des sensations. Cela étant, on peut concevoir l'existence sous deux formes. La première est donnée par l'expérience ; l'unité de la pensée est réalisée dans une multiplicité infinie, c'est une existence imparfaite, les deux éléments qui la constituent s'opposent et se contrarient. On peut concevoir une autre forme d'existence : faites abstraction des formes de l'espace et du temps, l'esprit n'a plus en face de lui qu'un seul objet, qui épuise sa puissance de penser. Le sensible ne disparaît pas, c'est le réel de l'existence, mais il n'en reste que l'intensité infinie, concentrée en un seul instant qui est l'Eternel. Ce mode d'existence est celui de Dieu, c'est la perfection même. Mais Dieu existe-t-il ? Tout ce que notre conscience peut nous donner, c'est l'idée d'une existence supérieure à la nôtre, nous ne pouvons savoir si ce qui est hors de nous est ou n'est pas. Sans doute nous n'entendons l'imparfait que comme déchu du parfait ; mais cela revient seulement à dire que la pensée tend vers l'intuition pure, la sensibilité vers la béatitude. Est-ce à dire qu'à cette tendance réponde un objet réel, actuel ? La question reste sans réponse. L'athéisme panthéiste nie le parfait sans plus de raison. « La perfection et l'existence s'excluent, dit-on ; c'est une pétition de principe, on ne le prouve qu'en affirmant gratuitement que toute existence suppose les conditions de l'espace et du temps.¹ » Qui sait si l'existence dont nous avons conscience maintenant n'est pas une illusion d'optique, si elle n'est pas à l'existence véritable ce qu'est le rayon réfracté au rayon direct ?

Si l'on ne veut qu'établir l'existence d'un esprit universel, toutes les preuves sont bonnes, parce que nous ne comprenons que ce qui est rattaché à la pensée. Mais Dieu, ce n'est pas seulement la pensée, c'est la pensée distincte de la nature, ayant une conscience d'elle-même qui n'est pas notre conscience actuelle. Nous ne cherchons pas un Dieu individuel existant hors de nous, mais nous voulons un Dieu qui, la nature ôtée, ne soit pas une abstraction, un Dieu qui soit à la fois en nous et au-dessus de nous, un Dieu dont l'homme ne soit pas la réalité, mais qui soit la réalité de l'homme. C'est à ce Dieu que nous a conduit la réflexion sur notre nature et sur notre destinée. Prenant une conscience de plus en plus pure d'elle-même par la science et par l'art, la pensée se reconnaît comme la seule existence véritable, se prend pour fin, se veut elle-même et conçoit un acte éternel qui épuise tout l'Être. Devant ce bien absolu, tous les biens sensibles s'anéantissent : de là l'impératif catégorique, le devoir de réaliser au moins par des symboles la liberté absolue, de vouloir et d'espérer la perfection. « Dieu serait cet acte parfait s'accomplissant avec conscience et devenant la félicité absolue. » Mais ce Dieu existe-t-il ? la perfection est-elle réelle ? Toujours la même question se pose, toujours le même doute se soulève. L'acte moral résout le problème, en le supposant résolu. La bonne volonté est déjà par elle-même une croyance religieuse : nous devons vouloir quelque chose que nous ne pouvons accomplir ici-bas, nous devons symboliser par la charité l'union des âmes en Dieu dans la vie surnaturelle. L'acte moral nie la réalité du monde sensible, de l'homme, qui est la conscience de ce monde, « affirme pratiquement l'existence d'un être en dehors de notre conscience actuelle. Nous concevons la perfection, et nous avons conscience de notre existence dans le temps ; de ces deux choses, l'une seulement est la réalité, laquelle ? La foi est affaire de volonté ; nous

¹ *Théodicée*, leçon VIII.

pouvons non savoir que Dieu est, mais vouloir que Dieu soit. Peut-être est-ce l'épreuve qui nous est imposée en ce monde ? Nous devons décider que l'idéal est plus réel que le réel : κάλος κίνδυνος. Le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas, dit Pascal, *sursum corda* ; le supérieur deviendra plus réel que l'inférieur.¹ » On ne doute pas de ce qu'on voit, de ce qu'on veut, de ce qu'on aime, de ce dont on éprouve la réalité en la créant déjà en soi-même.

La croyance en Dieu n'est pas seulement supposée, elle est imposée par le devoir. Le devoir c'est de vouloir, c'est d'aimer la perfection. S'il dépend de nous d'imiter par des symboles l'existence intelligible, il ne dépend pas de nous de faire tomber les voiles de l'espace et du temps, de nous transporter dans l'éternel, d'échanger notre état naturel et sensible contre un état surnaturel et supra-sensible. De plus, la nature, comme menacée par la vertu, résiste, souffre, se révolte, s'indigne, et l'acte le plus parfait qui devrait donner la béatitude est l'acte le plus pénible, le plus difficile, le plus douloureux. Si ce qui est obligatoire est impossible, la vie est absurde, notre effort pour rendre tout intelligible finit sur une contradiction monstrueuse. Puisque nous ne pouvons faire tout ce que nous devons, anéantir la nature et trouver la béatitude dans le souverain bien, il reste d'admettre un principe sauveur, un principe de rédemption, de sanctification. L'homme peut être fier des progrès qu'il accomplit ici-bas par son intelligence et par son activité : le sentiment qui convient ici, c'est l'humilité, c'est le détachement complet de soi-même, c'est le mépris de l'homme impuissant et déchu, c'est la confiance dans le Dieu qui consomme l'œuvre du salut, fait de la vertu la sainteté, de l'effort la béatitude. « Comme nous fondant sur l'expérience nous devons croire à une nature bienveillante, qui continue de rendre possible la vie physique, qui fera germer demain le blé que nous semons aujourd'hui, sur la foi du devoir nous devons croire, pour que puisse advenir le règne de la Liberté, à une *surnature*, à un principe de sanctification, de béatification, agissant à la façon de la nature², » *faisant lever* dans l'éternel la semence du bien que nous jetons ici bas.

Est-ce à dire que nous posions hors de nous un individu tout-puissant, un *Deus ex machinâ* chargé du dénouement qui nous embarrasse ? C'est parce qu'en nous se retrouvent la nature, l'homme et Dieu que nous pouvons sacrifier la nature et l'homme à Dieu. C'est la conscience au moins indirecte que nous prenons par la vie divine du Dieu, substance de notre être, de la pensée, seule réalité véritable, qui fait de l'acte de foi moral l'acte le plus raisonnable, l'acte qui seul épuise la raison tout entière. Dieu est en nous, et nous sommes en lui, *in eo vivimus, movemur et sumus* ; le rédempteur, l'auteur du salut, c'est l'homme idéal, l'homme saint, à la fois Dieu et homme, ou mieux c'est *Dieu* dégagé des illusions qui en nous le dérobent à lui même. Déchirez les voiles de l'espace et du temps, il reste Dieu. La foi morale, c'est la conviction que le mode d'existence auquel nous sommes réduits n'est pas le vrai, c'est l'espérance, c'est la volonté d'être Dieu, volonté qui suppose que Dieu est déjà, puisque c'est exactement la même chose de devoir être ou d'être pour un être éternel. La forme actuelle de la conscience abolie, Dieu sera. L'expérience de Dieu nous manque, nous y suppléons par un acte de foi infiniment raisonnable, par un acte d'audace de la raison qui dit : « Cela est bon, cela doit être, cela seul me satisfait, donc cela est.³ ». Approfondissez cette hardiesse, vous y trouverez cette simple vérité : l'être est. La foi morale, c'est la foi de la

¹ *Théodicée*, leçon IX.

² *Théodicée*, leçon X.

³ *Théodicée*, leçon X.

raison en elle-même ; foi, raison, les deux termes s'identifient. Tout se tient : la dialectique ne rend tout intelligible qu'en montrant que tout dépend de la pensée et que la pensée ne dépend de rien, étant l'Être dont tout n'est que le phénomène ; sacrifier l'illusoire au réel ou ce qui apparaît à la pensée, c'est la morale même, terme et conclusion de la dialectique ; mais la morale à son tour implique la croyance au parfait, n'a de sens que par cette croyance, à laquelle se trouvent ainsi suspendues l'existence du monde et la conscience de l'humanité,

Si Dieu est en nous, la religion est tout intérieure : c'est nous-mêmes en tant que divins que nous prions que nous adorons. Seule la prière morale est efficace ; demander la moralité, la délivrance de la tentation, c'est déjà s'affranchir du mal en luttant contre lui ; vouloir le bien, l'aimer, c'est déjà le posséder ; Dieu est en nous, jamais nous ne l'appelons en vain, jamais il n'est sourd à la prière pure et sincère ; l'invoquer, c'est déjà en susciter en soi la présence réelle. La charité, comme la prière, est religieuse, parce qu'elle s'adresse à Dieu dans l'homme, parce qu'elle ne veut que symboliser dans les rapports des hommes entre eux le pur amour de l'âme pour l'âme. « Dans la charité, la ruine de la nature nous rend heureux, parce qu'elle nous rapproche de l'état surnaturel : ce sont deux choses très différentes de développer ces facultés en les aimant ou en les méprisant intérieurement, et avec la conscience de jouer une espèce de comédie ; d'aimer l'homme pour l'homme ou de l'aimer d'un amour impersonnel, pour le Dieu présent en lui.¹ »

Nous sommes au terme, nous avons déterminé tout à la fois les principes de la science et de l'existence, saisi dans leurs rapports le monde, l'homme et Dieu. Le rapport du réel dispersé au réel concentré, c'est le rapport du monde à Dieu, c'est la création. Le monde, c'est la pensée manifestée sous les formes de l'espace et du temps, adaptant ses lois à ces formes. L'homme, c'est la conscience de ce monde, la conscience de la pensée devenue la nature : du rapport du monde à la pensée dans la conscience humaine, résulte la possibilité de toutes les sciences. Approfondir sa conscience, retrouver le divin qui est en elle, s'y attacher de toutes ses forces, voilà la destinée de l'homme. Pourquoi le monde ? pourquoi l'homme ? C'est la même question sous deux formes, question insoluble qui fait que l'effort pour tout rendre intelligible, s'en va finir à cette suprême ignorance, d'où dérive toute notre science. La dernière explication est un mystère. Le Dieu transcendant a créé le Dieu immanent, Dieu s'est fait nature ; le monde, c'est l'état de déchéance de Dieu : de là le mal moral, le mal physique, conséquences du mal métaphysique. Mais le Dieu transcendant est encore tout entier dans le Dieu immanent ; l'illusion n'est pas incurable : à côté du mal il y a le remède, au-dessus de la nature il y a la moralité. Si nous ignorons comment se pose le problème de la vie présente, nous savons du moins comment il doit être résolu : que le Dieu immanent se sacrifie au Dieu transcendant, que s'évanouisse l'illusion décevante du monde, que tous les rayons dispersés, brisés, remontent, se redressent et de nouveau se concentrent dans la splendeur éternelle de l'unité divine.

IV

Nous sommes au terme, et nous pouvons embrasser dans son ensemble l'œuvre de M. Lachelier. Rendre tout intelligible, voilà le problème philosophique dans toute son étendue et dans toute sa simplicité. Il n'est résolu qu'au moment où la raison se

¹ *Cours de morale*, leçon XVII.

retrouvant partout elle-même, n'a plus rien à conquérir. Il faut démontrer les principes, disent les sceptiques ; ils ont raison. Mais ils ajoutent que le problème, étant contradictoire, est insoluble, et ils ont tort. La philosophie est la science des principes, elle n'a pas seulement à les proclamer, mais à les établir. Déterminer les lois des choses et les lois de la pensée, en montrant leur identité, justifier la science, ses principes et ses méthodes par l'étude de l'esprit, de ses rapports avec le monde et avec Dieu, assurer la vie spéculative et la vie pratique, et dans cette œuvre multiple rester d'accord avec soi-même, concentrer toutes les vérités partielles dans une vérité lumineuse qui les résume et les comprend : tel est le plan, telles sont les conditions de l'œuvre.

Reste de l'exécuter. S'il n'y a que des phénomènes, il n'y a que des accidents ; tout peut être et ne pas être ; ni science, ni monde, ni esprit ; rien à dire, rien à faire. Si derrière les phénomènes on place la substance, comme on n'atteint que les phénomènes, on ne peut rien dire de la substance, on n'échappe pas au nihilisme empirique. La pensée ne pouvant sortir d'elle-même, la méthode philosophique est nécessairement subjective. Il n'y a qu'une méthode qui réponde au problème posé : c'est la méthode de réflexion. Si l'œuvre de la philosophie est de tout rendre intelligible, la philosophie, c'est la pensée se développant elle-même, tirant de soi les éléments et les lois du monde, toute la science, et ramenée ainsi de l'objet au sujet, des effets à la cause, en se reconnaissant comme le principe de toute réalité.

Avec l'espace et le temps, conditions de la diversité, la pensée trouve d'abord en elle les mathématiques et leur méthode. En ramenant cette diversité à l'unité de la conscience, elle pose la loi des causes efficientes, puis la loi des causes finales ; elle fait le monde intelligible et réel, elle donne aux sciences physiques une méthode et la certitude. Au terme de cette marche dialectique, ayant fait sortir d'elle-même par l'analyse le monde et ses lois, la réalité et la science, elle se reconnaît comme le principe qui pose, qui affirme, qui crée, dont tout dépend, qui ne dépend de rien. La pensée est tout ce qui est, voilà la vérité d'où tout part, où tout revient, la vérité féconde, que toute vérité confirme, parce que toute vérité n'en est qu'une traduction ou un corollaire. C'est l'âme du système, dont tous les termes s'impliquent.

Par cela qu'elle s'est saisie dans ses vrais rapports avec l'objet, la pensée peu à peu s'en dégage et s'en détache. Elle a créé le monde, elle sait ce qu'il est et ce qu'il vaut. Elle ne veut plus, elle n'aime plus qu'elle-même. Ne pouvant faire tomber les voiles de l'espace et du temps, elle imite du moins, autant qu'elle le peut ici-bas, le monde supra-sensible par des symboles ; ne pouvant anéantir le monde, elle y représente l'unité des âmes en Dieu par la charité ; ne pouvant avoir l'expérience de la vie surnaturelle, de l'absolu, elle affirme l'existence de Dieu par un acte de foi qui est l'acte de raison par excellence, et elle résume toute la vie spéculative, toute la vie pratique dans cette formule d'une simplicité révoltante : *L'Être est.*

L'Être est, proposition évidente et incertaine. L'Être est, Dieu existe, donc le ciel et la terre disparaîtront, donc l'illusion qui cache l'être à lui-même, qui le brise et le disperse, cessera ; donc tout ce qui apparaît, tout ce qui n'est pas, s'étant dissipé, de nouveau brillera l'éternelle splendeur de la pensée. L'Être est, l'idéal seul est réel, voilà le terme de la philosophie, la proposition que tout rend évidente et qui reste douteuse. Incertitude nécessaire, qui donne un sens à la vie et le mérite à la vertu. Incertitude qui rend tout incertain en menaçant de tout faire inintelligible. Incertitude qui cesse par l'acte moral, par la pratique du bien. « Si l'idéal n'était pas le seul réel, la vie serait une mystification. » La vie présente ne prend un sens que par l'humilité, par la douceur, par le renoncement

et par la charité. « La décadence commence quand on demande trop à la vie présente ; notre condition, c'est le travail. Quand l'homme se considère comme une bête de somme, il ne fait pas de sottises. Le débauché paresseux et philosophe sent son grand seigneur. Dans un végétal, dans une ruche, la masse est neutre. Au-dessus il y a une toute petite aristocratie qui ne fait rien pendant que le reste travaille. Primitivement, l'humanité est ainsi. Bientôt tous veulent être fleurs, reines ou fourmis ailées, tous être grands seigneurs, tous ne rien faire ! Illusion ! La félicité n'est pas de ce monde. Rien de ce qui peut être possédé ici-bas ne vaut la peine d'être aimé ; rien de ce qui peut être aimé ne vaut la peine d'être possédé... Ou la béatitude est possible, ou la vie et la vertu n'ont pas de sens. L'ordre suprême de la raison, ce qu'elle exige, ce qu'elle impose, ce qui seul l'exprime tout entière, c'est le renoncement à- soi-même, la charité, la vie en Dieu.¹ »

Ceux qui ont eu raison, ce sont ceux qui ont estimé, aimé ce qui seul vaut l'estime et l'amour ; ce sont ceux qui, réveillés de toute illusion, ont pris conscience de Dieu par la charité, C'est Parménide, qui aux *choses de l'opinion* (τιὰ ἀπὸβ ὕ,αα) oppose les choses de la vérité (τιὰ ἰρῶ; ἀαOstxv) et contre toutes les apparences maintient l'unité inaltérable de l'Être. C'est Platon, qui des ombres de la caverne s'élève à la pure lumière de l'idée, et dans les ombres mêmes finit par ne voir qu'un obscurcissement, qu'une déformation de la lumière éternelle. C'est Pyrrhon, le disciple grec des bouddhistes de l'Inde, qui anéantit le monde sensible par son mépris et son indifférence. Pascal reprend le pyrrhonisme ; il semble parfois entrevoir la doctrine de Kant ; il pose le problème de la destinée comme un pari, comme un choix entre ce qui semble le réel et l'idéal ; il reconnaît que la certitude morale se mérite par la pratique de la vertu. Mais son mépris pour la pensée l'égaré ; il s'agite dans le pressentiment de la vérité sans en trouver la formule ; il oppose la raison et la foi, il met un abîme entre les choses et l'esprit, entre l'esprit et la charité. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité : car elle est surnaturelle. » La foi n'est pas le désespoir de la raison. Tout se tient. Le corps ne se comprend que par l'esprit, l'esprit ne s'entend que par la charité. La foi, c'est la raison s'exprimant tout entière dans la vérité suprême qui fait tout intelligible. Un théorème de géométrie, une loi physique prouve la charité, en dépend. C'est à Kant qu'il appartenait, par sa théorie de l'espace et du temps, de rattacher toutes choses à la pensée. Condamné à traverser le prisme des formes *à priori* de la sensibilité, l'esprit devient le monde et ses lois ; se recueillant, ramenant en soi ses rayons réfractés, il devient la raison pratique, le devoir, la liberté, l'absolu. Mais au-dessus des penseurs qui plus ou moins péniblement s'efforcent de démontrer à l'homme ce dont il devrait trouver en lui la conscience immédiate, au-dessus de tous les subtils qui cherchent à prendre l'esprit dans des raisonnements irréfutables, s'élève Jésus, l'humble Galiléen, l'ami des pauvres. Né chez les alchimistes, qui dans la combinaison de leurs vertus et de leurs vices ont trouvé la pierre philosophale, il n'a même pas entendu le Satan juif, le démon de la cupidité, qui lui

¹ *Morale*, leç. XVIII : « La fin de l'homme et de la société n'est ni l'industrie, ni la poésie, mais la justice et la charité ; ou plutôt la fin de l'homme et celle de la société ne sont pas ici-bas, et la justice et la charité elle-même ne sont que des moyens par lesquels nous nous préparons à réaliser notre véritable nature dans la cité, dont les nôtres ne sont que l'image. Oublier cette destination supérieure, ou seulement en faire abstraction et chercher à organiser les sociétés en vue de la production et de la consommation, ce n'est pas seulement rabaisser *énormément*, comme dirait M. Renan, la condition humaine, mais c'est aller contre le but qu'on se propose et détruire ce qu'on édifie, car la production et la consommation ne sont possibles que par la justice, et la justice elle-même ne subsiste pas longtemps en ce monde sans la charité. L'homme ne peut rester lui-même qu'en travaillant sans cesse à s'élever au-dessus de lui-même, et « un seul soupir vers le futur et le meilleur » est plus efficace même pour notre bien-être en ce monde que les plus rapides traversées de vos *transatlantiques* et de vos *cotonniers*. » J'extrait ce beau passage d'une lettre qu'a bien voulu me communiquer M. Espinas, notre sympathique collaborateur.

offrait la richesse et l'empire du monde. Jésus est vraiment Dieu, parce que de l'homme il n'a laissé en lui que Dieu qui est en tout homme, parce qu'il a senti, éprouvé l'absolu ; parce qu'il a voulu souffrir, mourir pour tous ; parce qu'il est plus qu'un homme, l'homme même ; parce qu'il a dit : « Le pauvre que vous avez secouru, c'était moi. » Il est vraiment le Sauveur, le Rédempteur, parce qu'il a donné à tous dans son exemple, dans sa vie, dans sa mort le moyen pratique de devenir Dieu comme lui, par l'adoration spirituelle, par la prière et par la charité.

On a dit de cette philosophie qu'elle est « une crise » ; le mot n'est pas juste : si j'osais une définition psychologique de cette philosophie, je dirais qu'elle est la défaite d'une nature puissante par un esprit plus puissant encore. J'y retrouve je ne sais quel écho étrange et lointain des tentations des premiers âges du christianisme. Mais peut-on dire d'un système où tout se tient qu'il est une crise. Au milieu de ses sinuosités, la pensée coule large et continue. La vérité, dont tout dérive, n'est pas imposée par un coup d'autorité, elle est l'acte de foi de la raison en elle-même. Si l'on tient à comparer M. Lachelier à Pascal, il faut imaginer un Pascal épris de la raison, sûr de lui-même et de ses conclusions, une crise toute logique, tout intellectuelle, une lutte d'idées dans un puissant esprit, où les inquiétudes morales, les angoisses inséparables de la recherche de la vérité, deviennent les subtilités d'une dialectique qui veut répondre à toutes les exigences de la raison. C'est la continuité des vérités impliquées l'une dans l'autre qui fait la séduction du système. On ne le traverse pas sans être tenté de s'y tenir. Nous gardons la science, ses méthodes, ses principes, toute la vie spéculative, toute la vie pratique, le nécessaire, l'absolu : on ne croit pas payer tout cela trop cher d'un acte de foi sans lequel tout semble de nouveau perdu. Le renoncement, qui d'abord révolte la nature, n'est pas sans douceur. Ce monde qui nous tente et nous indigne, toutes ces distinctions blessantes, que multiplie la vanité, tous ces biens, pour lesquels on lutte jusqu'au crime, illusions et chimères ! Rien n'est vrai, rien n'est réel que le bien, que la vertu, que la charité, qui du plus humble des hommes fait un dieu. En se dégageant de tout égoïsme, l'amour se purifie. La joie même, en se voilant de mélancolie, devient plus délicate. Tous les sentiments semblent se pénétrer de tendresse, n'être plus que les nuances d'une immense pitié. Le monde n'étant que la pensée qui se voit elle-même à travers les formes décevantes de l'espace et du temps, nous n'avons pas à lui demander ce que nous devons croire, ce que nous pouvons espérer. Il n'y a pas en face de l'esprit une réalité hostile ou indifférente, il n'y a qu'un mirage en lui qui le révèle et le cache à lui-même et qui dissipé le rendrait à sa nature première.

M. Lachelier a eu cette bonne fortune, que rêvait un jour M. Renan, d'exercer une action profonde, décisive sur tous ceux qui l'ont entendu, et de ne pas compter peut-être un seul disciple, au sens étroit du mot. Il a émancipé les esprits ; il les a délivrés des idées toutes faites, dont l'apparente clarté s'évanouit dès qu'on insiste sur elles ; il les a pénétrés de cette vérité que la philosophie commence par le doute méthodique, qu'elle consiste non pas à constater et à célébrer les dogmes du sens commun, mais à en chercher le principe dans les lois de l'esprit et à en fixer le sens et la valeur relative. Mais sa philosophie, dédaigneuse des choses d'ici bas, inconciliable avec l'idée du progrès, tout éprise de l'éternel, ne répondait pas aux espérances légitimes des hommes qui, dans la dissolution des croyances établies, rêvent une foi nouvelle, la foi d'une société démocratique, active, ambitieuse, croyant à l'efficacité de l'effort, attendant tout de l'avenir et réclamant impérieusement le règne de la justice. Sans doute les devoirs d'abstention, les sacrifices sont rendus faciles par une philosophie qui réduit le monde à un jeu d'illusions ; en est-il de même des devoirs d'action ? Le monde est « une mauvaise

plaisanterie » ; à quoi bon se donner tant de peine pour si peu de chose ? Le vrai sage n'est-il pas celui qui n'a plus d'intérêt ici-bas ? La charité corrige en une certaine mesure le danger de l'ascétisme, et peut-être n'y a-t-il pas lieu de redouter l'excès du détachement des biens sensibles ? Mais la société idéale n'en serait pas moins une communauté de moines indifférents, vivant déjà d'une vie spirituelle, sanctifiée par la résignation et par la charité. L'humanité en est à un autre idéal, à un idéal de progrès par le travail, de liberté, de justice, de fraternité égalitaire. Peut-être, sans le vouloir, M. Lachelier par son enseignement a-t-il surtout préparé le succès du néo-criticisme. Cette philosophie, qui flatte l'esprit scientifique en n'admettant que des phénomènes et des relations de phénomènes, qui nous laisse sur la terre, mais qui ne supprime l'absolu que pour sauver la morale et la liberté, répondait mieux tout à la fois et aux doutes spéculatifs et aux exigences pratiques d'une époque comme la nôtre, scientifiquement si riche, moralement si besogneuse.

Il s'agit moins d'être suivi que d'avoir raison. Si vraiment le système de M. Lachelier rend tout intelligible, il n'y a qu'à s'y tenir. Sans doute le monde devient l'objet d'une science universelle, nécessaire ; mais peut-on dire qu'il soit intelligible ? Non, si, comme le dit M. Lachelier, il n'y a de vraiment intelligible que le bien. Le monde n'est qu'un tissu d'apparences et d'illusions ; en dernière analyse, il est absurde, parce qu'il est mauvais. La pensée du moins, qui est l'absolu, doit être tout entière pénétrable à l'intelligence. Tant que nous l'étudions dans la vie moyenne, en rapport avec l'objet qu'elle se donne, nous saisissons sa nature et ses lois. Dès que nous prétendons l'atteindre en elle-même, nous ne connaissons d'elle que son nom. Elle est l'unité, la pensée pure, la liberté absolue, définitions peu instructives, que l'analyse ramène à des négations. Quand nous avons dit qu'elle est ce qui est, qu'elle concentre toute réalité, qu'en elle cesse toute diversité, nous avons épuisé notre connaissance. C'est le Dieu des Alexandrins, dont on ne peut rien dire, sinon qu'il est, encore à la condition de supprimer tout ce qui pour nous définit l'existence. Si le sujet et l'objet nous semblent également obscurs, leur rapport du moins nous est-il intelligible ? Pouvons-nous aller de la pensée au monde ? Non. Dieu s'est fait nature. Pourquoi ? Nous l'ignorons. Si nous ne pouvons comprendre cette déchéance de Dieu, du moins n'est-elle pas contradictoire ? Ou la liberté absolue, principe des choses, n'est qu'une puissance indifférente, qui peut être ceci ou cela ; mais alors cette puissance n'est que la matière d'Aristote, et le monde et la vie sont des progrès, des réalités supérieures qui n'ont pas à s'anéantir devant l'indéterminé. Ou cette liberté absolue est en même temps la perfection souveraine ; mais la perfection ne laisse rien en dehors d'elle, et sa déchéance n'est pas seulement au-dessus de la raison, elle est inintelligible et monstrueuse.

L'idéalisme absolu se résume en cette formule : *Esse est percipi*, l'être se confond avec la connaissance. La conséquence logique d'un tel principe, ce serait l'égoïsme transcendant, la divinité d'une intelligence superbe anéantissant tout devant soi. L'homme s'effraye de cette solitude ; sous une forme ou sous une autre le philosophe rétablit la société des esprits. Mais où s'arrête l'esprit ? M. Lachelier reconnaît que la pensée se divise « en une infinité de sujets sentants », la sensibilité ne pouvant sinon égarer, du moins imiter la pensée, qu'en multipliant à l'infini ses points de vue. Dès lors, sans que la pensée perde son unité, puisque seule elle existe, en fait l'univers qu'elle embrasse dans son unité comprend une infinité d'êtres qui se distinguent et s'opposent. Ces êtres ne sont pas des substances, des choses en soi ; ils sont, si j'ose dire, des concentrations de phénomènes. Mais ils ne sont pas isolés, sans rapport ; ils sont compris dans une même pensée, et chacun représente quelque chose de tous les autres. C'est

une sorte de monadologie phénoménale. Ce monde des sujets sentants est un monde réel ; il peut être considéré en lui-même, acquérir une valeur croissante. En un sens, c'est la pensée qui fait toute la réalité de ce monde, car il n'existe que par elle ; mais, en un autre sens, c'est le monde qui fait toute l'existence de la pensée, car elle n'est qu'autant qu'elle s'exprime en lui. La pensée absolue n'est plus indéfinissable : sa fonction est de multiplier ses idées en les organisant. Seule, l'unité est le vide, le néant ; seule, la diversité est la dissolution et le chaos ; les deux termes s'impliquent, ne s'entendent que l'un par l'autre : L'expérience et la pensée se définissent par l'harmonie, le monde n'est plus une déchéance inintelligible, l'espace et le temps ne sont plus des formes décevantes. L'espace exprime la pluralité des idées qui s'ordonnent, mais s'opposent ; le temps exprime le progrès par l'effort, le double mouvement continu par lequel la pensée tout à la fois se multiplie et se concentre. L'effort est la loi universelle. Dieu est et n'est pas : il est à chaque instant ce qui est, tout le bien réalisé ; plus encore, il est ce qui n'est pas : un pressentiment, une espérance, la grâce efficace de l'idéal. C'est la douleur qui contient le secret des choses. Par sa volonté de s'anéantir elle-même, elle révèle à la fois le bien, le mal et leurs rapports. Le monde n'est plus une illusion ; la vie présente n'est plus un symbole, elle est sérieuse, elle est un fragment de l'effort universel vers le bien caché qui parfois se laisse entrevoir à la lumière de l'espérance. Nous sommes dans la nature, mêlés à sa vie, tout pénétrés de sa spontanéité puissante ; elle nous comprend, nous enveloppe ; elle est notre réalité, elle agit en nous, elle s'y voit elle-même ; devenue le génie, en ordonnant nos idées, elle découvre ses propres lois, se donne le spectacle du monde qu'elle a créé, puis, poursuivant son élan, elle se dépasse elle-même dans la beauté, dont l'harmonie lui donne le pressentiment et comme la vision du Dieu qui peu à peu, par la douleur et par l'effort, s'éveille en elle.

GABRIEL SÉAILLES.