
Part Code
ST1316
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

LA

NATURE HUMAINE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La Philosophie de Leibniz, ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) ; 1 vol. in-8. Paris, Hachette, 1860.

La Philosophie de saint Augustin, ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) ; 2 vol. in-8. Paris, Didier, 1865.

La Philosophie de Bossuet, avec des fragments inédits ; 1 vol. in-8, nouvelle édition. Paris, Ladrange, 1862.

Tableau des progrès de la Pensée humaine, depuis Thalès jusqu'à Leibniz ; 1 vol. in-8, deuxième édition. Paris, Didier, 1859.

Exposition de la Théorie platonicienne des idées, suivie d'un **Discours sur Platon,** par Claude Fleury ; in-18. Paris, Ladrange, 1858.

Les Pères de l'Église latine, 2 vol. in-18. Paris, Hachette, 1856.

Le Cardinal Pierre de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps ; 1 vol. in-12. Paris, Didier, 1856.

Le Dix-huitième siècle et la Révolution française, 1 vol. in-12. Paris, Douniol, 1862.

Portraits et Études, avec des fragments inédits ; 1 vol. in-12, nouvelle édition. Paris, Didier, 1863.

MÉMOIRES LUS A L'INSTITUT

(*Académie des sciences morales et politiques*)

Une Visite à Hanovre, septembre 1860. Mémoire sur les manuscrits de Leibniz. Paris, Durand, 1861.

Des Sources de la Philosophie de Bossuet. Paris, Durand, 1862.

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT

Les Systèmes (Examen des principales Théories psychologiques, anciennes et modernes, et de l'influence qu'elles ont exercée sur les systèmes généraux de leurs auteurs). 1 vol. in-8, ouvrage couronné par l'Institut (*Académie des sciences morales et politiques*).

Paris. — Imp. Poupart-Davyl et Comp., rue du Bac, 30.

LA

NATURE HUMAINE

ESSAIS

DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

PAR

NOURRISSON

Ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Clermont
Professeur de philosophie au Lycée Napoléon

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT DE FRANCE

(*Académie des sciences morales et politiques*)



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1865

Réserve de tous droits



15



33950/2

WYDANO Z DUBLETÓW
Biblioteki Narodowej

Cz. Dr. N. 98.

PRÉFACE

L'Académie des sciences morales et politiques, dans sa séance du 14 janvier 1860, mettait au concours, pour sujet du prix de philosophie à décerner en 1862, la question suivante :

« *Du rôle de la psychologie en philosophie, avec une appréciation des principales théories psychologiques anciennes et modernes, et de l'influence qu'elles ont exercée sur les systèmes généraux de leurs auteurs.* »

Dans sa séance publique annuelle du 13 juin 1863, l'Académie, sur les conclusions de son savant rapporteur, M. Franck, me décernait le prix en le partageant.

C'est l'ouvrage qu'a couronné l'illustre Compagnie que je me propose aujourd'hui d'offrir au public. Il est de mon devoir d'ajouter que je n'y change rien d'essentiel, non pas

même le titre, que je me borne, pour plus de concision, à traduire par celui-ci : *la Nature Humaine et les Systèmes*. Cette traduction assurément est exacte. Car assigner le rôle de la psychologie en philosophie, n'est-ce pas, à la lettre, affirmer une doctrine de la *Nature Humaine ;* comme aussi discuter les principales théories psychologiques anciennes et modernes, apprécier l'influence qu'elles ont exercée sur les vues générales de leurs auteurs, n'est-ce point comparer avec l'être vivant qui est l'homme les conceptions abstraites des philosophes et juger valablement par la réalité les *Systèmes ?*

D'un autre côté, on le remarquera aisément : quelque étroit que soit le lien qui rattache l'une à l'autre les deux parties de mon Mémoire, elles n'en sont pas moins fort distinctes, et prises chacune en elle-même, forment chacune un tout. C'est pourquoi, je n'hésite pas à publier séparément la première.

Le dirai-je ? de tous les sujets de philosophie sur lesquels l'Académie des sciences morales et politiques pouvait appeler l'attention, aucun apparemment n'était plus considérable ou du moins ne répondait mieux aux préoccupations diverses du temps présent, qu'une doctrine de la *Nature Humaine*. Et je ne parle pas

même ici des opportunités d'école, ni des intérêts purement spéculatifs de la science. Mais je me suis fait une illusion étrange, ou il n'y a pas un des problèmes qui passionnent et divisent, en ce moment, les intelligences ; il n'y a pas une question logique, morale, esthétique, sociale, politique, religieuse, naturelle, de quelque gravité, que je n'aie eu à examiner dans ses principes tour à tour et dans ses applications.

De l'importance du sujet naissaient d'ailleurs les plus grandes difficultés.

Aussi, sans cesser un instant d'être moi-même, me suis-je appliqué à invoquer des témoignages avec le même soin que d'autres auraient mis peut-être à parler uniquement en leur propre et privé nom. Aussi ai-je apporté à respecter le sens commun autant de scrupule que d'infatués et frivoles docteurs marquent d'affectation à le démentir. En un mot, je ne me suis piqué ni de cette originalité qui n'est que l'isolement dans l'extravagance; ni de cette profondeur qui n'est que l'obscurité où l'impuissance ambitieuse se dissimule. La vérité qui seule est originale, qui seule est profonde, la vérité m'a suffi. Et j'ai reconnu la vérité à ce double caractère : qu'elle était évidente et qu'elle était fructueuse.

Je ne saurais consentir, en effet, à partager

le dédain suprême que professent pour les conséquences des esprits qui cependant se prétendent positifs. Eh quoi ! la certitude des sciences physiques et naturelles, la certitude de la physiologie se détermine, leurs progrès se mesurent par les résultats, et l'étude de la nature humaine se réduirait à de stériles et fragiles constructions, à des fantaisies décevantes, à un roman toujours recommencé ! Qui ne voit qu'à ce compte, « toute la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine, et que se moquer de la philosophie ce serait vraiment philosopher (1) ? »

Il n'en est pas, il ne peut pas en être ainsi. Tout acte humain est l'affirmation particulière; toute vie humaine l'expression développée d'une philosophie. Institutions, mœurs, croyances, tout est suspendu au fil d'or de la raison. Aveugles et impies ceux qui s'imagineraient le pouvoir impunément briser !

Pour ma part, j'espère qu'on s'apercevra que c'est avec un respect inviolable, avec un sincère amour de l'humanité, que j'ai étudié l'homme. En travaillant à une doctrine de la *Nature Humaine*, c'est à un traité de la *Dignité Humaine* que j'ai travaillé.

(1) Pascal.

6 mars 1865.

INTRODUCTION

La sagesse humaine n'a pas de précepte plus populaire ni d'enseignement plus familier que cette parole attribuée aux anciens oracles : « Connais-toi toi-même (1). » Cette maxime semble résumer toute doctrine. De tous temps, en tous lieux, on s'est plu à y reconnaître le fondement de la science et la règle suprême de la vie. « Il n'y a rien, écrivait Nicole, en quoi les hommes se soient plus accordés que dans l'aveu de ce devoir (2). »

Ce précepte cependant a été plus répété que compris, et cet enseignement reste plus célébré que pratiqué.

« Le *Connais-toi toi-même* du temple de Delphes,

(1) Diogène Laërce, *Vie de Thalès.*

(2) Nicole, *De la Connaissance de soi-même ;* cf. Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même*, ou *Recherches sur les sources de la morale.* La Haye, 1711, 2 vol. in-12.

observait Rousseau, n'est pas une maxime si facile à suivre qu'on pourrait le croire (1). »

Considérez la plupart des hommes. Travaillés par les besoins du corps, distraits par le tumulte des affaires, occupés par la bagatelle, rarement ils rentrent en eux-mêmes ; ou, s'ils y rentrent, c'est pour en sortir presque aussitôt. Car cette vue d'eux-mêmes les afflige, parce qu'elle leur montre leur misère, ou du moins leur devient une cause d'ennui, parce qu'elle n'offre point à leur imagination ses récréations accoutumées. L'empressement vers le dehors est donc à peu près universel, et le plus grand nombre des hommes, « fugitifs et errants hors d'eux-mêmes (2) », suivant la belle expression de Fénelon, meurent sans avoir vécu.

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Cette connaissance de soi-même n'est guère moins négligée d'ordinaire par les savants que par le vulgaire. Éblouis des splendeurs du monde

(1) Rousseau, *OEuvres complètes*, édit. Lefèvre, Paris, 1839 ; t. Ier, p. 752, *Rêveries*, Quatrième Promenade.

(2) Cf. Bossuet, *OEuvres complètes*, édit. d'Olivier Fulgence, 1845-46, 30 vol. in-12, t. VII, p. 249, *Sermon sur la véritable conversion* : « Hommes errants, hommes vagabonds, déserteurs de votre âme et fugitifs de vous-mêmes, prévaricateurs, retournez au cœur. »

physique, beaucoup d'entre eux cèdent à cette magie et paraissent ne pas soupçonner le monde moral qu'ils portent en eux-mêmes. Ainsi, presque toujours, le physicien qui étudie les propriétés des corps, le chimiste qui s'applique à pénétrer le secret de leur composition, le mathématicien qui calcule leur distance et mesure leur grandeur ne cherchent rien au delà de l'objet présent qui les occupe.

Il faut se tourner vers les artistes, les poëtes, les romanciers, les moralistes, les ascètes, pour trouver enfin des hommes qui se soient proposé de connaître l'homme. Encore cette connaissance de l'homme n'est-elle le plus souvent chez eux qu'incomplète et rudimentaire.

En effet, l'artiste, le poëte, le romancier ont assez d'interpréter les sentiments de l'âme ou de surprendre le jeu des passions. Ils expriment, ils représentent chacun les traits qui leur ont agréé davantage, et comme l'épisode particulier qu'ils ont choisi dans ce drame « aux cent actes divers » qui compose la vie humaine. Aucun d'eux n'embrasse le drame tout entier. On les voit se jouer, en quelque sorte, à la surface, sans pénétrer jamais dans l'intérieur des choses.

Pour être plus étendue et plus profonde, la con-

naissance que les moralistes et les ascètes ont de l'homme n'est encore pourtant que partielle.

Les moralistes décrivent l'homme bien plus qu'ils ne le définissent. Ils constatent comment il agit, beaucoup plus qu'ils ne déterminent les principes d'après lesquels il doit agir. Spectateurs trop souvent intéressés, leurs observations varient avec leurs points de vue. Ainsi l'homme d'Epictète n'est pas celui de Montaigne; ni l'homme de Marc-Aurèle n'est celui de Pascal; non plus que l'homme de la Rochefoucauld ou de Nicole n'est l'homme de Vauvenargues ou de la Bruyère. Or, le point de vue véritable, qui l'assignera? Dans « ce subject merveilleusement vain, divers et ondoyant, » comment parvenir à « fonder jugement constant et uniforme (1)? »

Les ascètes n'y parviennent guère mieux que les moralistes. Il est impossible certainement de ne point admirer avec quelle sûreté incomparable ils descendent au plus profond du cœur, y portent la lumière et en scrutent les replis. Nulle part on ne rencontre avec plus d'abondance que dans leurs ouvrages des observations ingénieuses ou touchantes. Il n'y a pas de détours si subtils qu'ils ne sachent

(1) Montaigne, *Essais*, livre Ier, chap. II.

y découvrir la passion; pas de sophismes où ils ne la poursuivent, pas d'évolutions si cachées où ils ne la saisissent. Mais ce que les ascètes connaissent particulièrement de l'homme, ne sont-ce pas, avec ses inclinations perverses, ses faiblesses? Et si l'homme, par eux salutairement humilié, se trouve préparé de la sorte à la vie religieuse, n'est-il pas trop souvent, d'un autre côté, rendu assez impropre à la vie sociale, à ses luttes et à ses devoirs? L'homme des ascètes est, avant tout, un pénitent ou un solitaire. Ce n'est point l'homme dans la plénitude et la manifestation complète de ses facultés.

La science de l'homme est expressément l'objet de la philosophie.

La philosophie ne repousse pas, dans cette connaissance de l'homme, les données primitives du sens commun. Au contraire, elle les développe. Mais elle sépare des ténèbres la lumière; à des idées confuses elle substitue des idées distinctes, à l'instinct la réflexion. Elle initie lentement les âmes aux révélations de la conscience.

La philosophie, d'ailleurs, ne s'isole point des autres sciences, non plus que le tronc n'est isolé des branches qu'il supporte. Elle détermine leurs méthodes; elle leur donne leurs principes ou les vivifie; elles les admet toutes comme des produits

légitimes de l'esprit, et n'a garde de nier leur valeur ou leur utilité. Mais elle proclame que la science de l'homme est la science humaine par excellence.

« Les hommes, remarquait Malebranche, ne sont pas nés pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer toute leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau... Je veux qu'un astronome ait découvert le premier des terres, des mers et des montagnes dans la lune ; qu'il se soit aperçu le premier des taches qui tournent sur le soleil, et qu'il en ait exactement calculé les mouvements. Je veux qu'un chimiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure ; en sont-ils devenus pour cela plus sages et plus heureux (1) ? »

« Les hommes, écrivaient de leur côté MM. de Port-Royal, ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière ; leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour s'occuper à de si petits objets ; mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions et dans toutes les affaires qu'ils manient ; et c'est à quoi ils doi-

(1) *Recherche de la Vérité*, Préface.

vent particulièrement s'exercer et se former (1). » La philosophie est cette maîtresse d'exercice.

Enfin la philosophie ne dédaigne ni les ouvrages de l'art, ni les chants des poëtes, ni même, pour frivoles qu'elles soient, les conceptions des romanciers. Elle cherche, dans ces œuvres essentiellement humaines, des éléments de la connaissance de l'homme. Surtout elle s'aide des observations des moralistes et des méditations des ascètes. Mais ce ne sont là pour elle que des indices plus ou moins précis. Des faits elle s'efforce de remonter aux causes, des phénomènes aux lois, des facultés à la substance. C'est dans ce qu'il est, et non pas simplement dans ce qu'il opère, qu'elle prétend connaître l'homme. Il ne lui suffit pas même d'explorer notre présent; elle s'enquiert de notre origine et se demande quelle est notre fin. En un mot, elle ne se propose rien moins que la connaissance de la nature humaine.

Connaître l'homme, c'est le connaître dans son âme et dans son corps. C'est seulement lorsque cette connaissance est accomplie que la philosophie peut vraiment lui assigner dans l'univers la place qui lui appartient. Car, pour emprunter le magni-

(1) *Logique*, Premier Discours.

fique langage de Bossuet, c'est alors que l'homme apparaît vraiment comme « le temple où toutes les créatures semblent ramassées, où toute la nature s'assemble, afin que tout l'univers loue Dieu en lui comme dans son temple (1). »

Mais si l'homme est à la fois âme et corps, ce qui constitue la personne humaine, n'est-ce pas l'âme essentiellement? Notre corps est à nous, il n'est pas nous. Connaître l'homme, c'est donc avant tout connaître l'âme humaine. Et cette connaissance elle-même a ses degrés.

Effectivement, on peut étudier l'âme en elle-même, telle qu'elle est.

D'un autre côté, on peut déterminer les objets auxquels elle s'applique et les rapports qu'elle soutient.

On peut rechercher enfin d'où elle vient et où elle tend.

Ce sont là autant de parties intégrantes, mais distinctes, de la connaissance de l'âme. Tous les problèmes qu'elles comprennent sont étroitement liés entre eux; mais tous évidemment dépendent d'un problème préliminaire. Car comment déter-

(1) *Œuvres complètes*, t. IX, p. 57, 3e *Sermon pour le jour de Pâques.*

miner les objets auxquels l'âme s'applique, les rapports qu'elle soutient, le principe d'où elle vient et le but définitif où elle tend, si d'abord on ne l'a étudiée telle qu'elle est?

Cette étude de l'âme en elle-même constitue proprement la psychologie.

C'est pourquoi la philosophie, qui embrasse toutes les questions relatives à l'âme, aux développements et aux conditions de son existence, à son origine et à sa destinée, se fonde sur la psychologie. On doit même aller jusqu'à dire que c'est de la psychologie qu'elle tire tout ce qu'elle affirme.

Quel est en effet le premier objet, le seul objet de la connaissance immédiate de l'homme? L'homme lui-même, et dans l'homme l'âme, et non pas le corps.

Ce n'est pas tout. Si l'âme de l'homme est l'unique objet de la connaissance immédiate de l'homme, c'est aussi uniquement de cette connaissance primitive que l'homme dérive toute connaissance ultérieure. Hégel a noté justement qu'en ce sens Protagoras avait eu raison de répéter que l'homme est la mesure de toutes choses.

Il résulte de là clairement qu'une psychologie bien faite est la base solide d'une bonne philosophie; et qu'au contraire on bâtit sur le sable, si on part d'observations incomplètes, d'imaginations

gratuites ou de paradoxes. On l'a dit exactement : « Il en est des erreurs en philosophie comme des fautes dans la vie : leur punition est dans leurs conséquences inévitables. Tout ordre de faits réels retranché ou négligé laisse dans la conscience un vide qui ne peut être rempli que par des hypothèses. Toute omission condamne à quelque invention (1). » C'est ce qu'atteste l'histoire entière de la philosophie. On se convainc, à considérer d'une manière attentive le long enchaînement des doctrines qui se sont succédé, qu'effectivement « les systèmes valent ce que vaut la psychologie sur laquelle ils reposent, et que des progrès de la psychologie dépendent les progrès des sciences morales et politiques (2). » Par conséquent, signaler les erreurs psychologiques les plus fréquentes, c'est découvrir en philosophie la racine de toute erreur. Par conséquent encore, établir les vérités principales de la psychologie, c'est assurer les prémisses de toute vérité philosophique.

Telle est la démonstration motivée qu'a demandée l'Académie des sciences morales et politiques, en mettant au concours la question suivante :

(1) *Œuvres philosophiques* de Maine de Biran, publiées par M. Cousin ; 3 vol. in-8°. Paris, 1841 ; t. 1, p. 98, Introduction.
(2) M. Damiron, *Cours de philosophie; Psychologie*, Préface.

Du rôle de la psychologie en philosophie, avec une appréciation des principales théories psychologiques anciennes et modernes, et de l'influence qu'elles ont exercée sur les systèmes généraux de leurs auteurs.

En essayant de traiter ce vaste problème, je cède à la beauté du sujet, lequel est toujours ancien mais toujours nouveau, en même temps que je me sens attiré par son actuelle opportunité.

Quelle étude, en effet, entreprendre qui soit plus attachante que celle de l'homme? A quel objet de méditations s'appliquer qui puisse être à toute époque, et particulièrement de nos jours, considéré comme plus important?

Assurément, chaque siècle a commis touchant la nature humaine des erreurs plus ou moins graves. Mais le siècle présent, au milieu des crises qui le travaillent et des transformations qu'il subit, n'offre-t-il pas, et en très-grand nombre, des erreurs psychologiques qui lui sont propres et qu'il est urgent de conjurer?

Ainsi, que l'homme soit un être purement sensitif, uniquement fait pour rechercher la jouissance et pour fuir la douleur, c'est ce que nul théoricien qui compte n'oserait aujourd'hui affirmer. Le sensualisme n'en coule pas moins à pleins bords. L'amour

du lucre, la soif du plaisir envahit incessamment les âmes ; et tandis que les merveilles de l'industrie attestent avec un éblouissant éclat la supériorité de l'esprit sur la matière, l'ivresse d'une existence rendue plus facile abaisse les caractères et oblitère la notion de vertu. « La sagesse vulgaire qui suffit aux combinaisons de la vie privée devient tout le génie de la société. Ce qui s'en écarte est proscrit comme chimère et danger. Jamais n'a été plus vraie cette parole de l'Écriture : « Les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de lumière (1). »

Le scepticisme n'a pas, de nos jours, de candides promoteurs tels que Berkeley, de subtils adeptes tels que Hume, ou des tenants érudits tels que Bayle. Mais n'est-il pas exact d'affirmer qu'une incrédulité occulte règne au fond des cœurs, et que les calculs de l'intérêt ou les caprices de la fantaisie remplacent fréquemment les principes? Le temps présent ne compte peut-être pas de ces Pyrrhoniens que MM. de Port-Royal déclaraient être moins des gens persuadés de ce qu'ils disent « qu'une secte de menteurs. » Mais les causes les plus diver-

(1) M. Charles de Rémusat, *Essais de philosophie*, 2 vol. in-8°. Paris, 1842 ; t. II, p. 591, Conclusion.

ses n'ont-elles point, parmi nous, mis en péril la certitude humaine et grossi les sources de l'erreur ? Et je ne parle pas seulement des sophismes accumulés ; je parle notamment de la déplorable confusion des méthodes. Les uns, désertant les parties hautes de l'observation, se sont réduits à un empirisme sans consistance parce qu'il est sans principes ; les autres, engoués de mathématiques, ont entassé abstractions sur abstractions, et prétendu ramener à des formules géométriques les évolutions des êtres et les déploiements de l'univers.

Le sensualisme et le scepticisme devaient d'ailleurs, comme toujours il arrive, entraîner une altération profonde de l'idée de Dieu. Ainsi des esprits qui se croient hardis et qui ne sont que légers, ont affecté de reléguer au nombre des imaginations puériles les conceptions d'un Dieu personnel et d'un Dieu providence. Le dernier effort de leur dialectique a consisté à affirmer que toute affirmation sur Dieu est impertinente ; ou, s'ils se sont hasardés parfois à dégager cet inconnu suprême de la nuit mystérieuse où il se plaisent à l'ensevelir, ils n'ont trouvé rien de mieux, pour définir l'Être des êtres, que de révérer en Dieu la catégorie de l'idéal ! Cependant le gros du monde, qui n'entend rien à ce panthéisme pédantesque, a prêté l'oreille aux apôtres d'un pan-

théisme plus grossier, mais plus saisissable, lequel, au lieu de prétendre que Dieu est tout, professe que tout est Dieu. Du panthéisme, par une pente irrésistible, on a vu les intelligences glisser dans l'athéisme. Et cette négation, froide et calme chez quelques-uns, est allée chez d'autres jusqu'à un emportement sauvage. On s'est efforcé de déraciner des cœurs l'idée de Dieu, comme un mal, une cause de servitude, un invincible obstacle à tout progrès.

Vainement, après avoir ruiné ou miné la religion dans les choses, a-t-on voulu la réserver et la maintenir dans les mots. Ce mépris savant ou brutal de toute religion a donné ouverture aux superstitions, et une fois de plus on a pu vérifier que les incrédules sont les plus crédules, et que les esprits forts sont les esprits faibles. Le culte que la raison avoue et qu'elle commande a été ramené à je ne sais quelle bizarre théurgie. Une mysticité confuse s'est substituée à la foi en Dieu, et des rêveries renouvelées d'un Pythagorisme obscur ont paru préférables aux claires espérances et au droit imprescriptible d'une immortalité à venir.

La sainte liberté elle-même a été outrageusement calomniée. Tantôt on l'a représentée comme une dangereuse extravagance, incompatible avec le bon ordre et la prospérité des États; tantôt on s'est

figuré qu'elle n'était possible qu'autant qu'elle était sans frein. Le despotisme d'un seul et le despotisme de tous ont été tour à tour invoqués l'un contre l'autre. Le prince et le peuple ont eu leurs flatteurs, et la justice, tristement vaincue, a plié plus d'une fois au nombre ou à la force. De cette méconnaissance et de cette ignorance de la vraie liberté sont nées toutes ces utopies sociales, contre lesquelles le ridicule a d'abord suffi, mais que bientôt il a fallu réprimer en versant des flots de sang; et qui, sans cesse renaissantes comme les têtes de l'hydre, ne pourront être extirpées que par la science. Au nom de l'égalité, des docteurs infatués ont prêché une odieuse inégalité ; au nom du progrès, la décadence ; au nom de l'humanité, l'oubli de tout ce qui fait la dignité de l'espèce humaine.

Ai-je à plaisir chargé ce tableau ? Ai-je calomnié mon temps, en lui attribuant des erreurs qui ne seraient pas les siennes? A Dieu ne plaise que je me sois créé des fantômes, afin de les combattre! Aussi bien n'est-ce point pour gémir que je signale ces aberrations, mais pour chercher les moyens de les guérir.

Le remède est simple : il consiste à revenir à une observation sincère de la nature humaine.

« Il ne faut point imaginer l'homme, écrivait

M. Royer-Collard, il faut le prendre tel qu'il est (1). » C'est là une maxime souveraine. Qu'on la néglige et tout croule ; qu'on la pratique et tout subsiste.

C'est dans le même sens que Pascal avait dit : « L'homme n'est ni ange ni bête ; » et encore : « Si l'homme se vante, je l'abaisse ; si l'homme s'abaisse, je le vante (2). »

(1) Fragments à la suite des *OEuvres complètes* de Reid, traduites par M. Jouffroy, 6 vol. in-8°. Paris, 1828; t. III, p. 404. « L'observation de la nature humaine, ajoutait M. Royer-Collard, comme celle du monde physique, consiste dans la revue des faits. Un seul oublié ou méconnu, les généralisations sont infidèles; ce que vous appelez l'homme n'est pas l'homme. Où sont les faits? Ils sont en nous-mêmes et dans les autres. Nous les obtenons donc par notre propre expérience et par celle d'autrui; et l'observation doit être aussi étendue que cette double expérience ; elle doit embrasser tous les âges, toutes les époques de civilisation, toutes les actions de la vie commune, tous les travaux de la raison spéculative, tous les appétits, tous les penchants, toutes les émotions du cœur. L'histoire, le drame, les écrits des philosophes et des moralistes, les législations des peuples sont les vastes dépôts des faits observables qui constituent la nature humaine. C'est l'homme qui se décrit lui-même dans Thucydide et Tacite, dans Pascal et Bossuet, dans Shakspeare, Corneille, Racine, Molière, la Fontaine, Montesquieu. Les traits épars de cette description sont les matériaux de la philosophie; tous doivent être rassemblés, il n'est permis d'en négliger aucun. »

(2) *Pensées;* cf. M. Guizot, *De la Démocratie en France*. Paris, 1849, in-8°, p. 135 : « Si l'homme se vante, dit Pascal, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante. » Paroles admirables qu'il faut répéter et pratiquer sans cesse. Certainement l'homme

A coup sûr, il n'est pas facile de connaître l'homme tel qu'il est. Mais n'est-ce rien déjà que de vouloir le connaître, et, par conséquent, que de se dégager des préjugés, des préoccupations, des théories préconçues ? On ne le saurait contester : la plupart des erreurs que l'on commet touchant la nature humaine sont exactement comparables aux illusions d'optique.

« En voyant, écrit M. Ancillon, les désirs immenses, les hautes prétentions, les facultés riches et indéfinies de l'homme civilisé, et les bornes ainsi que les misères de son état actuel, le théologien dit que c'est un être déchu, un roi détrôné ; de prétendus philosophes, que c'est un animal dénaturé, un singe parvenu, ou plutôt puni pour être sorti de son état ; le politique, un être productif, à qui il fallait donner le moyen et le désir du su-

mérite qu'on le respecte et qu'on l'aime, et qu'on espère beaucoup de lui et qu'on aspire à beaucoup pour lui. A ceux qui méconnaîtraient la grandeur de la nature et de la destinée de l'homme, je dirais avec Pascal : « Si l'homme s'abaisse, je le vante. » Mais à ceux qui encensent l'homme, qui se promettent de lui toutes choses et lui promettent toutes choses à lui-même ; qui, poussés par l'orgueil, poussent l'homme sous l'orgueil, oubliant et lui faisant oublier les misères de sa nature, et les lois suprêmes auxquelles il est tenu et les appuis dont il ne peut se passer, à ceux-là je dis aussi avec Pascal : « Si l'homme se vante, je l'abaisse. »

perflu, afin qu'il fît et qu'il obtînt le nécessaire ; le cosmopolite, un ouvrier congédié pour toujours, après avoir poussé quelques moments à la grande roue du perfectionnement de l'espèce humaine ; le sage religieux, un être immortel, qui commence son éducation et qui doit l'achever, qui avance lentement, mais qui arrivera, parce qu'il y a de la marge dans l'éternité (1). » Ce sage est l'observateur impartial.

En second lieu, sans doute la nature humaine a des profondeurs qui reculent en quelque façon à mesure qu'on avance, et nul ne saurait se flatter de n'avoir plus rien à découvrir dans « cet abîme sans fond, dans ce secret impénétrable du cœur de l'homme. » Mais si l'homme est à soi-même un objet de recherches inépuisable ; d'un autre côté, il lui suffit de se considérer sérieusement pour apercevoir en soi-même les vérités qu'il lui importe le plus de découvrir. En effet, Kant l'a remarqué fort sensément : « Par un bienfait de la Providence, c'est précisément dans les questions qui intéressent le moins l'humanité que le raisonnement a sa place et que le doute se glisse à sa suite; mais, pour

(1) *Essais de philosophie*, etc., 4 vol. in-8°. Paris, 1832; t. Ier, p. 215; *Des Développements du Moi humain*, Conclusion.

celles qui importent à notre destinée, la Providence n'a pas voulu qu'elles pussent dépendre de la subtilité de raisonnements ingénieux; elle les a, au contraire, livrées immédiatement au sens commun, qui, lorsqu'il ne se laisse pas égarer par une fausse science, ne manque jamais de nous mener droit au vrai et à l'utile (1). »

C'est donc sans découragement, mais plutôt avec confiance, que j'entreprends cette étude de l'âme. En m'appliquant à pénétrer sa nature, du même coup je reconnaîtrai les rapports qu'elle soutient, et démêlant son origine, je me rendrai compte de sa destinée.

L'antiquité tout entière n'a cessé de répéter qu'il fallait que l'homme vécût conformément à la nature. C'était proclamer clairement que la connaissance de la nature de notre être est le préliminaire indispensable de la connaissance de ses lois. Et lorsque Platon ajoutait que nous devons ressembler à Dieu autant qu'il est possible, ce philosophe sublime marquait assez que c'est dans l'âme expressément, et non point uniquement ni surtout dans le corps, qu'il convient de chercher ce qui constitue la nature humaine.

(1) *Méthodologie.*

Cette étude de l'âme humaine est précisément l'objet de la psychologie.

J'établirai d'abord la légitimité de la psychologie, la distinguant de ce qui n'est pas elle ; démontrant qu'elle est vraiment une science digne de ce nom, la vengeant des accusations banales qu'ont amassées contre elle, et des côtés les plus divers, des esprits prévenus.

Je chercherai ensuite à déterminer le domaine de la psychologie, à indiquer sa portée, à tracer ses limites, à énumérer dans l'ordre qui leur appartient les principaux problèmes qu'elle comprend.

Après avoir prouvé la légitimité de la psychologie et montré quelle est son organisation, il me faudra, par la discussion des méthodes, fixer l'ensemble des procédés qui lui conviennent.

J'aurai, en dernier lieu, à mettre en lumière les principaux résultats qu'on obtient, lorsqu'à l'aide d'une méthode appropriée on s'applique à résoudre les problèmes qui relèvent de la psychologie.

Ce sera la matière d'un premier livre.

Dans un second livre, tirant en quelque manière les conséquences dont le premier livre aura offert les prémisses, j'assignerai le rôle de la psychologie.

« L'homme, écrivait Pascal, est visiblement fait

pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut : or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, par son auteur et sa fin (1). »

« Toutes les sciences, écrivait Hume, touchent par quelque bout à la nature humaine ; et si loin que l'objet de quelques-unes semble les en tenir, encore ne laissent-elles pas de s'y réunir par quelque conduit souterrain. L'esprit humain est le centre et le chef-lieu de toutes les sciences ; une fois que nous sommes maîtres de cette place, il nous est facile d'étendre de tous côtés nos conquêtes »

Toutes les sciences, en effet, dépendent de la psychologie ; et, quel que soit l'objet auquel s'applique la pensée, cette application ne peut être légitimée, cette recherche rendue féconde, qu'autant qu'on se reporte à la connaissance du sujet pensant, c'est-à-dire de l'esprit. Mais c'est surtout dans la science humaine par excellence, qui est la philosophie, que l'intervention de la psychologie se trouve une nécessité, et, pour ainsi parler, une nécessité de tous

(1) *Pensées, Fragments et Lettres* de Blaise Pascal; édit. Faugère, 2 vol. in-8°. Paris, 1844; t. II, p. 84. Et Pascal ajoutait : « Or, à quoi pense le monde ? Jamais à cela ; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se bâtir, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme. »

les instants. Sans doute la psychologie « n'est ni le terme ni le sommet » de la philosophie ; mais elle « en est la grande entrée. » L'édifice reste inaccessible à qui ne franchit pas ce vestibule. Il n'y a pas une seule des parties de la philosophie qui ne réclame les lumières de la psychologie, pas un seul problème qui ne lui emprunte ses éléments de solution. La négliger, c'est se résigner à languir dans les ténèbres de l'ignorance, ou s'exposer aux périls de l'hypothèse. Dans la psychologie, comme en un germe, est renfermée la philosophie tout entière.

C'est ce que je m'appliquerai à établir, en faisant voir comment la psychologie intervient dans

la logique, ou science du vrai ;
la morale, ou science du bien ;
l'esthétique, ou science du beau ;
la théodicée, ou science de Dieu ;
la politique, ou science de l'État.

Ce n'est pas tout. La psychologie, qui est la base de la science de l'homme, est aussi par cela même le fondement de la science de l'humanité.

C'est pourquoi je montrerai par quels étroits rapports la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie se rattachent à la psychologie.

Enfin, il n'y a pas jusqu'à la philosophie de la nature, dont je découvrirai dans la psychologie les essentiels principes.

Certes, dans ce champ si étendu de la philosophie proprement dite ou de la science de l'homme, de la philosophie de l'humanité, de la philosophie de la nature, je ne saurais avoir la prétention de tout embrasser, de scruter tous les problèmes, de démêler toutes les secrètes relations par où la philosophie dépend de la psychologie.

Summa sequar fastigia rerum...

Nécessairement, j'irai droit aux questions capitales, qui résument toutes les autres, dont celles-ci ne sont que les développements, et sur lesquelles il suffit de se prononcer pour prendre parti sur tout le reste. Mais là, du moins, je tâcherai d'être exact et d'être complet.

Me tournant ensuite de la théorie vers l'examen des théories, je demanderai à l'histoire de contrôler les données de la spéculation. Ce sera vérifier ces fortes paroles de Maine de Biran :

« Je suis autorisé peut-être plus que qui ce soit, écrivait ce psychologue éminent, à affirmer qu'il n'y a pas un système unique de la science complète de l'homme, mais plusieurs systèmes vrais à la fois,

chacun dans son point de vue, et faux seulement en tant que chacun aspire à être exclusif, à embrasser un être multiforme à l'indéfini sous une seule face abstraite de cette nature humaine totale livrée à nos recherches.

« C'est vainement, en effet, que chaque système de la métaphysique prétend déduire d'un seul principe la science vraie d'un être mixte, organisé, vivant, sentant, pensant et libre, qui touche d'un côté à la nature animale avec laquelle il vient se confondre, en s'absorbant tout entier dans la sensation; pendant qu'il touche d'un autre côté à la nature divine d'où il émane, dont il est le reflet ou l'image, dont il reçoit l'influence ou l'esprit, précisément à mesure qu'il s'éloigne de cette sensation, dont on a si bizarrement prétendu faire naître toutes ses facultés (1). »

Ce sera la matière d'un troisième et dernier livre.

Tout d'abord, je passerai en revue les principales théories psychologiques qui se sont produites antérieurement aux temps modernes, et qui marquent comme autant de périodes distinctes de

(1) *Œuvres inédites*, publiées par M. Naville, 4 vol. in-8°. Paris, 1859; t. III, p 355. *Anthropologie*, Introduction.

l'histoire de la pensée humaine. Platon, Aristote, Plotin, c'est-à-dire les trois grands dogmatistes de l'antiquité, occuperont successivement mon attention.

Je considérerai ensuite les principales théories psychologiques des temps modernes. Descartes et Spinoza, Malebranche et Leibniz, Locke, Hobbes et Condillac, les Écossais et les Allemands, et enfin les principaux représentants de l'école italienne seront tour à tour l'objet de mon étude.

Partout et toujours, dans chaque doctrine individuelle et dans chaque école, je constaterai que les théories logiques, morales, esthétiques, ontologiques, politiques, historiques ont valu ce que valaient les théories psychologiques auxquelles elles se rattachent, et qui en sont, quoi qu'on fasse, les indispensables supports (1).

Quels seront les résultats de cette longue démonstration, tout ensemble théorique et critique? Ils n'offriront, je le veux, aucune nouveauté. Les raffinés n'y rencontreront point les agréments du paradoxe, et les esprits amoureux de l'extraordinaire pourront se plaindre qu'on les ramène par

(1) Ce livre fera l'objet d'une autre publication, seconde partie du travail total (*La Nature Humaine et les Systèmes*), dont je donne aujourd'hui la première.

de pénibles et savants circuits au sens commun. Mais la philosophie s'inquiète peu de ces fausses délicatesses et ne tient aucun compte de ces maladives susceptibilités. Elle se préoccupe uniquement de ce qui est vrai; la vérité, de soi bienfaisante, étant inséparable de l'utilité.

Voici donc les affirmations utiles, parce qu'elles seront vraies, qui résulteront, selon moi, de l'immense et délicate étude que j'ose aborder :

La spiritualité de l'âme établie;

La certitude de la connaissance mise à l'abri des atteintes du scepticisme, et la cause de nos erreurs assignée;

L'idéal distingué de tout ce qui l'altère;

La démonstration de l'existence d'un Dieu personnel, libre et intelligent, qui a créé des êtres libres et intelligents et qui veille sur leur destinée; la religion, par conséquent, éclairée et dégagée des superstitions; l'ardeur des convictions tempérée par la tolérance;

L'explication des idées de liberté, d'égalité, de propriété, de droit et de devoir, de justice et de charité, de désintéressement et de dévouement; la loi de l'individu, de l'État, de la société, dérivée de la justice et non pas de la volonté personnelle; l'établissement de toutes les notions sur lesquelles

repose la Société Française sortie de la Révolution;

Une politique libérale et conservatrice, qui exclue l'empire de la force et le règne de la multitude; les utopies sociales réfutées;

La théorie du progrès, ramenée à ses termes véritables et purgée de tous les excès de l'idolâtrie humanitaire;

La place de l'homme marquée au sein de l'univers;

Les grands dogmatismes légitimés et conciliés, et tous ces résultats obtenus par la seule méthode « digne de la science et digne de notre siècle, par la méthode qui consiste à étudier l'homme à la lumière de la conscience, pour s'élever de l'homme à la connaissance du monde et de Dieu (1); » méthode supérieure qui, partant du *Connais-toi toi-même*, trouve la loi de ses applications et sa mesure dans cette autre maxime Delphique et Socratique : *Rien de trop* (2).

(1) M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa Religion*, in-8°. Paris, 1860. Introduction, p. XXIII.

(2) Diogène Laërce, *Vie de Thalès*.

LIVRE I

LA

NATURE HUMAINE

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE

Boerhaave avait jeté sur la nature humaine un regard profond lorsqu'il écrivait : « *Animal simplex in vitalitate, homo duplex in humanitate* (1). »

Et Buffon, commentant cette savante parole, ajoutait éloquemment :

« *Homo duplex !* L'homme intérieur est double ; il est composé de deux principes différents par leur

(1) *De Morbis nervorum.*

nature, et contraires par leur action. L'âme, ce principe spirituel, ce principe de toute connaissance, est toujours en opposition avec cet autre principe animal et purement matériel ; le premier est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salutaire dont émanent la science, la raison, la sagesse ; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que par la tempête et par l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs. Le principe animal se développe le premier (1). »

Effectivement, tel est l'homme, indivisiblement un et double néanmoins ; corps et âme ; esprit et matière ; mêlé à l'univers et distinct de tout ce qui l'entoure ; assujetti comme les animaux à mille nécessités qui l'accablent et ne méditant rien que d'infini ; aussi débile, à sa naissance, que pas un d'entre eux, et bientôt, par ses inventions, maîtrisant la nature entière ; être complexe qui échappe à ses propres regards par sa complexité même, et qu'on mutile en le simplifiant.

C'est réaliser une abstraction que de ne voir en lui qu'un pur esprit.

(1) *Discours sur la nature des Animaux*. Voir M. Lélut, *Physiologie de la Pensée*. Paris, 1861 ; 2 vol. in-8° ; t. I^er^, p. 1, *l'Homme, ses deux natures et leurs rapports*.

C'est réaliser une abstraction que de ne voir en lui qu'une masse organisée.

Mais, de ces deux abstractions, l'une, sans contredit, se reproduit plus fréquemment que l'autre et entraîne après soi de bien plus graves dangers. Car, si les philosophes ont souvent erré touchant la nature de l'esprit humain, rarement ils en sont venus à prétendre que l'esprit fût tout l'homme, et ceux-là mêmes qui ont fait à l'intelligence une trop large part n'ont pu s'empêcher de reconnaître l'existence et l'influence des organes auxquels elle est unie. Qu'importent, d'ailleurs, les systématiques exagérations d'un méditatif, ou les rêveries folles de quelques mystiques abusés? Sans vraisemblance et sans application, corrigée à chaque instant et de la façon la plus humiliante, cette erreur offre à peine le prestige d'un paradoxe. M. de Biran remarque même à bon droit que c'est se méprendre étrangement sur la nature de l'homme que de le définir une intelligence servie par des organes. Comme si les organes n'étaient point souvent rebelles à l'esprit qui leur commande, et que l'homme y trouvât toujours des instruments sans jamais y rencontrer des obstacles! Ce serait, par conséquent, une science de l'homme assez vaine que celle qui, dans l'homme, ne tiendrait aucun compte du corps. Il

n'y aurait guère du reste, dans de telles chimères, qu'innocuité.

Il n'en est pas ainsi de l'erreur contraire, qui consiste à mettre tout l'homme dans le corps. Autorisée par des apparences, suggérée par les sens, confirmée par les passions, c'est l'erreur ordinaire des philosophies naissantes et des philosophies en décadence. Les sages, en y succombant, y perdent leur raison, et les multitudes s'y laissent facilement séduire par le double et trompeur appât de la liberté et de la volupté.

Cette seconde erreur serait-elle donc plus permise que la première ?

Voici mon corps : il occupe une portion de l'espace extrêmement circonscrite ; mes membres sont immobiles, tous mes sens fermés ; et cependant je parcours et les terres et les mers ; je mesure l'immensité des cieux ; je me transporte dans les lieux qui m'agréent ; exilé, je revois la patrie ; prisonnier, je vis hors des murs d'un cachot ; je converse avec les absents ; j'entends leur voix ; je m'attendris à leur sourire ; j'évoque ce qui n'est plus ; j'imagine ce qui n'est pas ; des sommets du présent, je ressaisis le passé et j'atteins l'avenir ; être d'un jour, je conçois l'éternel ; être de toute part limité, je conçois ce qui n'admet pas de limites.

Le moi où s'accomplissent ces merveilles, ce n'est donc pas le corps !

Voici mon corps : tous les organes en sont dispos; j'éprouve la plénitude du bien-être qui accompagne la plénitude de la santé. D'où vient cependant que je me sens oppressé par le chagrin, abattu par la tristesse, troublé par le regret, ému par l'espérance, tourmenté par la crainte, aiguillonné par le remords, consumé par l'amour, agité par la haine? Le moi qui gémit, qui soupire, qui attend, qui frémit, qui s'accuse, qui brûle de désir ou qui déteste, ce n'est donc pas le corps !

Voici mon corps : on le charge de chaînes, on le torture, on le déchire, on lui applique les supplices les plus douloureux ; ou bien on va le livrer à toutes les horreurs du cirque ; une multitude est là, menaçant et hurlant. Que je consente à prononcer un mot, une syllabe, et je serai sauvé! Et cependant ce mot, cette syllabe, il n'y a pas de violence qui puisse me l'arracher. Le moi qui résiste de la sorte, malgré la défaite du corps, ce n'est donc pas le corps !

Les langues, les faits les plus irrécusables comme les plus journaliers, s'opposent à ce qu'on méconnaisse chez l'homme un principe distinct des organes et de leurs fonctions, lequel pense, veut et ne veut pas, souffre ou jouit.

« Demandez à toute personne sensée, écrit Fénelon, si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou en douze morceaux : cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atomes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connaissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atomes ronds ont plus d'esprit et de vertu que les atomes carrés : cette personne rira encore, et ne pourra croire que vous lui parliez sérieusement. Allez plus loin : supposez des atomes de la figure qu'il vous plaira ; dites-lui qu'elle les subtilise tant qu'elle voudra, et demandez-lui s'il viendra enfin un moment où les atomes, après avoir été sans aucune connaissance, commenceront tout à coup à se connaître, à connaître tout ce qui les environne, et à dire en eux-mêmes : « Je crois ceci, mais je ne crois pas cela ; j'aime un tel objet, et je hais l'autre » : cette personne trouvera que vous lui faites des questions puériles ; elle en rira, comme des métamorphoses ou des contes les plus extravagants. Le ridicule de ces questions montre parfaitement qu'il n'entre aucune des propriétés du corps dans l'idée que nous avons de l'esprit, et qu'il n'entre aucune des propriétés

de l'esprit ou être pensant dans l'idée que nous avons du corps ou être étendu (1). » Et la science la plus altière doit ici, sous peine de délirer, s'accorder avec le sens commun.

Qui oserait nier, en effet, qu'il se produise en nous des phénomènes tels que le souvenir et la digestion, la volition et la sécrétion de la bile, le jugement et la circulation du sang? Qui oserait nier aussi qu'entre ces phénomènes il y ait non-seulement disparate, mais opposition?

« Si toutes les qualités primitives qui nous sont connues peuvent se réunir dans un même être, écrivait Rousseau, on ne doit admettre qu'une substance. Mais s'il y en a qui s'excluent mutuellement, il y a autant de diverses substances qu'on peut faire de pareilles exclusions (2). »

Or ces phénomènes supposent des conditions qui s'excluent. Car comment concevoir que la digestion s'opère, que la bile soit sécrétée, que le sang circule ailleurs qu'en un sujet étendu? Et si ce sujet est étendu, n'est-il pas divisé ou du moins divisible, c'est-à-dire destitué de simplicité et d'unité? D'autre part, que sont la digestion, la

(1) *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*; Lettre 11e, chap. II.

(2) *Émile*, liv. IV; *Profession de foi du Vicaire Savoyard.*

sécrétion, la circulation, sinon de perpétuels changements qui emportent avec eux la modification incessante du fond dans lequel ils s'accomplissent? Enfin l'énergie de ce fond est-elle activité volontaire et libre, ou plutôt les phénomènes fatalement réglés qu'il supporte peuvent-ils ne pas impliquer son inertie? — Considérez, au contraire, ces phénomènes qui ne sont pas moins réels que les premiers et qu'on appelle le souvenir, le jugement, la volition. Si le sujet dont ils dépendent était étendu, ce sujet serait divisé, divisible. Partant, il manquerait d'unité et de simplicité. Mais dès lors, comment, dans cette dispersion du sujet qui entend, expliquer les opérations de l'entendement qui exigent, comme la comparaison, un sujet simple et un? Étendu, ce sujet ne saurait non plus être identique. Mais sans identité que devient le souvenir? Comment, en dernier lieu, admettre que le sujet qui, après avoir délibéré, se résout, choisit, veut, ne soit pas essentiellement actif?

Voilà par conséquent dans l'homme deux séries de phénomènes, qu'il serait contradictoire de rapporter à un même sujet d'inhérence. Les uns veulent un sujet étendu, divisible, changeant, inerte; les autres un sujet un, simple, identique, actif. C'est pourquoi, ceux-là sont dits physiologiques, et ceux-ci

psychologiques ; les premiers, attribués à une substance qui est le corps ; les seconds, à une substance qui est l'âme. Et de même qu'il y a une science du corps qui s'appelle la physiologie, il y a une science de l'âme qui s'appelle la psychologie. Les philosophes qui se sont demandé si la matière ne pourrait pas penser n'ont pas su ce qu'ils cherchaient.

Cette analyse n'est pas neuve, mais elle me semble indéclinable. L'observation la plus immédiate en fournit les éléments ; et, malgré leur pénétration réciproque, démontre irrésistiblement, ou mieux encore montre, avec une évidence intuitive, la distinction de l'âme et du corps.

Aussi ne puis-je partager les scrupules d'un des hommes qui, de nos jours, s'est le plus et le mieux appliqué à légitimer la distinction de la physiologie et de la psychologie.

Suivant M. Jouffroy, la démonstration de la dualité humaine ne peut sortir de la nature comparée des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques. On aura beau tourmenter ces phénomènes, ils ne rendront pas la preuve qu'on y cherche. — Ils ne sont pas du même ordre, et par conséquent les différences qui les séparent ne prouvent rien. — Fussent-ils du même ordre, ces différences ne prouveraient rien encore, parce qu'une même cause

peut produire des effets très-divers. Quand on dit que les uns révèlent une cause simple et les autres non, c'est une absurdité, attendu que toute cause est nécessairement simple. Enfin, si l'on substitue l'unité à la simplicité, rien ne prouve que, tandis que la vie psychologique dérive certainement d'une seule cause, il en soit autrement de la vie physiologique. Tout semble indiquer, au contraire, que le principe de la seconde est un comme celui de la première (1).

Or, si l'on remarque qu'il n'y a pas seulement diversité, mais disparité, opposition, contradiction même, entre les phénomènes qui se passent en nous; si l'on considère, en outre, qu'il s'agit moins d'assigner la cause que de déterminer la substance à laquelle ces phénomènes doivent être rapportés, on sera sans doute médiocrement touché des objections que se pose M. Jouffroy. Car un même sujet d'inhérence ne saurait être à la fois un et divisible, simple et composé, identique et changeant, inerte et actif. Quelque rigueur qu'on affecte, on ne saurait infirmer le témoignage des faits.

« De quelque manière qu'on tourne et qu'on

(1) *Nouveaux Mélanges philosophiques*, publiés par M. Damiron. Paris, 1842, in-8°. *De la Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie.*

remue le corps, remarque péremptoirement Bossuet, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir, encore moins imaginer, encore moins raisonner et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusqu'à lui sacrifier sa propre vie. Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre (1). »

Cependant, si, réduite à ces termes, la démonstration de la spiritualité de l'âme est suffisante, il ne s'ensuit point qu'elle ne puisse pas être poussée plus loin. C'est ce qu'a très-bien vu M. Jouffroy. Je n'argumenterai pas avec lui de la fin différente des deux vies physiologique et psychologique. Mais avec lui, et surtout avec Descartes, je trouve

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 181; *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, XXII.

une preuve nouvelle et décisive de la dualité humaine dans le fait même de la connaissance humaine.

Effectivement, qu'affirmé-je tout d'abord lorsque je dis : Je ou Moi? A coup sûr, ce n'est pas mon corps; car je ne puis parler de mon corps sans supposer par cela même qu'il est à moi, conséquemment sans supposer l'affirmation préalable du moi lui-même. Le corps n'est donc connu qu'après le moi, et qu'est-ce que le moi, sinon l'âme se connaissant elle-même?

De plus, pour connaître mon propre corps, de même que pour connaître les corps, il faut en quelque sorte que je me projette hors de moi. Mes sens et mes organes des sens entrent en exercice. Je regarde, je palpe, j'écoute, je flaire, je goûte. Qu'ont de commun toutes ces opérations avec l'acte de la pensée qui se pense elle-même? Ceci uniquement : c'est que ces opérations se rapportent toutes au moi. Mais se penser soi-même, n'est-ce pas réfléchir? Et réfléchir, n'est-ce point, suivant l'énergique exactitude du terme, rentrer en soi, se replier sur soi, se recueillir? Loin donc que les sens et les organes des sens nous soient ici nécessaires ou utiles, ils nous deviennent comme une obstruction, et non pas un secours.

« Je fermerai les yeux, dit Descartes, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi, m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même (1) ! »

Sans doute il ne s'agit point, afin d'étudier l'âme, de supprimer ce qu'on pourrait appeler ses fonctions de relation et de la réduire à un état de stupéfiante immobilité. Ce serait obtenir la mort, non la vie. « En partant de la réflexion, écrit M. de Biran, Descartes n'observa pas assez peut-être que ce moi qui se replie ainsi pour affirmer son existence et en conclure la réalité absolue, exerce par là même une action, fait un effort; or toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un sujet et un terme? Peut-on considérer l'effort comme absolu et sans résistance? Assurément il se faisait illusion, quand il croyait être plus assuré de l'existence de son âme que de celle de son

(1) *Œuvres complètes*, publiées par M. Cousin; t. Ier, p. 263, Troisième Méditation.

corps; car il ne pouvait penser, ni être lui, sans avoir le sentiment continu de cette coexistence du corps (1). » Cependant, qui ne sait, pour emprunter un langage métaphorique, mais juste; qui ne sait qu'à côté de la scène du monde sur laquelle nos sens nous donnent accès, il y a une scène intérieure, dont l'âme est tout ensemble le théâtre, le spectateur et l'acteur? C'est là même le fond de l'homme, « cet endroit dont parle Bossuet, où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pure et simples idées (2). » L'âme nous est donc connue autrement que le corps.

Enfin, que connaissons-nous des corps? Leurs propriétés, et, par induction, les lois qui les régissent. Et il en est à peu près de notre corps comme des autres corps. Il est vrai que notre corps ne nous étant point simplement appliqué par le dehors, mais très-intimement uni, nous en avons une connaissance plus immédiate et plus présente que de tout autre corps. Tout ce qui l'affecte nous affecte, et la plupart de ses impressions, tant intérieures qu'extérieures, déterminent en nous le contre-coup de la

(1) *OEuvres philosophiques*, t. II, p. 131; *De la Décomposition de la Pensée*, note.

(2) *OEuvres complètes*, t. V, p. 6. *Élévations sur les Mystères*; Première semaine, IV^e *Élévation*.

sensation. Mais cette connaissance de notre propre corps n'en reste pas moins tout objective ; car nous n'avons conscience que du moi. Elle n'en reste pas moins très-bornée ; car ce n'est que peu à peu que l'observation nous révèle les propriétés du corps et l'induction ses lois. Cette observation même n'est jamais ni complète ni directe, et c'est sur le cadavre que nous sommes réduits à étudier l'être vivant. Enfin, quoi que nous fassions, quelque indéfinis qu'on suppose les progrès de la science, par où nous sont révélés chaque jour davantage ces mille opérations de fine chimie, de statique et d'hydraulique qui s'accomplissent en nous à notre insu, la substance du corps nous reste et nous restera toujours impénétrable. Il n'en est pas de même du principe qui, en nous, sent, pense et veut. La conscience nous en manifeste du même coup les phénomènes et les facultés, les attributs et la substance. Et cette manifestation, qui est intuition, est l'expansion de la vie même. Certes, ne cherchez pas ce qu'est le principe qui, en nous, sent, pense et veut, indépendamment des sensations ou sentiments, des pensées et des volitions. Poursuivre cette pure substance, ce serait poursuivre un pur néant. Mais quand je dis : Je pense, non-seulement j'ai conscience de ma pensée actuelle, j'ai conscience aussi

que je puis penser; j'ai conscience que je suis un être substantiel qui pense : au delà, je n'ai plus rien à savoir.

« Ainsi, il se trouve que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme que de notre corps, puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive (1). »

Concluons donc, avec Bossuet, « que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment, que l'agitation du sang ne peut pas être un désir, que le froid qui est dans le sang, quand les esprits dont il est plein se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; et, en un mot, qu'on se trompe en confondant les dispositions et altérations corporelles avec les sensations, les imaginations et les passions. Ces choses sont unies, mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes (2). »

Cette doctrine est si simple, elle ressort d'une manière si immédiate et si lumineuse de la nature même des choses, qu'on éprouve quelque peine à y insister. Quoi! l'existence des corps ne se dé-

(1) *OEuvres complètes*, t. XXII, p. 181 ; *Connaissance de Dieu*, etc., chap. III.
(2) *Ibid.*, *ibid.*

montre pas, elle se montre : et il est nécessaire de démontrer la spiritualité de l'âme ! L'être qui n'est qu'imparfaitement et ultérieurement connu ; qui, de soi, est sans connaissance, l'existence de cet être est incontestable : et l'on contesterait l'existence de l'être qui tout d'abord se connaît, qui se connaît dans son fond, et à qui appartient toute connaissance !

Assurément, ce sont des préoccupations étranges que celles qui obligent à prouver que, tandis qu'il y a une science qui s'appelle la physique, parce qu'il y a des corps, il y a en même temps une science qui s'appelle la psychologie, parce qu'il y a un être tel que l'âme humaine.

La spiritualité, ou l'existence de l'âme, et partant la légitimité de la psychologie, se trouve, à mon avis, tellement évidente pour quiconque ne se livre point à son imagination et ne se laisse pas dominer par ses sens, qu'il importe beaucoup plus peut-être d'indiquer les pentes d'erreur par où on a été peu à peu conduit à méconnaître, puis à nier la spiritualité de l'âme, ou du moins la légitimité de la psychologie, que d'établir directement avec la spiritualité de l'âme la légitimité de la psychologie. En effet, phénomène qui mérite qu'on y réfléchisse! ceux-là mêmes qui en viennent à prétendre

que tout est corps, et ceux-là qui ne voient dans le corps que le plus bas degré de l'être, se sont accordés pour infirmer la psychologie. D'un côté, les sensualistes, les idéologues, les physiologistes, les phrénologues, les positivistes ; de l'autre, les partisans de l'ontologie. Examinons rapidement comment s'enchaînent ou se succèdent leurs objections contre la psychologie : ce sera tout à la fois apprécier ce qu'elles valent.

Le sensualisme est la première négation de la psychologie, celle d'où découlent toutes les autres, et qui fatalement se termine au matérialisme absolu. Quand on n'admet plus dans l'âme que la sensation, qu'est-ce en effet que l'âme ? Quelque absurde que paraisse, si on y pense, un semblable énoncé, l'âme n'est plus, dès lors, qu'une collection de sensations. Cette collection d'ailleurs est, de soi, changeante comme les sensations dont elle se compose. Il n'y a donc plus de moi qui puisse se dire un et identique, un tel renouvellement excluant l'identité, et la collection n'étant qu'une fausse image de l'unité, laquelle par essence est indivisible. De plus, si les sensations se développent et se transforment, les sensualistes professent, tantôt que c'est en vertu de l'énergie propre de la sensation ; tantôt en vertu d'un pouvoir interne et supérieur

qu'ils nomment la réflexion. Mais, dans l'un et dans l'autre cas, quelque inexplicable que doive paraître une pareille circonspection ou négation, ils n'osent affirmer, ou même ils nient un sujet d'inhérence qui soit l'âme.

Circonspection qui est imprudence! Négation qui dépasse son but! Pressez les sensualistes; représentez-leur que cette timidité à franchir l'étroite limite des sens, ou cette audace à déclarer la limite infranchissable, est une profession de foi détournée de matérialisme; ils se récrieront. N'ont-ils pas en effet signalé, indépendamment du corps, des organes du corps et des fonctions de ces organes, des phénomènes *sui generis?* Sans doute ils ne s'aventurent point en de stériles spéculations sur la nature du sujet sentant et pensant; car ils estiment que ce sujet nous reste inaccessible, et ils ont horreur des hypothèses. Mais il y a une étude solide autant que féconde, qu'ils conseillent et qu'ils pratiquent: c'est l'étude des phénomènes, qui d'abord sont des sensations et bientôt des idées. Les sensualistes ont cru se sauver du matérialisme par l'idéologie. Or, c'est précisément par l'idéologie qu'ils s'y précipitent.

Effectivement, non-seulement le sensualisme, à cause de l'impossibilité où il se trouve de rendre

compte des attributs essentiels de l'âme, compromet la notion de l'âme. Bien plus, son affectation d'ignorance invincible touchant la nature du principe substantiel qui s'affirme dans le moi équivaut presque à la négation de ce principe. Pour le sensualisme, il n'y a pas, à parler exactement, d'autre science que la physique.

« La physique ou philosophie naturelle, écrit le père du sensualisme moderne, est la connaissance des choses, comme elles sont dans leur propre existence, dans leurs constitutions, propriétés ou opérations ; par où je n'entends pas seulement la matière et le corps, mais aussi les esprits qui ont leurs natures, leurs constitutions, leurs opérations particulières, aussi bien que les corps (1). »

Vainement, en même temps que la matière et le corps, on fait rentrer dans la physique la connaissance des esprits. Qu'est-ce, en particulier, que l'esprit humain? Encore une fois, le sensualisme déclare n'en rien savoir. Tout ce qu'il sait ne porte que sur des phénomènes. Que reste-t-il par conséquent dans l'homme? Avec les organes qui constituent le corps, des phénomènes qui sont tour à

(1) Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. IV, chap. XXI, § 2.

tour des sensations et des idées. « Lorsqu'un objet agit sur les nerfs, il y produit une impression qui se communique au cerveau. Arrivée au cerveau, l'impression y devient sensation si l'objet est présent ; souvenir s'il est absent ; perception de rapports si les images de plusieurs objets semblables ou dissemblables se présentent simultanément ; raisonnement s'il y a plusieurs rapports ; volonté si l'objet excite des désirs dans le cerveau. Ainsi percevoir, se souvenir, juger, vouloir, ne sont autre chose que sentir des objets, sentir des souvenirs, sentir des rapports, sentir des désirs, et la seule sensation explique à la fois toutes les fonctions et facultés de l'entendement, toutes les déterminations et opérations de la volonté (1). » Explique qui pourra ce phénoménisme prodigieux. Ce n'est pas même une substance qui se transforme de la sorte ; c'est un phénomène qui revêt successivement comme toute espèce de couleur ; c'est une apparence qui change incessamment d'aspect aux yeux d'un spectateur lui-même invisible ou absent. Cependant, d'une part, comment concevoir des phénomènes sans les rapporter immédiatement à une substance? D'autre part, ces phénomènes qu'engendre tous la sensa-

(1) Cf. Condillac, *Traité des Sensations.*

tion, et qu'ensuite on étudie sous le nom d'idées, sont contemporains d'autres phénomènes, ou, mieux encore, étroitement liés à d'autres phénomènes, dont la substance, qui est le corps, ne saurait être mise en doute sous peine de folie. C'est pourquoi les phénomènes psychologiques finissent par être confondus avec les phénomènes physiologiques, et les uns aussi bien que les autres, par être considérés, à peu près au même titre, comme autant de dépendances de l'organisation. L'idéologie achève presque ce que le sensualisme avait commencé. De prémisses témérairement posées, il ne s'en faut guère qu'elle ne tire tout ce que contiennent ces prémisses. Elle confesse modestement n'être « qu'une partie de la zoologie », et la science de l'esprit humain est prise par elle, à la lettre, pour une branche de l'histoire naturelle (1). L'idéologie, en somme, n'est qu'un sensualisme plus conséquent, quoique une sorte de pudeur empêche l'idéologie même d'aller jusqu'au bout de ses principes.

C'est dans l'école physiologique que se rencontre enfin, sans restriction et sans ambage, l'affirmation pure et simple de l'unité de l'être, qui est l'homme. Les sensualistes, par préjugé religieux et par in-

(1) M. de Tracy, *Éléments d'Idéologie;* Préface.

fluence de sens commun, distinguaient dans l'homme, comme en dépit d'eux-mêmes, une nature morale et une nature physique. Les idéologues, abusés par une superficielle observation, ne voyaient en lui que des phénomènes, tous dépendant de l'organisation. Mais, en maintenant une catégorie très-distincte de phénomènes appelés idées, ils laissaient encore une issue ouverte de la physiologie vers la psychologie. Les physiologistes ont définitivement enclos dans le corps l'homme tout entier.

Toutefois, ce n'est pas du premier coup que les physiologistes sont arrivés à cette simplicité avilissante. Avant de descendre aussi bas, ils ont parcouru différents degrés; tant il est vrai que, s'il est difficile de connaître la réalité, il est difficile aussi de la méconnaître! Leur logique, toute brute pour ainsi dire, n'a pas manqué néanmoins de contradictions, non plus que leur langage d'inextricables obscurités. Il convient d'ailleurs de rappeler, à leur décharge, que leurs excès ont été en grande partie une réaction contre d'autres excès.

Effectivement, on l'a remarqué avec justesse : « C'est Stahl qui, en faisant de l'âme le principe de tous les mouvements vitaux, a renversé la bar-

rière qui séparait la médecine de la philosophie (1).» Sans doute il pouvait résulter de là une heureuse union entre les deux sciences; mais plus sûrement encore peut-être, il en devait résulter une confusion. Supposer qu'une même force, appliquée à des instruments différents, peut déterminer la digestion dans l'estomac comme la pensée dans le cerveau, c'était donner libre carrière au matérialisme.

Charles Bonnet, en renouvelant les idées de Stahl touchant l'empire de l'âme sur le corps, prouva bientôt que ce n'est point impunément qu'on mêle la psychologie et la physiologie. Après avoir distingué l'âme et le corps dans les mots, il ne cessa de les identifier dans les choses. « J'ai mis dans mon livre beaucoup de physique et assez peu de métaphysique, écrit-il en tête de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme;* mais, en vérité, que pouvais-je dire de l'âme considérée en elle-même? Nous la connaissons si peu! L'homme

(1) M. Roussel, *cité* par M. de Biran, *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 45; *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Cf. M. Lélut, *Physiologie de la Pensée*, t. I^er^, p. 73 et *suiv.*, chap. III. *Physiologie du sentiment du Moi ou de la personne*, ou *Détermination des rapports de la vie à la pensée*. — Et t. II, p. 75, *Mémoire sur les phénomènes et les principes de la vie.*

est un être mixte; il n'a d'idées que par l'intervention des sens, et les notions les plus abstraites dérivent encore des sens. C'est sur son corps et par son corps que l'âme agit. Il faut donc toujours en revenir au physique, comme à la première origine de ce que l'âme éprouve; nous ne savons pas plus ce que c'est qu'une idée dans l'âme, que nous ne savons ce qu'est l'âme elle-même; mais nous savons que nos idées sont attachées à certaines fibres; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous les voyons; nous pouvons étudier un peu leurs mouvements, les résultats de leurs mouvements et les rapports qu'elles ont entre elles. » Je le demande, lorsqu'on accorde au physique cette importance et cette priorité, le moral ne court-il pas grand risque d'être oublié ou même de disparaître?

C'est ce qu'on vit se réaliser pleinement dans le livre des *Rapports du physique et du moral de l'homme*. « Les sciences morales, écrivait Cabanis dans sa préface, doivent entrer dans le domaine de la physique, pour n'être plus qu'une branche de l'histoire naturelle de l'homme. » Cependant, de quoi traite l'auteur dans son ouvrage? De l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, des maladies, des régimes, des climats sur les idées et

les affections morales. C'est le thème perpétuellement rebattu et quelquefois développé avec une éloquence attristante par les moralistes de tous les temps.

« On voit l'âme, observe Montaigne, naistre à mesme que le corps en est capable; on voit eslever ses forces comme les corporelles; on y recognoist la foiblesse de son enfance, et avecques le temps sa vigueur et sa maturité, et puis sa déclination et sa vieillesse, et enfin sa décrépitude :

Gigni pariter cum corpore, et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.

On l'apperçoit capable de diverses passions, et agitée de plusieurs mouvements pénibles, d'où elle tombe en lassitude et en douleur; capable d'altération et de changement, d'alaigresse, d'asopissement, et de langueur; subjecte à ses maladies et aux offenses, comme l'estomach ou le pied :

Mentem sanari, corpus ut ægrum,
Cernimus, et flecti medicina posse videmus :

esblouïe et troublee par la force du vin; desmeue de son assiette par les vapeurs d'une fiebvre chaulde,

endormie par l'application d'aulcuns medicaments, et reveillee par d'aultres;

Corpoream naturam animi esse necesse est,
Corporeis quoniam telis ictuque laborat :

on luy voit estonner et renverser toutes ses facultez par la seule morsure d'un chien malade, et n'y avoir nulle si grande fermeté de discours, nulle suffisance, nulle vertu, nulle résolution philosophique, nulle contention de ses forces, qui la peust exempter de la subjection de ces accidents; la salive d'un chestif mastin, versee sur la main de Socrates, secouer toute sa sagesse et toutes ses grandes et si reglées imaginations, les aneantir de manière qu'il ne restast aulcune trace de sa cognoissance première,

Vis... animai
Conturbatur, et... divisa seorsum
Dissectatur, eodem illo distracta veneno ;

et ce venin ne trouver non plus de resistance en cette âme, qu'en celle d'un enfant de quatre ans : venin capable de faire devenir toute la philosophie, si elle estoit incarnée, furieuse et insensée (1). »

(1) *Essais*, liv. II, chap. XII.

Ce que Montaigne exprimait avec une originalité si puissante, Cabanis le confirme en praticien consommé. Son ouvrage est un curieux répertoire d'observations pathologiques de toute sorte. Il est impossible, à le lire, de n'être pas frappé de cette action incessante du physique sur le moral, alors même qu'on ne l'éprouverait pas en soi à tous les instants. Y a-t-il donc, pour Cabanis, deux principes chez l'homme, deux vies, deux substances, une âme et un corps? Nullement. Le titre de son ouvrage est mensonger; et si une semblable rédaction ne se trouvait point contradictoire, ce n'est pas *Rapports du physique et du moral de l'homme*, mais *Rapports du physique et du physique de l'homme,* qu'il faudrait écrire. En annonçant qu'il allait traiter des *Rapports du physique et du moral*, Cabanis s'est accommodé aux habitudes du langage vulgaire. Mais son livre n'a pas d'autre objet que de dissiper l'équivoque qu'implique une telle manière de s'exprimer. « Nous ne devons donc plus être embarrassés, conclut Cabanis, à déterminer le sens de cette expression : *influence du moral sur le physique ;* nous voyons clairement qu'elle désigne cette même influence du système cérébral, comme organe de la pensée et de la volonté, sur les autres organes, dont son action sympathique est capable

d'exciter, de suspendre et même de dénaturer toutes les fonctions. C'est cela ; ce ne peut être rien de plus (1). » Avec une satisfaction intime, l'auteur ajoute : « Ainsi donc, tous les phénomènes de la vie, sans nulle exception, se trouvent ramenés à une seule et même cause ; tous les mouvements, soit généraux, soit particuliers, dérivent de cet unique et même principe d'action. Telle est partout la simplicité de la nature ; elle prodigue les merveilles, elle économise les moyens. Mais l'esprit hypothétique de l'homme, partout où les effets lui paraissent compliqués ou différents, croit toujours, au contraire, devoir multiplier les ressorts (2). »

Simplicité merveilleuse, en effet, que celle qui dans l'homme ramène tout au physique, et qui ne voit plus dans l'âme qu'une abstraction réalisée ! Les psychologues, à ce compte, ressemblent aux poëtes du paganisme, qui divinisaient les effets différents d'une force unique. La psychologie, par conséquent, est un fantôme ; il n'y a de réel que la physiologie.

Cette absorption de la psychologie dans la phy-

(1) Onzième Mémoire, *De l'Influence du moral sur le physique*, Conclusion.

(2) Onzième Mémoire.

siologie, cette réduction du moral au physique, est tenue pour si conforme à la science et si clairement démontrée, que bientôt il ne sera plus même question de discuter les rapports du physique et du moral. Ainsi, dans ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Bichat ne distingue chez l'homme que deux vies : la vie organique et la vie animale, à laquelle il rapporte sans hésiter tout ce qui est relatif à l'entendement (1).

La discussion renaît avec Broussais.

Cabanis avait professé que le physique n'est que le moral considéré sous certains points de vue particuliers, et, conséquemment, que les faits psychologiques ne sont que des phénomènes, plus tard on devait dire des sécrétions du cerveau. L'auteur du traité de l'*Irritation et de la Folie*, renouvelant la théorie de l'irritabilité Hallérienne, prétendit décrire l'état de la masse cérébrale ou de la portion de cette même masse dévolue à la production de ces mêmes phénomènes. Ils dérivent tous, à l'en croire, de l'excitation de la pulpe cérébrale, de l'irritation de l'appareil nerveux. La vie de l'homme

(1) Article VI. *Différences générales des deux vies par rapport au moral*. § 1er. « Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale. » § 2. « Tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique. »

est la résultante unique des stimulations envoyées du cerveau aux viscères et des viscères au cerveau. « Le cerveau, d'ailleurs, étant différent des entrailles, la pensée, qui appartient à l'un, peut observer les passions qui résident dans l'autre (1).» Qui démêlera cet embrouillement? Et comment signaler tous les paralogismes, toutes les erreurs de cette absorbante et rebutante physiologie dont la base même se trouve ruineuse? Car elle se ramène tout entière au jeu d'une fibre contractile, laquelle n'existe dans aucune portion du système nerveux. On peut affirmer que l'ignorance philosophique de Broussais n'est égalée que par sa violence. Il est le polémiste de l'école physiologique et ne cesse de déverser le dédain, presque l'injure, sur ceux qui ont foi en la psychologie. Suivant lui, le spiritualisme est un roman, dont le héros est un homme déguisé. Prétendre observer l'âme, c'est en quelque sorte se mettre à la fenêtre pour se voir passer. C'est supposer dans le cerveau un être qui regarde un autre être; c'est faire de cet être une espèce de musicien placé devant un jeu d'orgues. Broussais déclare enfin « avoir souvent cherché la con-

(1) M. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. Ier, Leçon 1re ; *cité* par M. Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, t. II, p. 10 ; Essai VII, *De la Physiologie intellectuelle*.

science, mais n'en avoir jamais vu les oreilles (1). »

C'est dans ce beau langage que la physiologie a fini par répudier la psychologie. Le cercle de ses aberrations n'était pourtant pas encore fermé. Elle devait aboutir, se discréditant elle-même par ses conséquences, à l'organologie, à la phrénologie, à la cranioscopie.

La philosophie sensualiste expliquait l'homme exclusivement par l'action du monde extérieur. C'était déjà attribuer à l'organisation un rôle immense. Car, si toutes nos idées viennent de la sensation, comme il n'y a pas de sensation sans impression, et que toute impression a lieu dans les organes, l'homme tout entier gît dans les organes, et le moral n'est effectivement que le physique considéré sous un aspect particulier. Cabanis avait mis en lumière, en se l'appropriant, ce résultat incontestable. De plus, à cette source première des phénomènes humains, qui est l'action du

(1) Cf. *De l'Irritation et de la Folie*. Paris, 1839, 2e édit. 2 vol. in-8°; t. II, p. 481. « Les mots *raison*, *moi*, *conscience*, n'expriment que les résultats de l'action de la matière nerveuse de l'encéphale. » Voir aussi, *ibid.*, tout le chap. VI, où Broussais combat ceux qu'il appelle les *psychologistes*. Les doctrines de Broussais ont encore, à cette heure, des partisans. Cf. Vogt, *Tableau de la vie animale;* Moleschott, *Le Cercle de la vie;* Büchner, *Force et Matière*.

monde extérieur, il en ajoutait une autre tirée des émotions des centres nerveux en général, et du cerveau en particulier.

Gall survint qui, au lieu de disséminer dans ces différents centres nerveux, et en particulier la poitrine et le ventre, toutes ces émotions, les réunit dans le cerveau. Avant lui, Willis avait assigné dans le cerveau un siége spécial à chaque faculté hypothétiquement distincte. Après lui, Spurzheim et le docteur Vimont tracèrent imperturbablement sur le crâne la carte géographique de nos penchants et de nos facultés. A l'organologie et à la phrénologie succédèrent les déplorables visions de la crânioscopie.

La phrénologie a été maintes fois réduite, et avec autorité, à sa juste valeur (1). Mais nul ne l'a mieux réfutée peut-être en tout sens, et en déployant plus de verve, de rigueur et de compétence, que ne l'a fait M. Lélut. Dans un premier ouvrage, l'éminent physiologiste, sondant les fondements de la doctrine, montre jusqu'à l'évidence combien ils sont mal assurés (2). Car, après avoir emprunté

(1) Voir notamment M. Flourens, *Examen de la phrénologie: Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux.*

(2) *Qu'est-ce que la Phrénologie?* ou *Essai sur la signification*

au sensualisme cette donnée, que toutes nos idées viennent de la sensation, la phrénologie professe en outre essentiellement que la sensation est inhérente à l'organisation. « Or la sensation prise en elle seule, dans tout ce qu'elle a de plus grossier, de plus extérieur, en un mot de plus distinct de la perception, est, de l'aveu de Descartes, un fait tout ainsi intellectuel que l'est le fait de conscience lui-même, différent de ce dernier sans doute et de tous les autres faits de la pensée, mais en même temps aussi différent qu'eux d'un fait purement organique (1). »

et la valeur des systèmes de psychologie en général et de celui de Gall en particulier. Paris, 1836, in-8°.

(1) *Rejet de l'Organologie de Gall et de ses successeurs*. Paris, 1843, in-8°, p. 370. Broussais lui-même ne pouvait, dans un de ses bons moments, s'empêcher de réduire le rôle de la sensation à sa juste valeur. « Pour montrer que la sensation peut tout expliquer, disait-il, il a suffi à Condillac et à ses disciples de lui faire subir des transfigurations; mais ce moyen arbitraire n'est pas admissible aux yeux de l'observateur de la nature... Le sentir n'explique pas tout; il n'explique pas plus l'intellect que les instincts, les besoins et les sentiments moraux. Disons mieux, il n'explique rien; et la preuve, c'est qu'on trouve ce phénomène chez tous les êtres qui sont du domaine de la zoologie; et cependant il ne se rencontre pas toujours avec les besoins et les sentiments; il est isolé chez certains animaux, et longtemps il ne produit rien de sentimental et d'intellectuel chez l'enfant. Puisqu'il en est ainsi, les instincts, les besoins, les sentiments ne peuvent être des conséquences

M. Lélut, prenant ensuite la phrénologie telle qu'elle s'affirme, prouve, dans un second ouvrage, qu'elle ne justifie aucune de ses prétentions (1). Mille traits piquants, mille démentis infligés par l'observation à cette doctrine, que recommande seule sa brutale simplicité, la précipitent où elle tend, dans les bas-fonds du charlatanisme et de l'extravagance,

La physiologie avait discrédité le matérialisme. Il semble, de nos jours, s'être relevé par les mathématiques, vérifiant de la sorte cette parole profonde de Leibniz :

« Je ne crois pas qu'on ait sujet d'affirmer que les principes mathématiques de la philosophie sont opposés à ceux des matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes. Ainsi, ce ne sont pas les principes mathématiques selon le sens ordinaire de ce terme, mais les principes métaphysiques

du sentir... La sensation ne peut tenir lieu d'aucune des autres facultés. Par conséquent, c'est un système erroné que celui qui fait naître toutes les facultés de la sensation par voie de transformation. La sensation est la sensation, rien de plus. » *Cours de Phrénologie*, troisième Leçon, p. 69; et quatrième Leçon, p. 89.

(1) *La Phrénologie, son histoire, ses systèmes et sa condamnation.* 1858, in-8°, 2e édit. de l'ouvrage intitulé : *Rejet de l'Organologie*, etc.

qu'il faut opposer à ceux des matérialistes (1). »

L'école positiviste ou mathématique est, en effet, présentement comme la plus sérieuse expression du matérialisme parmi nous. Par un contraste bizarre, passionnée pour les abstractions et amoureuse de l'expérience, engouée de géométrie et plaçant, à son tour, toute certitude dans la sensation, cette école tient que l'esprit humain ne doit se proposer que la connaissance des faits visibles et palpables en même temps que la découverte de leurs lois. Sa théorie fondamentale consiste à représenter l'homme comme théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, physicien dans sa virilité. Et l'humanité marche à la manière de l'homme individuel. Aux religions ont succédé les métaphysiques ; aux métaphysiques doit succéder enfin le régime positiviste. La proscription absolue de toute philosophie proprement dite, notamment de *cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie* (2),

(1) Leibniz, *OEuvres philosophiques*, édit. Erdmann, p. 748; *Réplique au premier Écrit de M. Clarke.*

(2) Cf. M. Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, etc. 1858, in 8°, p. 448.—M. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. Ier, p. 34.—M. Littré, *De la Philosophie positive*, 1845. —Le même, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863, in-8°. —Docteur Robinet, *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, 1860, in-8°.

est le caractère de cette doctrine scientifique. Elle pose, avant tout, qu'il n'y a pas à distinguer des faits qui tombent sous les sens et des faits qui tombent sous la conscience. Il n'y a pour elle de réalité que ce qui se touche, se calcule et se mesure. Elle n'est donc rien de plus qu'un matérialisme à peine déguisé sous l'apparente sévérité de formules solennelles. Mais c'est un matérialisme ambitieux ; car le positivisme, qui prétend comprendre en soi la science de la vie, affecte jusqu'au gouvernement des sociétés. La *sociologie* et la *biologie* deviennent les corollaires éclatants de ses principes.

En vérité, à parcourir ce long enchaînement d'erreurs touchant la nature humaine, on croit rêver. On admire comment l'esprit, par infatuation de système, s'éloigne de ce qu'il cherche ; quelles savantes évolutions il imagine pour aboutir à l'absurde ; avec quelle opiniâtreté il s'enfonce dans les ténèbres afin d'y trouver le jour ; comment enfin il ferme obstinément les yeux à la lumière, qui l'enveloppe et l'inonde de toutes parts.

Quæsivit cœlo lucem, ingemuitque reperta.

Aussi bien, quoi qu'il fasse, cette lumière le pénètre de ses rayons. Comment, en effet, l'esprit

cesserait-il de reconnaître qu'il est esprit, et partant qu'il est distinct du corps? Il n'y aurait pas plus d'inconséquence pour un homme à nier son existence personnelle. Ainsi j'accorde un instant aux matérialistes, aux positivistes, que la science n'ait, comme ils le veulent, d'autre objet que la physique. L'objet connu est tout matière. Soit. Mais le sujet qui connaît est-il lui-même tout matière? Manifestement, ces termes impliquent; car qui voudrait dire que la matière connaît la matière, que la matière se connaît elle-même? Il y a donc un sujet qui connaît la matière et qui n'est pas la matière. Or, si un tel sujet connaît précisément ce qui n'est pas lui, n'est-il point prodigieux qu'il ne connaisse pas autant et davantage ce qui est lui? Les adversaires de la psychologie objecteront-ils que toute science suppose la dualité du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu, et qu'à ce compte il est impossible qu'il y ait une science du sujet par le sujet lui-même? Cette objection, si elle porte, retombe de tout son poids sur ceux qui la mettent en avant. Car, dans une théorie qui réduit toutes choses à la matière, où trouver, je vous prie, cette nécessaire dualité du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu? Et s'il paraît impossible que l'esprit connaisse l'esprit, n'est-il pas encore plus étrange

que la matière connaisse la matière, que la matière se connaisse elle-même?

On l'a démontré mille fois, le fait de la pensée et la matière ne sont pas du même ordre. Qu'on torde la matière, qu'on l'affine, qu'on la subtilise, on n'en tirera pas une pensée. Partout où luit une pensée se manifeste un esprit. C'est ce que les physiologistes les plus prévenus ont fini, malgré eux, par avouer. En présence de la marche universelle des choses, Cabanis, dans sa lettre à Fauriel, proclame « une intelligence qui veille et une volonté qui agit. » Broussais consigne dans son testament cette confession inattendue : « qu'il sent, comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné. » La pensée qui éclate dans le monde révèle donc, quoi qu'ils en aient, à ces apôtres de la matière, un être pensant. Que ne regardaient-ils en eux-mêmes ! Et là, plus encore que dans l'univers physique, leur aurait apparu la pensée qui est l'âme, vivante image de la pensée qui est Dieu!

Comme tous les excès se rencontrent, et par une loi fatale se terminent aux mêmes erreurs, la psychologie, qu'il faut légitimer contre le sensualisme, doit être aussi vengée des attaques de l'ontologie.

Chose singulière ! l'opposition du sensualisme et

de l'ontologie va jusqu'à une réciproque exclusion, et l'une de ces deux doctrines reste nécessairement la négation de l'autre. Pour le sensualisme, l'ontologie est une science chimérique, et pour l'ontologie le sensualisme est la perversion de la science, Et cependant cet antagonisme cesse en face de la psychologie ; car le sensualisme et l'ontologie se réunissent pour la repousser. Ce n'est pas assez dire ; leurs objections sont presque identiques, et il advient qu'en cet endroit le langage de Gall et de Broussais se trouve être à peu près celui de l'abbé de Lamennais et de l'abbé Gioberti, de M. Pierre Leroux (1) et de M. Buchez (2).

« La psychologie, à entendre les sensualistes, est une science illusoire. Elle prétend au titre de science d'observation ; mais qu'observe-t-elle? est-ce l'homme, l'espèce humaine? Non ; c'est le moi. Et qu'est-ce que le moi? Un être isolé, sans lien avec la nature, qui se replie sur lui-même et se contemple solitairement. Ce moi sans organes est une pure abstraction. Il s'observe, dites-vous ; mais qu'a-t-il à observer? Il ne fait rien, il ne produit rien. S'il agissait, il pourrait s'observer. Séparé du

(1) *Encyclopédie nouvelle.*

(2) *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès.* Paris, 1839, 3 v. in-8°.

corps, de la société, de la vie réelle; renfermé en soi, sans passion, sans idée, sans but pratique, il est condamné à l'inertie. Vous le placez sur une pointe aiguë au sein du vide ; qu'y peut-il faire? rêver ou dormir ; faire des systèmes, ou s'abîmer dans les muettes langueurs de l'extase. Pour observer la vie, il faut vivre, il faut agir; pour agir, il faut un corps, une terre, une société. Votre moi qui vit sans agir, qui observe la vie et qui l'a perdue, est une contradiction. On voit trop que tout ceci n'est pas sérieux, que cette psychologie, tant célébrée comme science d'observation, n'est qu'un effort désespéré pour substituer à une métaphysique décriée de nouveaux systèmes parés d'un faux semblant d'exactitude, un ingénieux moyen de dérober aux sciences physiques leur prestige, et de spéculer à son aise sous la protection d'expériences imaginaires (1). »

Ce sont à peu près les mêmes arguments que reprend l'école ontologique ou théologique, en leur donnant toutefois un tour nouveau.

« L'homme, écrit M. de Lamennais, oublie que son intelligence, purement passive à l'origine, naît et se développe à l'aide des vérités qu'on lui

(1) M. Saisset, *Mélanges d'histoire*, etc. 1859, in-12, p. 361.

donne, et qu'elle ne possède que ce qu'elle a reçu. Doué du pouvoir de combiner ces vérités primitives et d'en tirer des conséquences, pouvoir borné comme toute action d'un être fini, il cherche en soi la certitude ou la dernière raison des choses; et, ne l'y trouvant pas, il commence à douter. Les vérités se retirent, la nuit se fait; au milieu de cette nuit, il cesse de se reconnaître lui-même; seul et fier de sa solitude, il essaye de créer; il remue d'obscurs souvenirs et croit peupler d'êtres réels son entendement désert, parce qu'il évoque des fantômes. Mais bientôt détrompé, las de ce vain labeur, il ferme les yeux et s'assoupit dans les ténèbres éternelles... »

« Représentez-vous un homme à qui l'on vient dire : « Oublie tout ce que tu as appris de tes semblables, oublie tout ce que tu sais. Rejette de ton esprit jusqu'à la dernière idée; fais le vide, et puis cherche dans ce vide la vérité. » N'est-ce pas comme si l'on disait à l'âme : « Meurs, et puis cherche dans le néant une vie qui n'appartienne qu'à toi? » Se peut-il imaginer de contradiction plus évidente? Car, sans vérité, point d'action, point de volonté, point de vie; et si la raison retient une vérité, une seule, ce sera nécessairement une vérité crue, sans être démontrée, une vérité de

foi; et dès lors celles qu'on en déduira n'auront d'autre fondement et d'autre certitude que cette foi elle-même (1). »

Pour le sensualisme, il n'y a de moi que le moi de la sensation; c'est-à-dire que la sensation devient le moi, comme si la sensation n'était pas un pur néant, indépendamment du moi ou du sujet qui l'éprouve! Et la psychologie n'est rien, si on prétend qu'elle soit autre chose que la science même de la sensation.

Pour l'ontologie, il n'y a de moi que le moi de la révélation; et le moi de la psychologie n'est guère qu'un pur abstrait, un moi simplement hypothétique. Oui, l'école ontologique se laisse emporter jusqu'à ces ridicules hyperboles!

Écoutons un de ses représentants les plus considérables :

« L'homme sans Dieu, écrit Gioberti, n'est pas une vérité certaine, mais une présupposition ou un postulat. L'esprit humain qui se pose lui-même fait une contradiction, puisqu'il répugne que l'effet pose l'effet et soit la raison suffisante de la connaissance que nous en avons.

(1) *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, III^e^ partie, chap. VII.

« Effectivement :

« 1° Le sentiment de notre propre existence ne peut être pensée sans une idée générale et abstraite.

« 2° Toute idée générale et abstraite présuppose une idée universelle et concrète.

« 3° L'idée universelle et concrète étant celle de Dieu, il s'ensuit que c'est en Dieu et non dans le sentiment de notre propre existence qu'il faut placer la vérité première, et que, par conséquent, le premier concept dans l'ordre du possible s'identifie avec la première chose dans l'ordre de la réalité (1). »

Quelle thèse ! et quelle analyse ! Quoi ! pour affirmer l'être que je suis, il faut que j'aie la notion abstraite d'être ! En m'affirmant tout d'abord, je fais un cercle vicieux, et avant de m'affirmer il est nécessaire que j'affirme Dieu !

Et comment, je vous prie, « l'ontologiste pourra-t-il s'élever tout d'un trait jusqu'à Dieu, sans partir de soi-même ? — Un tel prodige, répond l'ontologie, impossible à la pensée humaine abandonnée à elle-même, est opéré par la pa-

(1) Gioberti, *Introduction à l'étude de la Philosophie;* traduction de M. Alary. 1847, 4 vol. in-8°; t. III, p. 147. Cf. *id.*, t. II, p. 317.

role. La parole religieuse lui révèle Dieu. (1). »

Ainsi, voilà un être, qui ne sait pas même qu'il est, et cet être, qui n'entend pas même son être, est accessible aux enseignements de la révélation! Et cet être, qui n'entend pas même son être, entendra l'être de Dieu, d'où ensuite, par voie de conséquence, il arrivera à entendre son propre être!

Spectatum admissi?...

« Il y a de l'être dans toutes nos idées, y comprise celle du moi, écrivait Leibniz; en pensant à nous-mêmes, nous pensons l'être : comment saurions-nous, en effet, qu'il y a des êtres, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres (2)? »

Si l'école ontologique avait voulu dire uniquement que nous ne sommes pas à nous-mêmes la cause, la raison de notre être, et qu'il nous faut, de toute nécessité, chercher le premier principe de notre être dans l'être de Dieu, elle n'aurait rien avancé que de parfaitement raisonnable. Mais les ontologistes auraient dû en même temps recon-

(1) Gioberti, *ouvrage cité*, t. II, p. 448, notes.

(2) Et ailleurs : « *Externa homo non cognoscit, nisi per ea quæ sunt in semetipso.* »

naître qu'au lieu que la psychologie, dont ils ont une sainte horreur, obscurcisse cette vérité, c'est la psychologie seule qui l'établit d'une manière irréfragable. Le vice radical de l'école ontologique consiste à perpétuellement confondre l'ordre chronologique et l'ordre logique des vérités. Logiquement, le fini suppose l'infini, et l'homme suppose Dieu. Cela est clair. Mais chronologiquement, n'est-ce pas son moi vivant que l'homme commence par affirmer, et cette affirmation primitive ne devient-elle pas le support de toutes ses affirmations ultérieures (1)?

(1) « Que faut-il penser, écrit M. Jouffroy, de l'opinion célèbre qui considère les données de l'observation comme entièrement étrangères aux recherches de l'ontologie? Il y a deux points sur lesquels cette opinion et la nôtre se rencontrent parfaitement, parce que la psychologie les a mis hors de toute contestation. D'une part, elle nous accorde que les données de l'observation sont l'occasion à propos de laquelle notre raison conçoit les différentes notions de l'espace, de la durée, de l'être, de cause, et pénètre ainsi dans le monde invisible, dans ce monde dont l'ontologie est la science; de l'autre, nous lui accordons que ces notions, conçues par la raison, n'étaient point contenues dans les données empiriques à propos desquelles elles ont été conçues, et qu'ainsi elles ne sont point une déduction de ces données, mais une découverte originale de la raison... Mais quand l'école ontologique prétend que, ces notions obtenues, il suffit d'y appliquer le raisonnement pour en tirer tout ce que nous pouvons savoir du monde invisible... et qu'ainsi, sauf cette circonstance d'avoir été l'occasion à propos

Aussi bien, n'est-ce point sérieusement que l'on peut prétendre que l'affirmation de l'esprit humain par lui-même n'est pas légitime et consistante. Les ontologistes se résignent donc, quoique de mauvaise grâce, à ne plus accuser la psychologie, ou, comme ils parlent, le psychologisme, d'équivaloir au nihilisme. Mais la psychologie n'en reste pas moins, à leurs yeux, le mensonge de la science. Renfermé par la psychologie dans le moi, l'esprit humain, à les entendre, y expire comme dans le vide. Cette contemplation de lui-même par lui-même demeure stérile ou n'est fertile qu'en erreurs ; car le

de laquelle les notions qui fondent l'ontologie ont été conçues, l'observation n'a rien de commun avec cette science et n'intervient en rien dans sa construction ; alors nous ne pouvons continuer de suivre l'école ontologique. — L'école ontologique n'a pas vu que, dans l'ontologie, l'œuvre de la raison se borne à nous introduire dans le monde invisible, à nous donner l'idée des réalités qu'il renferme et des rapports qui lient ces réalités au monde phénoménal ; mais que l'idée de ces réalités une fois posée, mais que les rapports nécessaires qui unissent ces réalités avec les phénomènes une fois révélés, tout ce que nous pouvons savoir de ces réalités n'est plus qu'une induction des phénomènes, induction déterminée par ces rapports, fondée sur ces rapports ; et c'est parce que ce fait lui échappe, qu'il lui échappe aussi que la science des réalités ontologiques présuppose celle des phénomènes, qu'elle ne peut se développer que par elle, et que les progrès de l'une seront toujours, par la nature des choses, en raison directe de ceux de l'autre. » Préface aux *Œuvres de Reid*, p. cx.

moi ne saurait légitimer sa connaissance. « Il va du sujet à l'objet ; de la faculté de connaître aux choses connues ; il ne peut croire scientifiquement à la vérité, si d'abord il ne démontre la véracité de l'entendement avec lequel on saisit cette même vérité et duquel dépend sa force (1). »

Et il en est de la morale comme de la logique. « Le moi ne donne pas la morale, parce qu'il ne donne pas l'absolu (2). »

Le moi, en tout, reste improductif. Effectivement, il ne peut reproduire qu'une image, un fantastique prolongement du moi, et nullement, au delà du moi, atteindre la réalité, moins encore l'objet idéal. « Les psychologues, avec leurs analyses dépourvues de données ontologiques, gâtent donc la science des principes, falsifient celle de l'esprit humain, confondent la connaissance secondaire et réfléchie avec la connaissance primitive et intuitive. Vouloir créer l'ontologie avec les seules données psychologiques, c'est conduire logiquement l'esprit de l'homme jusqu'à la folie de regarder comme sa propre création l'auteur de l'univers (3). »

De la psychologie découlent, en définitive, tous

(1) Gioberti, *ouvrage cité*, t. II, p. 360.
(2) *Id.*, *ibid.*
(3) *Id.*, *ibid.*

les maux qui peuvent affliger l'esprit humain : le scepticisme, le subjectivisme, le panthéisme. —

A entendre ces récriminations, on se prend à douter que les ontologistes se soient jamais fait une exacte idée de la psychologie, et on découvre en effet qu'ils n'en conçoivent qu'une notion de tous points fort erronée.

« Je définis le psychologisme, écrit l'un d'entre eux, un système qui déduit l'intelligible du sensible et l'ontologie de la psychologie (1). »

Quelle merveille qu'on ait à combattre une pareille psychologie, et qu'après s'être créé des chimères, on se trouve dans la nécessité de les dissiper!

La psychologie véritable n'a rien à démêler avec le psychologisme que l'école ontologique imagine; car elle ne déduit nullement du sensible l'intelligible et l'ontologie. Sans doute « la philosophie est une chaîne immense, dont le premier anneau repose sur l'existence de l'âme, qui de là atteint l'être des êtres, et, de ses amples circuits, embrasse l'universalité des phénomènes et les lois de la matière, de l'existence personnelle ou de l'humanité (2). »

(1) Gioberti, *ouvrage cité*, t. II, p. 64.
(2) M. Cousin, *Cours de* 1815, sixième Leçon.

Mais la psychologie, sur laquelle repose la philosophie, ne déduit pas plus l'intelligible et l'ontologie, qu'elle ne déduit les corps qui peuplent l'espace. Les êtres se montrent, ils ne se démontrent pas, et le raisonnement qui détermine leurs rapports est impuissant à donner leur existence. Toute déduction, de soi, est abstraction. Ce n'est plus l'heure apparemment de reprocher au « Je pense, donc je suis, » qu'il implique un paralogisme. Descartes avait déjà dégagé cette formule de toute intention syllogistique; et, depuis Descartes, on a clairement établi que, dans la maxime cartésienne, il n'y a rien que « l'aperception vivante d'une pensée vivante par un moi vivant (1). » L'âme, s'observant elle-même, prend possession d'elle-même, et cette possession est d'autant plus profonde que l'observation a été plus attentive. C'est aussi par l'observation que l'âme atteint en eux-mêmes et l'être des corps et l'être de Dieu. Loin d'admettre la seule expérience des sens, par où elle atteint les corps, la psychologie ne déclare cette expérience possible qu'à la condition d'une expérience plus immédiate, par où l'âme se connaît elle-même, et qui est l'observation de la

(1) Cf. M. Cousin, *Sur le vrai sens du* COGITO, ERGO SUM, Fragments. 1818.

conscience. Enfin, « au-dessus des sens et de la conscience, n'y a-t-il pas en nous un entendement, une raison, une intelligence qui, à l'occasion des impressions sensibles, des besoins et des affections qu'elles excitent, entrent en exercice et nous découvrent ce que les sens ne peuvent atteindre, tantôt des vérités d'un ordre vulgaire, tantôt des vérités de l'ordre le plus élevé, les vérités les plus générales, les premiers principes ?... Tout ce que nous savons sur quoi que ce soit, nous ne le savons que parce que nous pensons. Tout aboutit à notre pensée dans son caractère personnel et impersonnel tout ensemble, et c'est là qu'est le ferme fondement de nos conceptions les plus sublimes comme des notions les plus humbles. Établir en nous ce développement intérieur de l'intelligence et constater ses lois, sans y mettre du nôtre le moins possible, c'est puiser la vérité à sa source la plus immédiate et la plus sûre (1). »

La psychologie est donc une science tout intuitive qui, au lieu de favoriser le scepticisme, au lieu de créer le subjectivisme, les ruine l'un et l'autre par la base. Contre le « Je pense, donc je suis, » le scepticisme vient ridiculement échouer. Or l'évi-

(1) M. Cousin, *De la Métaphysique d'Aristote*, p. 85.

dence ne brille dans la conscience que pour s'étendre de là aux sens et à la raison ; car l'évidence ne se partage pas. C'est pourquoi les données de la raison, réfléchies dans la conscience, sont certaines au même titre que celles de la conscience et des sens. D'ailleurs, la conscience qui réfléchit la raison ne se confond pas avec la raison. Au contraire, elle n'est la conscience qu'autant qu'elle se distingue de la raison. Aussi a-t-on très-judicieusement remarqué que « rien ne prouve mieux l'ignorance des ennemis de la philosophie que d'avoir choisi, pour attaquer les écoles psychologiques, l'accusation de panthéisme (1). » Qu'est-ce en effet que la conscience, sinon l'affirmation du moi par le moi lui-même, c'est-à-dire la réfutation péremptoire de tout panthéisme, où le moi n'est plus qu'un non-sens. Poser le moi, c'est du même coup poser le non-moi. Le moi ne se reconnaît par la conscience qu'en se distinguant de la raison qui se réfléchit dans la conscience, et il est aussi impossible de faire sortir le moi de la raison que de faire de la raison un prolongement du moi.

Les ontologistes ne s'aperçoivent pas que les

(1) M. Ch. de Rémusat, *Passé et Présent*. 1847, 2 vol. in-12; t. II, *Cabanis*.

objections qu'ils élèvent contre la psychologie, sous prétexte que la psychologie ne se fonde pas sur l'ontologie, se retournent contre l'ontologie même, qui ne cherche point dans la psychologie son indispensable point de départ.

Effectivement, qu'est-ce que la connaissance ontologique? Une intuition contemplative. « Le sens ontologique est la faculté spéciale et supérieure de contempler (1). » Et quel sera l'objet de cette contemplation? Manifestement, ce ne peut être l'âme humaine; car, pour lors, on en vient au psychologisme qu'on veut fuir. Ce sera l'être absolu, l'être en soi; ce sera Dieu. Or, dans cette contemplation de Dieu, où l'âme s'oublie soi-même; disons mieux, où l'âme s'ignore encore soi-même, qui pourrait nier que le moi ne risque pas de s'absorber en Dieu, et l'être qui est soi de ne pouvoir se dégager de l'être qui est en soi?

Les ontologistes, qui de la sorte courent tête baissée au panthéisme, sont aussi plus près qu'ils ne pensent du subjectivisme et du scepticisme, contre lesquels ils s'efforcent de prémunir les esprits. Car, si la connaissance qu'ils nous vantent

(1) Gioberti, *ouvrage cité*, t. II, p. 143.

est la contemplation de l'absolu, n'oublions pas que, suivant eux, cette connaissance a pour première condition la parole révélée. Mais la parole n'agit que par la sensation, « *fides ex auditu.* » Voilà donc les ontologistes rejetés dans les bas-fonds du sensualisme, ou, comme ils parlent, du sensisme. Les voilà, malgré eux, connivant avec les matérialistes, parce que, tout en se proposant des fins contraires, ils sont partis d'une commune erreur, la négation de la psychologie. Les voilà, en un mot, méritant qu'on leur applique ces paroles sévères mais justes de M. de Biran :

« On a beau faire, il faut tomber dans l'absurde en soutenant le scepticisme ou le matérialisme qu'on prétend combattre, ou commencer par la psychologie ; c'est-à-dire prendre son appui dans ce moi, cette personne humaine qui est le centre où tout arrive, si elle n'est le point d'où tout part. Admirez aussi comment les maîtres de cette nouvelle école, qui se fonde sur l'autorité absolue et le langage donné, appris et jamais inventé par l'homme, retombent, contre leur volonté, dans la théorie de la sensation passive et de l'influence exclusive des signes sur la pensée, se rejoignant ainsi, à l'autre extrémité du cercle, à la doctrine des matérialistes. C'est que la négation du fait primitif

de conscience laisse sans base vraie toute morale, toute religion (1). »

En résumé, « la science de l'homme doit reposer sur la distinction de deux ordres de phénomènes comme sur une base immuable (2). »

Tout concourt à justifier cette distinction : la nature des phénomènes, la manière dont ils parviennent à la connaissance, la cause de leur production (3).

Simultanés, et, à certains égards, dépendant l'un de l'autre, ces deux ordres de phénomènes n'en sont pas moins essentiellement distincts.

La vie de l'homme, en effet, révèle immédiatement :

1° Un fait de conscience (*active excubias agit*);

2° Un élément affectif et inconscient.

L'homme, par conséquent, est à la fois âme et corps, libre dans son âme, nécessité dans son corps. « *Quod in corpore fatum, in animo est providentia,* » disait très-bien Leibniz.

(1) Cf. *Œuvres inédites*, t. III, p. 391; *Défense de la Philosophie.*

(2) Bérard, *Doctrine des rapports du physique et du moral.*

(3) Cf. M. de Biran, *Œuvres inédites*, t. I^er^; *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.*

Substituer à cette dualité l'unité, c'est imaginer l'homme, ce n'est pas le prendre tel qu'il est.

L'âme a ses opérations, qui ne sont pas celles du corps.

Le corps a ses fonctions, qui ne sont pas celles de l'âme.

Attribuer à l'âme les fonctions organiques inconscientes en même temps que les opérations de l'entendement, est un excès.

Faire de l'esprit un reflet de la matière, de la pensée une sécrétion du cerveau, est un autre excès (1), encore plus condamnable.

Comme il y a dans l'homme deux ordres de phénomènes irréductibles, deux principes distincts, deux vies qui ne sauraient se ramener l'une à l'autre, il y a aussi dans la science de l'homme deux sciences, la science du corps et la science de l'âme. Une anthropologie véritable est tout ensemble physiologie et psychologie.

On rapporte que Newton s'écriait : « O physique, garde-toi de la métaphysique (2) ! »

(1) Cf. M. Hamilton, *Fragments de philosophie*, traduits par M. Peisse. 1840, in-8°, p. 3, *Philosophie de l'absolu.*

(2) Cf. M. de Biran, *OEuvres philosophiques*, t. III, p. 141; *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques.*

Volontiers, je m'écrierais à mon tour : « O psychologie, garde-toi de la physiologie! Garde-toi même de la métaphysique ! »

En effet, on l'a dit avec une raison supérieure : « L'étude de la conscience est la psychologie. L'homme est le microcosme de l'existence ; la conscience concentre dans son étroit foyer la science de l'univers et de Dieu ; la psychologie est, par conséquent, le résumé de toute connaissance divine et humaine (1). »

Or, si la connaissance divine légitime, parce qu'elle l'explique, la connaissance humaine, c'est la connaissance humaine tout d'abord qui prépare la connaissance divine.

« Deux pôles de toute science humaine, la personne moi, d'où tout part ; la personne Dieu, où tout aboutit (2). »

(1) M. Hamilton, *ouvrage cité*, p. 12.
(2) M. de Biran.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE

« Exister pour le *moi*, écrivait M. de Biran, c'est sentir son corps. L'erreur des métaphysiciens est de croire que la liaison ou la relation de l'âme et du corps est le plus grand mystère de l'humanité. C'est leur séparation réelle ou possible qui est le mystère. Quant à la liaison, elle est donnée immédiatement par le fait de conscience, puisqu'il constitue le sujet même qui s'aperçoit (1). »

Or, si la liaison de l'âme et du corps est donnée immédiatement par le fait de conscience, il faut, à

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, Introduction, p. LXV.

tout le moins, admettre que l'existence de l'âme n'est pas plus contestable que l'existence du corps. Il y a plus, « en renfermant l'homme dans le principe intelligent, à d'essentiels égards on ne le mutile pas; et en le séparant de l'animal, on ne fait que constater dans la science une distinction qui est dans la nature des choses (1). »

Donc la psychologie a un objet qui lui est propre.

On ne saurait nier davantage que l'âme puisse être connue aussi bien, pour ne pas dire mieux que le corps, autrement que le corps et avant le corps.

Donc la psychologie est légitime.

Mais qu'est-ce que connaître l'âme, et comment la connaître? Quels sont les principaux problèmes que comprend la connaissance de l'âme, et quels procédés employer pour les résoudre?—Après avoir déterminé l'objet de la psychologie, il s'agit de l'organiser. Après avoir établi qu'elle est une science légitime, il importe d'indiquer la méthode qui lui convient.

Rien n'est plus simple que l'organisation de la psychologie, et rien pourtant n'est plus délicat.

(1) M. Jouffroy, *Mélanges*. 1833, in-8°, p. 269; *De la Science psychologique*.

Effectivement, c'est se méprendre sur la portée de la psychologie que d'en faire une science de rapports, de fin ou d'origine. Sans doute elle fonde une telle science, mais elle n'est pas cette science. Son objet unique est la connaissance actuelle de l'âme, de l'être qui en nous sent, pense et veut. Ultérieurement, la fin de cet être se conclut, son origine s'induit, ses rapports se démontrent. Le rôle de la psychologie est plus borné; elle s'applique exclusivement à étudier l'âme en elle-même, dans sa nature et dans son fond. Reculer ses frontières, ainsi tracées, c'est excéder et confondre la psychologie avec des sciences qui en dépendent, mais dont elle se distingue.

D'un autre côté, ce serait tronquer la psychologie que de ne pas étendre jusque-là ses limites; que de la réduire, par exemple, à la connaissance du moi. Car, si la connaissance de l'âme repose sur la connaissance du moi, elle la dépasse, le moi supposant la conscience qu'a l'âme d'elle-même, et l'âme ne cessant pas d'exister pour n'avoir plus ou pour n'avoir pas cette conscience.

La connaissance de l'âme est un fait complexe, dont il importe de distinguer les éléments.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'étude de l'âme, ce qui attire à la fois et ce qui rebute, c'est la mul-

titude des phénomènes qui s'offrent à l'observation. Quoi de plus divers, en effet, que les manifestations qui, à chaque instant, se produisent en nous? Quoi de plus mobile, de plus tumultueux, de plus disparate, que le drame intérieur, dont nous sommes à la fois les spectateurs et les acteurs? C'est cependant dans ce chaos qu'il faut introduire la lumière ; ce sont ces apparences multiples, ces modifications changeantes, ces subites transformations, qu'il est, avant tout, nécessaire de considérer. A vrai dire, ce ne sont même là, en quelque façon, que des signes. Comment des signes parvenir à dégager la chose signifiée? En redoublant d'attention. Sous un regard sévère, cette mobilité se fixe, ce tumulte s'apaise, cette disparate s'efface. A mesure que l'on observe de plus près les caractères qu'ils présentent, les phénomènes innombrables de l'âme se réduisent à un petit nombre de classes, sans que ces classes soient elles-mêmes réductibles ; mais, d'autre part, sans que cette variété rende impossible ou chimérique l'unité.

C'est donc par l'étude des phénomènes que s'ouvre la psychologie. Mais ce n'est point par cette étude qu'elle se termine. Car ces phénomènes ne se produisent pas au hasard ; ils ont leurs lois. Les classifications auxquelles on les ramène ne sont

point de pures abstractions de l'esprit et comme de simples étiquettes qu'on imposerait à des groupes, afin de soulager la mémoire et de les distinguer. Classer les phénomènes, c'est les rapporter à des puissances réelles, à des causes effectives, en un mot, à des facultés. De là, dans la psychologie, une nouvelle série de questions.

Dans quel ordre se produisent les phénomènes de l'âme et sous quelles influences? Comment sont-ils soustraits à l'action du corps, et dans quelle mesure y sont-ils soumis? Que peuvent, pour les diversifier, l'âge, le sexe, le tempérament, la santé ou la maladie, le régime, le climat? Qu'est-ce que le sommeil, le rêve, la léthargie, le somnambulisme? A quoi tiennent ces états extraordinaires de tout l'homme qu'on appelle l'hallucination, l'enthousiasme, l'extase, le magnétisme, la folie? D'un autre côté, combien y a-t-il dans l'âme de facultés, et quelles sont ces facultés? Comment se développent-elles, et de quelle sorte ce développement engendre-t-il une action réciproque qui produit tour à tour lutte ou accord, contrariété ou harmonie? Ce sont là autant de problèmes, dont l'étude des phénomènes psychologiques prépare la solution, mais dont elle n'est pas la solution.

Enfin, une dernière question s'élève, à laquelle

toutes les autres viennent aboutir, et par où se clôt la psychologie. Effectivement, après avoir observé les phénomènes qui se manifestent en nous, reconnu leurs lois, assigné les facultés d'où ils dérivent, constaté les influences que ces facultés subissent, il s'agit de se prononcer sur la nature du sujet auquel se rapportent ces phénomènes, ces lois, ces facultés. De ce qui se passe dans l'âme il faut finir par arriver à la détermination de la nature de l'âme. Une psychologie qui déclinerait cette capitale question pourrait abonder en descriptions ingénieuses ou savantes; elle n'en resterait pas moins incomplète et frustratoire. Elle resterait incomplète; car la science de l'âme suppose apparemment qu'on sache ce qu'est l'âme en elle-même. Elle resterait frustratoire; car qu'importe, après tout, la connaissance des phénomènes, des lois, des facultés, si nous sommes condamnés à une invincible ignorance de l'être au sein duquel se produisent ces phénomènes, se manifestent ces lois, s'exercent ces facultés? L'origine et la fin d'un être, ses rapports et les lois qui le régissent, se lisent en quelque manière dans la nature d'un être. Se résoudre à ignorer quelle est la nature de l'âme, c'est donc consentir à ne savoir pas quelle est son origine, quelle est sa fin, quels sont les rapports qu'elle

soutient, par quels principes elle se doit régler? Or, comparées à de pareilles questions, que deviennent toutes les autres? Manifestement, elles ne conservent guère qu'un intérêt de pure curiosité. Bien plus, comme c'est sur la connaissance de l'âme que se fonde pour l'homme toute connaissance, avec la connaissance de l'âme s'obscurcit, s'altère, périclite toute connaissance ultérieure.

Ainsi tous les problèmes que se pose la psychologie se ramènent en définitive à trois : Quels sont les phénomènes de l'âme? Quelles sont les lois de ces phénomènes, et à quelles facultés les faut-il rapporter? Quelle est la nature de l'âme? Circonscrite dans ces termes, la psychologie se trouve en pleine possession de son objet. Au delà, elle excède et se dénature. En deçà, elle se diminue et s'annule.

Ce n'est pas tout. Ces trois problèmes sont liés entre eux de telle façon que, si on ne peut en négliger aucun impunément, on ne peut pas davantage, sans s'exposer aux inconvénients les plus graves, intervertir l'ordre suivant lequel ils doivent être abordés. Il ne suffit pas, dans cette recherche, de n'accepter pour vrai que ce qui paraîtra évidemment être tel ; de diviser les difficultés en autant de parties qu'il sera requis pour les bien résoudre ; de faire partout des revues si entières et des dénombrements si

complets qu'on soit assuré de ne rien omettre. Ces préceptes, de soi excellents, seraient inefficaces, si on ne prenait soin avant tout de passer lentement du connu à l'inconnu. Par conséquent, l'étude des phénomènes doit précéder l'étude des lois et des facultés, et l'étude des lois et des facultés l'étude de la nature de l'âme. S'enquérir de ce que sont les lois et les facultés de l'âme avant d'avoir exactement constaté les phénomènes de l'âme; ou vouloir pénétrer le fond intime de l'âme avant de s'être rendu compte de ses lois et de ses facultés, ce serait substituer la conjecture à la science et l'hypothèse à la démonstration.

Organiser la psychologie, c'est d'ailleurs, du même coup, mettre sur la voie de la méthode qui lui est propre.

On entend par méthode l'ensemble des procédés dont se sert l'esprit humain dans l'acquisition de la vérité. Ces procédés ne sont ni en très-grand nombre ni mystérieux ; et quand on a parlé de l'observation, de l'analyse et de la synthèse, de l'abstraction et de la généralisation, de l'induction et de la déduction, on les a presque tous énumérés. Ce sont là les forces vives avec lesquelles l'intelligence s'avance de découvertes en découvertes. On remarquera en outre aisément que ces forces sont

toujours toutes présentes à l'esprit, car elles ne sont que cet esprit même. Mais qui ne voit facilement aussi que ces forces ne sont pas toujours toutes également nécessaires? La vérité, une de soi, se diversifiant dans les objets, requiert, pour être entendue, suivant des objets différents, des facultés différentes. Avec les sciences varient inévitablement les méthodes. Toute la question de la méthode se réduit donc, en définitive, à déterminer les méthodes particulières à chaque science en particulier, ou du moins à chaque grande division de la science universelle. C'est pourquoi Aristote écrivait excellemment :

« Il faut que nous apprenions, avant tout, quelle sorte de démonstration convient à chaque objet particulier; car il serait absurde de mêler ensemble et la recherche de la science et celle de la méthode; deux choses dont l'acquisition présente de grandes difficultés (1). »

Or toute science a pour objet des êtres, ou de simples notions.

De là deux méthodes principales : l'observation et le raisonnement, la méthode expérimentale et la méthode rationnelle.

(1) *Métaphysique*, II, 3.

C'est ainsi que la physique, qui se propose la connaissance des corps, procède par observation.

C'est ainsi, au contraire, que les mathématiques, qui ne combinent que des idées abstraites, procèdent par déduction.

A coup sûr, il ne s'ensuit pas que ces deux méthodes soient si absolues et que l'application de chacune d'elles soit si tranchée, que de tous points elles s'excluent réciproquement. Loin de là. La physique serait réduite à un empirisme banal, si l'induction n'y fécondait point l'observation, et que des faits accumulés l'esprit se trouvât incapable de s'élever à la conception des lois. Qui n'admirerait aussi la puissance du calcul, c'est-à-dire du procédé déductif, pour étendre, confirmer, devancer même les résultats de l'expérience (1)?

(1) « En aucune chose l'expérience ne donne toute la vérité. Les faits sont en quelque sorte multipliés par les idées, et le regard de la pensée s'étend au delà des limites de l'observation. L'univers physique lui-même a des mystères qui ne se révèlent qu'à la pure intelligence. Je rends hommage à la sagacité patiente qui, s'armant des instruments admirables que l'art prête à nos organes, aperçoit laborieusement les phénomènes cachés au vulgaire. Guidée par le talent de l'expérience, la vue devient perçante et pénètre les deux infinis. Mais j'admire encore davantage celui qui, seulement appuyé sur quelques ob-

A leur tour, les mathématiques supposent évidemment les principes, d'où elles déduisent par un sorite indéfini la chaîne indéfinie des conséquences. Et ces principes, elle les emprunte à une observation supérieure sans doute, mais enfin à une observation, à l'observation de la raison. Car ces principes, fondements de toute démonstration, restent eux-mêmes indémontrables.

L'observation, et, avec la raison, le raisonnement; la méthode expérimentale et la méthode rationnelle, ne sont donc pas séparables, puisqu'elles se prêtent un mutuel et indispensable appui.

Alterius sic
Altera poscit opem res, et conjurat amice.

Mais si elles ne sont pas séparables, ces deux méthodes n'en doivent pas moins être distinguées

servations variables, projette sur la nuit de l'inconnu la lumière d'une induction hardie, et, sans autre instrument que cette analyse merveilleuse, œuvre directe et abstraite de la raison, devine au sein de l'invisible un monde nouveau, le constate sans l'observer, le devine sans le connaître, le prédit en quelque sorte, dédaignant de le découvrir, retrouve la création dans sa pensée, et semble agrandir à la fois le ciel et l'esprit humain. » M. de Rémusat, *Discours de réception à l'Académie française.*

l'une de l'autre. Les confondre, c'est tout confondre et ne sortir de l'ignorance que pour tomber dans l'erreur.

Supposez que les mathématiques procèdent empiriquement et qu'on démontre, par exemple, en opérant sur un prisme matériel, qu'un prisme est égal à trois pyramides de même base et de même hauteur. Ce procédé sera sujet à mille inexactitudes et n'offrira aucun caractère de généralité. Pour qu'il y ait démonstration, il est nécessaire que le raisonnement détache ce qu'un tel cas particulier renferme de vraiment absolu, et qu'il fasse voir que cela même n'est que la conséquence d'un principe absolu plus général et déjà admis.

Supposez, d'un autre côté, qu'on applique aux sciences physiques les procédés de la géométrie. Ne sera-ce pas substituer les lois du nombre et de l'étendue à l'étude des lois de la vie? Et, au lieu d'avoir aucunement pénétré les secrets de la nature, n'est-il pas clair que l'esprit se trouvera simplement en présence de stériles et fragiles constructions? Ne serait-ce pas enfin un leurre que de transporter aux sciences physiques la terminologie des mathématiques? Comme s'il suffisait, pour classer une science parmi les sciences exactes, d'y introduire l'appareil des formules géométriques

et d'en disposer les éléments en théorèmes, lemmes et corollaires (1) !

Oui, Bacon l'a fort bien dit dans son pittoresque langage, si, lorsqu'on se contente d'amasser des observations, le travail de l'intelligence est comparable à celui de la fourmi, ce travail ressemble à celui de l'araignée, quand l'esprit prétend tout tirer de son propre fonds. C'est l'abeille qu'il nous faut imiter, laquelle va butinant des sucs qu'ensuite elle digère et convertit en miel par son industrie (2).

En conséquence, ne pas séparer le raisonnement et l'observation, mais ne pas les substituer à contresens l'un à l'autre ; avoir surtout recours à l'observation dans les sciences de faits, et dans les sciences

(1) Cf. Pitcairn, *Elementa medicinæ physico-mathematicæ*. Lond., 1717.

(2) *Novum Organum*, lib. I, XCV. « *Qui tractaverunt scientias, aut empirici, aut dogmatici fuerunt. Empirici, formicæ more, congerunt tantum et utuntur, rationales, aranearum more, telas ex se conficiunt ; apis vero media est, quæ materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit ; neque absimile philosophiæ verum opificium est : quod nec mentis viribus tantum aut præcipue nititur, neque ex historia naturali et mæchanicis experimentis præbitam materiam, in memoria integram, sed in intellectu mutatam et subactam reponit. Itaque ex harum facultatum [experimentalis scilicet et rationalis] arctiore et sanctiore fœdere, quod adhuc factum non est bene sperandum est.* »

abstraites employer surtout le raisonnement, voilà la souveraine dictée de la méthode. La méthode expérimentale n'est, à le bien prendre, que la méthode où l'observation domine; et la méthode rationnelle, que la méthode où domine le raisonnement. En réalité, ni les sciences abstraites ne se peuvent passer d'une sorte d'observation, ni les sciences de faits des ressources du raisonnement.

Ces considérations touchant la méthode en général nous permettent, ce semble, d'assigner avec précision la méthode qui convient à la psychologie en particulier.

Effectivement, s'il est incontestable que la méthode d'une science est déterminée par l'objet même de cette science, il s'ensuit que, la psychologie ayant pour objet la connaissance de l'âme, sa méthode consiste essentiellement dans l'observation. Car, comment connaître l'âme, sinon en l'observant? Il est vrai qu'on ne peut se flatter de connaître l'âme que, lorsqu'après l'avoir considérée telle qu'elle est en elle-même, on s'est rendu compte de son origine, de sa fin, de ses rapports. Une connaissance de l'âme qui n'irait pas jusque-là serait bien incomplète et fort oiseuse. Elle pourrait satisfaire une inquiète curiosité; elle ne

s'élèverait pas à la dignité de la science. Or, toutes ces vitales questions d'origine, de fin, de rapports, comment les résoudre, sinon par le raisonnement! « On se trompe quand on dit que la méthode (psychologique) est une science de faits, si on n'ajoute pas aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation, mais elle n'a d'autres limites que celles de la raison elle-même; de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête pas, et avec le calcul s'élève aux lois générales de la nature et au système du monde (1). » L'observation et le raisonnement se mêlent d'ailleurs, en psychologie, de telle sorte qu'on ne saurait rigoureusement distinguer, d'un côté, une psychologie expérimentale, de l'autre, une psychologie rationnelle. La psychologie totale, complète, est l'une et l'autre à la fois.

A envisager l'objet même de la psychologie, sa méthode est donc tout ensemble expérimentale et rationnelle. Mais, cela établi, il reste à indiquer dans quelle mesure doivent être employés, comment doivent se succéder le raisonnement et l'observation. Il reste notamment à définir l'observation psychologique.

(1) M. Cousin, *deuxième Préface*, 1826.

De ces deux problèmes, le premier, malgré des contradictions de génie, demande à peine quelques éclaircissements. « Toute question ultérieure se résolvant dans une question de fait (1), » il va de soi que le raisonnement serait caduc, s'il n'était assis sur la base de l'observation, et sur une base assez large pour qu'elle le puisse supporter. Spéculer abstractivement touchant l'âme humaine, c'est embrasser, non la réalité, mais une ombre. Se placer de prime abord au sein de l'absolu, « débuter par l'Être des êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu (2), » c'est également se repaître d'un chimérique espoir et n'obtenir, après d'incroyables efforts de dialectique, que d'arbitraires et fantastiques conceptions. Dans l'un et dans l'autre cas, l'ordre des choses est méconnu. Suivant l'expression de Bacon, la pyramide est renversée : on l'a posée sur la pointe; elle ne saurait s'y maintenir. Raisonnement syllogistique, ou *procès* de la raison pure, la méthode rationnelle ne peut aboutir qu'autant qu'elle prend son point de départ dans l'observation psychologique.

(1) M. Jouffroy, *Préface aux OEuvres de Reid.*
(2) M. Cousin, *deuxième Préface.* 1826.

Qu'est-ce donc que l'observation psychologique? Et d'abord, est-il besoin de rappeler que la méthode expérimentale qui convient à la psychologie n'a rien de commun avec ces hypothèses ambitieuses qu'on a trop souvent décorées du nom d'observation, avec ces prétendues analyses qui ne sont rien que des synthèses *à priori?* Se créer un être de fantaisie, et puis le regarder agir, expliquer longuement, finement, de quelle manière il se comporte; encore une fois c'est se jouer dans le vide. Ce n'est rien obtenir. La réalité ne se construit pas; elle se définit, ou, faute de mieux, elle se décrit, et, pour la définir ou la décrire, il est indispensable de l'observer.

C'est avec les sens laissés à eux-mêmes, ou aidés d'instruments plus ou moins ingénieux, que l'on observe la réalité matérielle. En sera-t-il de même de l'âme humaine?

Quelque étrange que dût sembler une pareille assertion, il faudrait comme s'y résoudre, si l'on en croyait les divers représentants de l'école sensualiste. Car ils ne s'aperçoivent pas qu'ils nient le sujet même qu'ils prétendent étudier, et en ne voulant se fier qu'au témoignage des sens, « ils ne voient pas que ce témoignage ne serait rien en lui-même sans la raison qui le recueille, l'emploie,

parfois le rectifie et qui toujours le domine et le complète. » Que les partisans de la sensation le sachent ou l'ignorent, du sensualisme naît fatalement le scepticisme. Sur le sable mouvant de la sensation, il est impossible de rien fonder.

Et ce qui est vrai de la sensation ne l'est pas moins ici du sentiment.

« Le cœur, écrivait Pascal, a son ordre; l'esprit a le sien... Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... Les principes se sentent, les propositions se concluent (1). »

Prendre ces paroles à la lettre, ou, qui pis est, les exagérer; vouloir, par un élan du cœur, s'identifier avec l'intelligence éternelle comme dans l'ἕνωτις, et connaître ainsi pleinement la nature des choses, qui nous apparaissent alors dans leurs causes tout à la fois et dans leurs effets, parce que, pour l'intelligence éternelle, il n'y a ni présent, ni passé, ni futur; en un mot, faire de l'inspiration une méthode, n'est guère qu'une haute extravagance.

(1) *Pensées* de Pascal, édit. Faugère, t. II, p. 108.

Vaudra-t-il mieux consulter la tradition, interroger le consentement universel? Mais les origines de la tradition, qui les critiquera? Qui en établira la sincérité? Mais le consentement universel, qu'est-il autre chose que la résultante des perceptions individuelles?

Enfin, l'observation psychologique sera-t-elle comme une revue de l'histoire de l'humanité, de ses mœurs, de ses lois, de ses littératures? Mais si l'homme est une image de la société, il est incontestable que la société est encore beaucoup plus une image de l'homme.

Par conséquent, c'est l'homme lui-même qu'il s'agit avant tout de considérer.

Or, quel sera cet homme, objet de notre examen? Et dans quelles conditions le devrons-nous prendre, afin d'obtenir, entière et sincère, la connaissance que nous poursuivons?

Chercherons-nous à étudier l'homme primitif? Et, à ce titre, faudra-t-il nous attacher de préférence à la considération de l'enfant, du sauvage, de l'idiot? Ce serait manifestement céder à une illusion grossière. Ni l'enfant, ni le sauvage, ni l'idiot n'offrent vraiment un exemplaire de l'homme. Dans l'enfant, l'homme n'est pas encore; dans le sauvage, dans l'idiot, l'homme, à certains égards,

n'est déjà plus. Dans l'enfant, la nature humaine n'est point parvenue à sa plénitude ; dans le sauvage, dans l'idiot, elle l'a plus ou moins perdue.

Au contraire, notre observation sera-t-elle d'autant plus fructueuse que nous aurons considéré l'homme dans une de ses expressions les plus accomplies, dans une de ces grandes figures « frappées à l'antique marque, triées pour l'exemple du monde par le consentement des sages (1) ? »

Assurément il serait précieux, afin de connaître l'âme humaine, de l'étudier dans son état primitif. Mais quel moyen d'atteindre cet état primitif, sans partir de l'état actuel ?

D'un autre côté, « les leçons de la nature sont, il est vrai, comme innées dans les esprits d'élite. » Mais n'est-il pas juste d'estimer, à l'encontre d'Aristote, « qu'il est moins aisé de connaître autrui que de se connaître soi-même ? »

L'observation psychologique consiste, en dernière analyse, dans l'observation directe de l'homme par l'homme, c'est-à-dire de l'âme par l'âme elle-même, du moi par le moi. D'un seul mot, cette observation s'appelle la conscience.

« Il y a, écrivait M. de Biran, une lumière in-

(1) Montaigne, *Essais*.

térieure, un esprit de vérité, qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. Cette lumière n'est pas faite pour le monde ; car elle n'est appropriée ni au sens externe ni à l'imagination ; elle s'éclipse ou s'éteint même tout à fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images ; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'esprit de vérité (1). »

Cette lumière supérieure est la lumière de la conscience.

Qu'est-ce donc qu'avoir conscience?

Avoir conscience, c'est se connaître soi-même. Que l'on considère la conscience comme une faculté *sui generis*, distincte des facultés dont elle nous atteste l'exercice ; ou qu'on n'y voie, ce qui est plus exact (car on ne peut pas avoir conscience d'avoir conscience, etc.) que l'attribut général de nos facultés, il demeure hors de doute que la conscience ne franchit pas les limites du moi. S'ensuit-il que débuter, afin de parvenir à la connaissance, par interroger la conscience, ce soit s'enclore

(1) *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 21. *Rapports du physique et du moral de l'homme.*

à tout jamais dans le cercle étroit de la personnalité? On l'a prétendu, mais sans prouver cette assertion. Comment admettre, en effet, que, pour tomber sous l'œil de la conscience, la faculté souveraine du vrai, qui est la raison, cesse de percevoir le vrai? Ou comment expliquer que l'on connaisse, sans savoir que l'on connaît, sans avoir conscience de sa connaissance?

A tout le moins, dans les limites du moi, la certitude de la conscience est-elle inattaquable, et on ne saurait l'infirmer sans renouveler les folies du Pyrrhonisme. Cette certitude, en outre, est absolue, « *certissima scientia et clamante conscientia*, » l'étude de l'homme étant la seule où le sujet et l'objet ne fassent qu'un (1). C'est ce qu'ont proclamé d'une commune voix ceux-là mêmes qui se sont montrés les plus défiants à l'endroit de la méthode psychologique, et les partisans les plus décidés de cette méthode (2). Ainsi, après s'être appliqués à

(1) Cf. M. de Biran, *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 173; *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

(2) « Si l'on me requiert, écrit Reid, de prouver que la conscience ne peut pas me tromper, qu'elle n'est point une faculté mensongère, je ne puis en administrer aucune preuve. Je ne connais aucune vérité antérieure, d'où cette vérité se déduise, ou à laquelle remonte son évidence... L'infaillibilité de la conscience est, je crois, le seul des principes du sens commun qui

établir que l'évidence n'est pas le privilége du sens intime, et qu'il y a d'autres vérités que celles que nous atteste la conscience, MM. de Port-Royal ne peuvent s'empêcher de constater que les vérités de conscience offrent un caractère de certitude particulier. « Cependant il faut avouer, ajoutent-ils, qu'entre le genre de premières vérités tirées du sens intime et tout autre genre de premières vérités, il se trouve une différence : c'est qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute ; et qu'à l'égard des autres, on peut alléguer qu'elles n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces autres premières vérités, qui ne sont pas du premier genre, ne tombent que sur des objets hors de nous ; elles ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous que celles dont l'objet est en nous-mêmes ; de sorte

n'ait jamais été mis directement en question... Hume, qui anéantit les esprits et les corps, le temps et l'espace, le pouvoir, l'action et la causation, qui anéantit même son esprit, ne laisse pas de reconnaître la réalité des pensées, des sensations et des passions dont il a connaissance... Et de même aucun philosophe n'a hasardé d'hypothèse pour rendre raison du fait de la conscience de nos pensées, et de la connaissance certaine de leur existence qui l'accompagne. » *Des Premiers Principes*, Essai VI, chap. v.

que, pour nier les premières, il faudrait être hors de soi ; et pour nier les autres, il ne faut qu'être hors la raison (1). »

« Il y a cela de spécial dans la psychologie, écrit de son côté M. Jouffroy, que son objet et son instrument sont identiques. L'intelligence ne peut s'observer comme elle observe les choses qui ne sont pas elle ; celles-ci, elle les contemple ; elle-même a le sentiment, la conscience d'elle-même ; elle est fille de la réflexion, comme toutes les sciences le sont de l'attention.

« Mais là s'arrêtent les différences, et l'on n'en peut rien conclure ni contre la possibilité ni contre la certitude de la science psychologique. Car ni l'identité de l'instrument et de l'objet n'empêche la connaissance, ni la manière dont elle est obtenue n'en affaiblit la certitude. La certitude de la science du moi est appuyée sur les mêmes bases que la certitude de toute science possible (2). »

La conscience étant ainsi définie, avec la portée qui lui appartient, avec la certitude qui lui est propre, comment de son témoignage tirer la connaissance de l'âme ou la psychologie ?

(1) *Logique.*
(2) *Mélanges ; de la Science psychologique.*

Cette connaissance a ses degrés.

En premier lieu, la conscience nous révèle les phénomènes de l'âme. Mais ce n'est pas à un petit nombre de faits, encore moins à un seul fait de conscience qu'il faut s'en tenir. Ce serait s'exposer à des hypothèses, et concevoir tour à tour un moi qui dirait : « Je pense, donc je suis; je sens, donc je suis ; je veux, donc je suis. » Or le moi véritable est celui qui dit à la fois : « Je pense, je sens, je veux, donc je suis. » C'est pourquoi, encore que l'âme se trouve tout entière dans tout fait de conscience, elle ne s'y montre pas tout entière; et ce n'est qu'en la considérant dans ses diverses manifestations, en observant un grand nombre de faits, en passant des faits simples aux faits complexes, qu'on peut se mettre à même de pénétrer sa nature.

A la connaissance des phénomènes de l'âme succède, avec la connaissance des lois de ces phénomènes, la détermination des facultés de l'âme. Mais ici on s'égare, si, adoptant les procédés d'observation de la nature, comme l'exige Bacon et le pratique son école, on a recours à l'induction. Cette assimilation de la psychologie à la physique est aussi gratuite qu'elle est erronée. Ce n'est point indirectement et par induction ; c'est d'une

manière immédiate, et par une intuition vivante, qu'au sein même des phénomènes la conscience nous révèle les facultés. Après avoir pensé, après avoir voulu, après avoir senti, nous avons conscience de pouvoir encore penser, vouloir, sentir; car nous savons que cela même est tout notre être.

C'est également par une prise de possession directe que la conscience nous livre la substance même qui est l'âme. Ne lui demandons pas une substance nue, indépendante des facultés par où elle s'exerce et des phénomènes qui la manifestent. Il n'y a pas de substance nue; la substance pure est un pur néant. Mais, de même que sous les phénomènes la conscience saisit les facultés et les lois qui les régissent; sous les facultés elle découvre, elle pose la substance qui est l'âme. L'âme se sait en tant que force, *vis suî conscia.*

Ce sont là les initiations successives de la conscience, et comme les différents moments de la méthode psychologique. Enveloppés dans une synthèse primitive qui est obscure, ces éléments intégrants de la connaissance de l'âme se distinguent peu à peu sous l'effort de l'analyse. C'est pourquoi à la conscience spontanée doit succéder la conscience réfléchie; à l'observation, l'expérimentation de la conscience.

« Puisque nous devons rejeter les hypothèses, écrit Reid, et nous défier extrêmement de l'analogie, à quelle source puiserons-nous donc une connaissance exacte de l'esprit et de ses facultés? Je réponds que la principale et la plus naturelle de ces sources est la réflexion, ou l'observation attentive des opérations de notre propre esprit...

« Or il y a aussi loin de la conscience à la réflexion qu'il y a de différence entre la vue rapide d'un objet qui s'offre de lui-même à l'œil, lorsque nous sommes occupés d'autre chose, et le regard attentif avec lequel nous le considérons quand nous voulons le bien connaître. La réflexion est un acte volontaire qu'un effort peut seul commencer et soutenir ; elle dure aussi longtemps que nous le voulons ; la conscience est involontaire, et elle a la même mobilité que la pensée (1). »

Cependant, si cette méthode est sûre autant que féconde et si elle produit des résultats incontestables, elle ne saurait pourtant être appliquée sans qu'on se heurte à de nombreux obstacles. Au premier abord, ces obstacles mêmes sont tels, qu'en dérobant aux regards l'objet de la psychologie, ils en ont pu faire contester la légitimité.

(1) *Des Facultés intellectuelles*, Essai I, chap. v.

En effet, écoutons les adversaires de la psychologie :

1° L'homme, étant composé de corps et d'âme, ne peut observer son âme sans rencontrer son corps ; il n'y a donc point d'étude possible de l'âme par elle-même.

2° De même qu'on observe le corps avec les yeux à la fois et avec l'âme, on ne peut observer l'âme sans le secours des sens.

3° Le fait réel de conscience contient le moi, le non-moi et leurs rapports : on fait une abstraction en n'y voulant trouver que le moi.

4° Il n'y a pas d'esprit vivant sans corps ; donc les faits observés se rapportent à l'homme esprit-corps, et non à l'esprit seul.

5° Supposer qu'on peut observer l'âme directement, c'est faire *à priori* l'hypothèse de l'âme spirituelle, ou du moins distincte du corps.

« Quoi ! conclut-on, prétendez-vous, pour vous connaître, vous observer froidement, comme vous observeriez un insecte ou une étoile, sans idée préconçue, sans moralité, sans croyance, sans émotion !... Cette recherche glaciale et inféconde anéantit le sentiment ; et plus vous serez attentif comme observateur, plus vous serez assuré de faire disparaître de votre âme le phénomène qui l'occupait...

Toute cette psychologie de l'observation par l'observation est aussi immorale et aussi impie qu'elle est absurde (1). »

Sans se laisser emporter à cette violence inqualifiable de langage, sans contester même la légitimité de la psychologie, des esprits moins prévenus, plus autorisés, plus rassis, ont paru douter de sa possibilité, en raison même des difficultés que leur semblait offrir l'observation psychologique.

« La première partie de notre vie, écrit M. Ancillon, s'écoule sans que nous puissions nous observer, faute d'attention réfléchie ; la seconde se passe sans que nous voulions nous observer. La vie extérieure est trop agréable pour que l'âme s'en arrache et fasse de fréquents retours sur elle-même. A l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir et deviennent même dominants, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits; et il nous est impossible de reprendre notre vie par le commencement, et de découvrir comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Et alors même, dans les moments où l'âme est émue et vivement affectée, soit de plaisir, soit de peine, nous ne pouvons pas

(1) M. Pierre Leroux, *Réfutation de l'Éclectisme*, 1841, in-12, p. 104 et suiv.

nous observer parce que nous sommes trop près du phénomène, ou plutôt parce que, s'identifiant avec nous, il nous absorbe tout entiers. Nous sommes tout entiers en lui, et nous ne pouvons nous en détacher par la pensée ; et quand les affections de la sensibilité sont affaiblies ou calmées, et que nous sommes rendus à nous-mêmes, nous ne pouvons plus juger l'état précédent, parce que nous ne pouvons ni le reproduire ni nous y replacer. Ainsi notre vie s'écoule dans le sens philosophique, comme l'eau entre nos doigts, sans qu'il nous en reste quelque chose. Nous sommes entraînés, perdus, engloutis dans notre vie ; rarement nous nous voyons vivre (1). »

Cette difficulté générale d'observation se résout d'ailleurs en une foule de difficultés particulières, qui ont été souvent énoncées avec une pénétrante sagacité :

1° Nous ne pouvons pas observer la pensée dans sa forme première et naïve ; elle a été transformée par l'habitude et mille influences, comme la matière par l'art et les opérations du chimiste. Encore y a-t-il cette différence entre le travail du chimiste et celui de l'esprit, que l'esprit n'a pas opéré sui-

(1) *Essais*, t. II.

vant des principes réfléchis et des procédés étudiés qu'il pourrait se rappeler, ni d'après une délibération de la raison ; il a suivi aveuglément des goûts, des instincts, des préjugés et d'autres principes pareils qui agissent avant l'usage de la raison.

2° Tandis que les phénomènes extérieurs restent longtemps soumis à l'action des sens, les phénomènes intellectuels se succèdent avec une rapidité qui les rend presque insaisissables.

3° Les phénomènes matériels se montrent souvent isolés ; d'ailleurs, il est facile de les séparer. Les phénomènes intellectuels, au contraire, sont toujours groupés en nombre infini. Le physicien peut appeler l'expérience à son secours. Comment faire des expériences en psychologie ? Comment ne pas prendre des phénomènes composés, qui résultent de l'action combinée de plusieurs facultés, pour des phénomènes d'une nouvelle espèce, produits par une faculté spéciale ; et, en second lieu, ne pas se laisser tromper par les formes diverses qu'un même phénomène peut revêtir dans des circonstances différentes (1) ? Comment enfin la psychologie, qui est l'analyse de l'homme, peut-elle

(1) Cf. M. Jouffroy, *Mélanges*, p. 343 ; *Des Facultés de l'âme humaine.*

retrouver dans le creuset, après l'opération, tout ce qu'elle y a mis avant de la commencer (1)?

4° Dans les observations relatives à ce qui se passe hors de lui, le physicien peut faire usage de toutes ses facultés. Lorsque nous nous observons nous-mêmes, l'action des facultés se divise. Et non-seulement il est dans la nature des opérations de l'esprit de le jeter dans la distraction, mais, comme Hume l'a remarqué, lorsque l'âme est agitée par une passion, si nous détournons notre attention de l'objet pour la porter sur la passion, celle-ci s'évanouit et échappe à notre examen.

5° Plusieurs observateurs peuvent se réunir pour étudier les objets extérieurs. L'observation psychologique doit être solitaire.

6° Il n'est pas indispensable de faire par soi-même toutes les observations relatives aux phénomènes matériels ; ce qui n'a pas lieu pour la science psychologique.

7° Dans les sciences physiques, un fait observé en plusieurs circonstances, par plusieurs individus, ou même par un seul qui a de l'autorité, est compris de tous ceux qui n'en ont pas été les témoins

(1) Cf. M. de Rémusat, *Essais de philosophie*, t. II, p. 269: *De la Matière*.

aussi clairement que s'ils l'avaient eux-mêmes vérifié avec soin ; est admis sans incertitude, indépendamment de toute vérification et de l'enseignement suffisant pour le faire comprendre.

Dans la psychologie, au contraire, l'enseignement se borne uniquement à indiquer dans quelles conditions il faut se placer pour vérifier et constater, en les observant soi-même, les faits énoncés. D'ailleurs, la psychologie ne deviendra une source commune d'instruction que du jour où, traitée par un esprit supérieur, elle nous présentera des observations si exactes qu'elles entraînent nécessairement l'assentiment général. Or, à ce compte, ne sera-t-elle pas sans cesse à recommencer ?

8° L'impatience naturelle à l'esprit humain, les imperfections dont le langage abonde, ce sont là encore, en psychologie, de nouvelles et intarissables sources d'erreurs ?

Certes, je n'ai ni dissimulé ni affaibli les difficultés que peut offrir l'observation psychologique. Mais, si ces difficultés sont réelles, manifestes, multipliées, doit-on les tenir pour insurmontables ? Je ne le crois pas, et l'histoire de la philosophie tout entière condamnerait au besoin un semblable découragement.

Et d'abord, à l'encontre de ceux qui prennent

occasion des difficultés inhérentes à l'observation psychologique pour contester la légitimité de la psychologie, je n'entreprendrai pas de nouveau de démontrer la légitimité de la psychologie. Cette démonstration a été faite.

Évidemment, la psychologie et la physiologie sont sœurs, et l'une de ces deux sciences se trouve incomplète sans l'autre. Mais il importe de reconnaître la compétence exclusive de la psychologie dans les questions psychologiques, en maintenant la physiologie dans les limites qui lui sont propres. Bien plus, il convient même d'essayer, quoique discrètement, de guider la physiologie par la psychologie, loin de vouloir diriger par la physiologie la psychologie (1), en les déclarant inséparables à l'analyse.

D'autre part, la légitimité de la psychologie une fois établie, il serait contradictoire de ne pas admettre la possibilité, ou, mieux encore, la portée effective de l'observation qui la fonde.

Cette observation, aussi bien, nous est familière. « Une vie sans examen, écrivait Platon, n'est pas une vie (2). » Tout homme a pratiqué cet

(1) Cf. M. Barthélemy Saint-Hilaire, traduction du *Traité de l'Ame*, Préface.

(2) *Phédon*.

examen, qui consiste à rappeler l'esprit à soi-même.

Or, cette connaissance de soi-même, qui est commune à tous les hommes, et en quelque sorte instinctive, redouble de puissance en devenant volontaire et savante. Elle se nomme alors réflexion.

Telle est l'observation du psychologue. Non-seulement il atteint plus avant que le physiologiste ou le physicien l'objet qu'il observe; mais, en tant qu'observateur, il a sur le physiologiste ou le physicien d'inappréciables avantages. En effet, « comme le but de la psychologie est de connaître l'homme et non pas les hommes, et que l'homme est tout entier dans chaque individu de l'espèce; dans quelque position sociale que se trouve l'observateur, il porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences. Il n'a pas besoin, comme le physiologiste, de mettre sa vie en péril ou de troubler ses fonctions pour l'observer. Pour qu'il puisse sentir la vie intérieure, il faut au contraire qu'il la laisse aller ; et plus elle va et mieux il la saisit ; et il suffit qu'elle aille pour qu'il en ait le spectacle. Il lui faut attendre les faits s'il veut les attraper, et les surprendre au passage s'il veut les voir au naturel... Il ne s'ensuit pas cepen-

dant que l'observateur doive abandonner ses découvertes au hasard. Il faut qu'il ait un plan de recherches prémédité ; il faut qu'il se propose successivement, et dans un ordre calculé d'avance, les différentes questions de fait qu'il importe à la science de résoudre; de manière à ne pas s'occuper de plusieurs choses à la fois, et à ne donner son attention, dans un temps déterminé, qu'à une certaine espèce de phénomènes ; autrement, il se perdrait dans l'immense variété des faits internes et s'éblouirait au lieu de s'éclairer. Il ne doit pas non plus s'arrêter à la notion naïve, mais inachevée, que la vue rapide du fait a donnée à l'intelligence (1). » Il ne doit pas tant rechercher tout d'abord comment se passent les faits, que constater les faits pris en eux-mêmes. Il lui faut surtout, précepte souverain et qui en renferme beaucoup d'autres, ne point précipiter son jugement, le suspendre en présence de l'obscurité, ne s'avancer qu'avec une circonspection extrême du connu vers l'inconnu, être perpétuellement en garde contre les équivoques du discours.

A ces conditions, l'observation du psychologue

(1) M. Jouffroy, traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par D. Stewart. 1826, in-8°, Préface.

ne sera pas moins riche en acquisitions que celle du physiologiste ou du physicien.

Ce n'est pas tout. Si le physiologiste, si le physicien peuvent modifier, reproduire, multiplier les données de l'observation, convertissant en expérimentations leurs expériences; le psychologue, de son côté, n'est pas destitué du pouvoir d'expérimenter. La variété des hommes, les récits de l'histoire, les œuvres de l'esprit, les monuments de l'art lui fournissent d'innombrables informations : il trouve, « dans le livre du monde (1) », un commentaire inépuisable du livre de la conscience.

En résumé, l'expérience ne se réduit pas à l'expérience sensible, ainsi que l'affirment les détracteurs systématiques de l'observation psychologique, ou ceux qui sincèrement ne croient pas à son efficacité. Ne rien voir au delà ni au-dessus de l'expérience sensible, c'est se résigner à toutes les ténèbres d'un empirisme grossier.

Sans doute il ne convient pas de renoncer à l'expérience sensible ; car, cela même, c'est encore l'expérience de l'âme, qui, au moyen des sens, communique avec le dehors et se trouve modifiée par

(1) *Discours de la Méthode*, première partie.

les corps. Mais n'y a-t-il pas une autre expérience que celle des sens?

On l'a écrit avec une netteté qui ne souffre pas de réplique :

« Au-dessus des sens, il y a en nous un entendement qui, à l'occasion des impressions sensibles, nous révèle spontanément les principes. Mais cette raison et son action féconde, qui nous donne nos vraies connaissances, ne la connaissons-nous pas aussi? Et comment la connaissons-nous? N'est-ce pas par la conscience et par la réflexion? Or, la conscience et la réflexion ne constituent-elles pas une expérience tout aussi réelle que celle des sens? Cette expérience tout intérieure n'est-elle pas : 1° certaine; 2° régulière; 3° féconde en grands résultats? Dira-t-on que les connaissances que nous devons à cette expérience intérieure, à la conscience et à la réflexion, en contractent un caractère personnel et subjectif? Mais nous répondrons que ce côté personnel et subjectif n'est que l'enveloppe et non le fond de la conscience; que son vrai fond, c'est la raison et l'intelligence qui y arrivent à la connaissance d'elles-mêmes. Comment nier qu'il y ait dans la pensée humaine un fond éternel qui se manifeste par son côté subjectif lui-même, comme la puissance se manifeste par l'acte, et l'universel

par le particulier? Comment prétendre que la raison, par cela seul qu'elle se manifeste et naît en nous, et que nous en avons conscience, n'est plus la raison? Cette expérience rationnelle, combinée avec l'expérience sensible, fournit au philosophe tous les matériaux de la science.

A l'expérience nous rapportons encore l'investigation attentive des notions communes, généralement répandues, attestées dans les langues des hommes, manifestées par leurs actions, et qui composent ce qu'on appelle le sens commun, c'est-à-dire l'expérience universelle de nos semblables. Chacun de nos semblables est nous-mêmes. L'artisan et le pâtre sont des hommes aussi; la nature humaine tout entière, l'esprit humain tout entier sont en eux; la raison, la pensée s'y manifestent, et en s'y manifestant avec ordre et selon les lois qui leur sont propres, manifestent et la nature et les lois de l'essence des choses. Étudier nos semblables, c'est nous étudier nous-mêmes, et l'expérience du sens commun est toujours le contrôle nécessaire, et quelquefois même la lumière et le guide de notre expérience intérieure.

A côté de l'expérience du sens commun est l'expérience du génie. L'humanité, en agissant, en parlant, manifeste un système qu'elle ignore elle-

même; mais quelques hommes qui ont plus de loisir et de réflexion cherchent ce système, et les essais qu'ils ont faits pour le découvrir, transmis d'âge en âge, forment une seconde expérience plus précieuse encore que la première : cette expérience s'appelle l'histoire de la philosophie.

Les sens, la conscience, la raison, le sens commun et le génie, ces quatre grandes espèces d'expériences composent une méthode expérimentale dont toutes les parties se soutiennent et s'éclairent l'une l'autre. Cette méthode est pour nous la vraie (1). »

Cette méthode, dirai-je à mon tour, est la vraie. Avec un objet essentiellement différent et des procédés nécessairement divers, la nature psychologique peut être observée, tout aussi bien que la nature physiologique ou physique. Mais, afin de la connaître, il faut l'observer effectivement. En tout sens, « *naturæ non imperatur, nisi parendo* (2). »

(1) M. Cousin, *De la Métaphysique d'Aristote*, 1838; in-8°, p. 85.
(2) Bacon.

CHAPITRE III

LES SOLUTIONS

Après avoir établi que la psychologie a un objet propre, lequel peut être connu, et qu'ainsi elle est vraiment une science ; après avoir montré que la psychologie a une méthode qui lui est particulière et déterminé cette méthode, il importe de mettre en lumière les résultats généraux de la psychologie.

Si l'on en croyait des esprits prévenus, ces résultats ne mériteraient guère de nous arrêter. Ne sont-ce pas, en effet, perpétuellement les mêmes problèmes qui reviennent à travers les siècles ? Ne sont ce pas les mêmes et insolubles difficultés qui

arrêtent les penseurs les plus réputés? N'est-ce pas toujours le même chaos d'opinions contradictoires, de systèmes qui s'excluent, de théories éphémères et quelquefois d'absurdités?

La psychologie a beau rappeler que le fait de l'existence de l'âme n'est pas moins évident que le fait de l'existence du corps, et qu'elle a pour objet la connaissance de l'âme; que cet objet n'est point inaccessible, et qu'elle possède les moyens de le connaître; on répudie les solutions qu'elle propose, parce qu'elles ne semblent jamais définitives; on décline les résultats qu'elle affirme, parce qu'ils paraissent être ou pouvoir être sans cesse contestés.

Ce n'est pas tout.

A cette incertitude prétendue de la psychologie, à la stérilité qu'on déclare en être la suite inguérissable, on oppose sur un ton vainqueur, en même temps que l'exactitude des mathématiques, les développements merveilleux des sciences physiques et naturelles.

En géométrie, il n'y a pas d'opinion pour les esprits bien faits; et, depuis Euclide, l'intelligence s'est avancée sûrement et sans relâche de démonstrations en démonstrations. En physique, qui pourrait nier les miracles accomplis? Ils éclatent de

toutes parts ; et là du moins l'homme rencontre dans un accroissement indéfini de son bien-être l'infaillible récompense de son activité.

C'est donc aux mathématiques qu'il faut s'attacher, lorsqu'on se pique de quelque rigueur ; c'est vers les sciences physiques et naturelles que doivent tourner leurs efforts ceux qui nourrissent la louable ambition d'être utiles à eux-mêmes et à leurs semblables. Qu'on laisse la psychologie aux purs méditatifs. Elle n'est, à tout prendre, qu'un brillant mais fragile amas de conceptions arbitraires. Si nous pouvons savoir quoi que ce soit de l'âme, ce sont les religions qui nous l'enseignent par leurs dogmes, ou le sens commun qui nous l'impose par la pratique.

Singulière condition, encore une fois, que celle de l'homme, qui serait capable de science sur tout le reste excepté sur lui-même !

Heureusement il n'en est pas ainsi, et la psychologie a beaucoup moins contre elle des raisons qui la condamnent, que des préjugés qui la nient.

Elle ne va pas contre les religions, mais elle les prépare ; et ce que les religions annoncent, dans une certaine mesure, elle l'explique.

Elle ne va pas contre le sens commun ; mais elle va plus loin que le sens commun. Son point de départ

est une connaissance obscure de l'âme ; son point d'arrivée une connaissance éclaircie.

Qu'on n'objecte pas que les problèmes qu'elle examine sont toujours les mêmes. La géométrie n'en revient-elle pas toujours aux mêmes théorèmes, et la physique aux mêmes observations? Comme la géométrie et la physique, la psychologie a d'ailleurs ses progrès.

Qu'on n'oppose point les bornes infranchissables devant lesquelles s'arrête toute psychologie. La géométrie n'a-t-elle pas les siennes? Et la physique elle-même échappe-t-elle à cette loi qui rend toute science humaine nécessairement limitée? Que la physiologie nous explique, si elle le peut, les mystères de l'assimilation et de la reproduction. Que la géométrie assigne enfin exactement les rapports de la diagonale et des côtés du carré, du périmètre du polygone inscrit et de la circonférence.

C'est précisément dans les questions de rapports, comme aussi d'origine et de fin, que la psychologie rencontre promptement des limites ; car de semblables questions ne sont point de son domaine : c'est au raisonnement à les résoudre avec la puissance qui lui appartient. L'objet unique de la psychologie est la connaissance de la nature de

l'âme, de l'âme telle qu'elle est. Or, cet objet, elle le possède avec une certitude irréfragable. Si les notions qu'elle en fournit ne sont pas adéquates comme celles de la géométrie, c'est qu'elles s'appliquent à une réalité vivante et non point à des abstractions. Parce qu'elles portent également sur le concret, les sciences physiques et naturelles ne présentent pas non plus des notions adéquates. Nous ne savons le tout de rien, et un grain de sable nous surpasse. Et cependant, qui oserait révoquer en doute les résultats de la physique?

Les résultats de la psychologie ne sont pas moins indubitables.

Vainement s'aviserait-on d'argumenter du conflit incessant et de la variation des doctrines. Cet argument suranné n'est qu'à l'usage des esprits superficiels, mal informés ou distraits. A interroger sincèrement l'histoire, on se convainc que toutes les grandes philosophies se ramènent, en définitive, au milieu de leurs contradictions, à une philosophie unique; que toutes elles s'accordent sur les points fondamentaux de la psychologie, et que les changements apparents qu'elles ont subis ont été, après tout, beaucoup moins des oppositions que des progrès. Oui, les philosophes sont parvenus à connaître l'âme; et cette connaissance

s'épurant, s'agrandissant chaque jour davantage, à mesure que les efforts s'accumulaient en se succédant, le respect et le soin de la dignité humaine se sont accrus, les institutions sociales améliorées, et la civilisation a de plus en plus, en tout sens, reculé les frontières de la barbarie.

S'ensuit-il, toutefois, que les progrès de la psychologie aient été aussi complets qu'ils auraient pu l'être? Méconnaître les causes qui les ont contrariés dans le passé, ce serait fermer volontairement les yeux sur les causes qui pourraient les retarder dans l'avenir. Ces causes, aussi bien, ont été cent fois signalées. Elles se ramènent toutes à autant d'erreurs dans la méthode.

Premièrement, la méthode suivie par l'antiquité dans l'étude de la nature a trop longtemps régné en philosophie. Au lieu de commencer par l'analyse des faits de conscience et de n'y avancer que lentement, les philosophes, impatients de résoudre les questions, se sont précipités aux hypothèses. Ils auraient dû faire des phénomènes de l'âme l'objet d'une science régulière, et ils ne les ont guère étudiés que pour y chercher des inspirations systématiques et la justification de leurs conceptions ventureuses.

En second lieu, ils n'ont pas reconnu les bornes

posées par la nature à l'intelligence humaine dans la science de l'esprit comme dans celle de la matière.

Troisièmement, ils sont tombés dans une confusion manifeste, en mettant en question et en considérant comme devant être établies par la voie du raisonnement les vérités premières que la philosophie présuppose, et sans lesquelles elle ne saurait faire un pas. Le jour où la philosophie, prenant son point de départ dans la réalité vivante et non pas dans l'abstraction, s'est occupée avant tout des problèmes dont une observation immédiate lui offrait les éléments de solution ; ce jour-là a été constituée la psychologie et se sont trouvés acquis des résultats incontestables.

Ce sont ces résultats de la science psychologique dont il s'agit maintenant de tracer le rapide mais fidèle tableau. Car c'est à leur importanee que devra se mesurer l'importance même du rôle de la psychologie en philosophie.

Quoi qu'on en ait dit, la psychologie n'affirme pas à l'avance ce qu'elle cherche, l'existence de l'âme. Cette existence est un fait qui nous est donné avant tout autre fait ; elle se montre et ne se démontre pas, et la première dictée de la conscience prononce que nous ne sommes pas tout corps.

« Je pense et je suis corps, voilà tout ce que je sais, » écrivait Voltaire.

Et ce brillant mais frivole génie ne craignait pas d'ajouter :

« L'homme, par sa raison non encore corrompue par la métaphysique, a-t-il pu jamais s'imaginer qu'il était double, qu'il était un composé de deux êtres, l'un visible, palpable et mortel ; l'autre invisible, impalpable et immortel ? Et n'a-t-il pas fallu des siècles de disputes pour venir enfin jusqu'à cet excès, de joindre ensemble deux substances si dissemblables, le tangible et l'intangible, le simple et le composé, l'invulnérable et la souffrante, l'éternelle et la passagère ?... Les hommes n'ont supposé une âme que par la même erreur qui leur fit supposer dans nous un être nommé Mémoire, lequel ils divisèrent ensuite... La vie, la végétation, le mouvement sont donnés à la matière. Dire que Dieu ne peut rendre la matière pensante, c'est dire la chose la plus insolemment absurde que jamais on ait osé proférer dans les écoles privilégiées de la démence (1). »

En faisant simplement appel à la conscience, Condorcet réfutait aisément cette diatribe passionnée :

(1) *De l'Ame*, par Soranus, etc.

« Puisque l'existence des corps, écrivait-il, n'est pour nous que la permanence des êtres, dont les propriétés répondent à un certain ordre de nos sensations, il en résulte qu'elle n'a rien de plus certain que celle des autres êtres qui se manifestent également par leurs effets sur nous. Et puisque nos observations sur nos propres facultés, confirmées par celles que nous faisons sur les êtres pensants qui animent aussi des corps, ne nous montrent aucune analogie entre l'être qui sent ou qui pense et l'être qui nous offre le phénomène de l'étendue ou de l'impénétrabilité, il n'y a aucune raison de croire ces êtres de même nature. Ainsi la spiritualité de l'âme n'est pas une opinion qui ait besoin de preuves, mais le résultat simple et naturel d'une analyse exacte de nos idées et de nos facultés (1). »

Effectivement, je ne puis pas m'affirmer, dire *je* ou *moi*, prendre conscience de *moi*, sans impliquer, d'une manière obscure peut-être, mais irrésistible, la distinction du *moi* et de mon corps, lequel est à moi, mais n'est pas moi. La conscience est à ce prix. Ou il faut la nier, ce qui est impos-

(1) *Vie de Voltaire*. Cf. Buffon, *Histoire de l'homme: de la Nature de l'homme*.

sible, ou il faut admettre qu'elle ne se rapporte pas au corps, ce qui serait absurde.

La conscience, qu'on peut définir la connaissance immédiate qu'a l'âme de ses sensations, de ses pensées et en général de tout ce qui se passe en elle (1), pose donc tout d'abord le moi.

Mais, remarquons-le, la conscience qui nous révèle le moi ne se confond pas avec le moi. Son témoignage même écarte cette confusion ; car la conscience nous apprend que le moi est la raison des phénomènes qu'il supporte, et non pas leur collection. Faire du moi une collection de sensations, une collection d'idées, c'est le détruire, en même temps qu'on tombe dans ces contradictions singulières d'imaginer une collection sans lien, une collection sans collecteur, enfin une collection de phénomènes sans cause (2).

C'est pourquoi la conscience, qui en nous rap-

(1) Cf. Dugald-Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, section première, première partie.

(2) « La conscience n'est pas une faculté qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre ; il n'y a pas une scène isolée où se passent les événements intellectuels, et, vis-à-vis, quelqu'un dans le parterre qui les contemple ; ici, pour ainsi dire, le parterre est sur la scène, car il n'y a vraiment de vie intellectuelle qu'autant qu'elle se manifeste et s'aperçoit. » M. Cousin, *Fragments ; du Fait de conscience.*

pelant à nous-mêmes pose immédiatement le moi, et en le posant le distingue du corps ; la consciene, du même coup, le pose avec les caractères qui lui sont propres, par où se détermine jusqu'à la dernière évidence cette distinction.

Ainsi quand je m'affirme, lorsque je dis *je* ou *moi*, je me reconnais rigoureusement un, indivisible, sans parties. Ce n'est point une unité de juxtaposition comme celle d'une lyre ; une unité factice comme celle d'un organisme de la nature ou de l'art : cette unité est simplicité. La conscience m'atteste qu'elle est absolue ; je pourrais être anéanti : je ne peux être divisé. Toutes les opérations qui s'accomplissent en moi protestent d'ailleurs contre ce partage. Quelque variées que soient mes sensations, c'est toujours moi qui les éprouve ; elles aboutissent à moi comme des rayons à leur centre. Quelque diverses que soient mes idées, c'est toujours moi qui les conçois ; et si j'arrive, en les comparant, à en tirer des idées nouvelles, c'est parce que je suis un. Éparpillé et dispersé dans le chaos des idées, j'y resterais abîmé en quelque sorte, si je n'avais dans mon unité la puissance de me recueillir. Cette unité, de même, me permet seule, en les rapprochant, de me prononcer par une affirmation définitive sur leurs différences et

sur leurs rapports. Admettez que le moi se partage entre les diverses sensations qui l'assiégent, entre les idées diverses qui le sollicitent : ne faudra-t-il point, sous peine de divaguer dans un phénoménisme inexplicable, au-dessus de tous ces moi fragmentaires admettre un moi supérieur qui, cette fois, soit un?

C'est là l'unité vivante que proclame la conscience.

Cette unité, de plus, est identité. Car, si elle persiste indivisible au milieu de la division des phénomènes, son indivisibilité n'est pas davantage atteinte par leur succession. Elle n'a rien de commun avec la multitude ; elle échappe à la durée. La conscience ne m'atteste pas seulement que je suis un, mais encore que je reste le même. Mes goûts s'oblitèrent ; mes pensées prennent un autre cours, mes sensations s'amortissent. Mais moi, je ne change pas ; il n'y a de changé que ce qui se passe en moi. Je ne change pas, et il est impossible que je change, puisque je suis un. En effet, tout changement est renouvellement ; tout renouvellement substitution de parties. Et peu importe que cette substitution soit lente ou rapide, incomplète, ou, à la longue, totale : il ne peut y avoir de changement que là où il y a un composé, des parties. On conçoit qu'un

être un soit remplacé par un autre être; on ne comprend pas qu'il soit changé. L'unité rigoureuse du moi implique son identité rigoureuse, et non pas cette identité mensongère qui n'est qu'un moindre changement. Nous disons à chaque instant d'un objet qu'il est le même, parce que nous y reconnaissons des formes générales que déjà nous y avions aperçues. Que ce langage est trompeur! Un grain de sable détaché d'une montagne y opère un changement, et dans une ville une seule pierre qu'on y aura déplacée. Telle n'est pas l'identité du moi; elle est absolue comme son unité, ou plutôt elle n'est que cette unité même, considérée dans le temps. Supposez que le moi ne soit pas identique, et que le moi d'il y a dix ans ne soit pas le moi d'aujourd'hui; le moi de demain ne sera pas non plus le moi d'aujourd'hui. Les successions de *moi* suivront la succession des minutes. Or que deviennent, pour ce moi changeant, fantastique, insaisissable, l'imputabilité et la responsabilité, les récompenses et les châtiments? Le moi que vous récompensez n'est plus le moi qui a bien agi, et le moi que vous punissez n'est plus le moi qui a été criminel. Les récompenses, par conséquent, sont des dons gratuits, les châtiments d'inutiles cruautés, l'imputabilité et la responsabilité des non-sens. Aussi est-ce

avec une autorité indéclinable que la conscience, aidée de la mémoire, nous convainc de l'identité du moi. Mais hâtons-nous d'ajouter que, si elle la déclare, elle ne la constitue pas. Placez l'identité du moi dans le témoignage de la mémoire et de la conscience, et vous confondez la chose signifiée avec le signe. Bien plus, vous abolissez sous le signe la chose signifiée ; car la mémoire a ses défaillances, la conscience elle-même ses évanouissements. Faudra-t-il donc accorder que l'identité défaille avec la mémoire, s'évanouit avec la conscience ? Défaillir, s'évanouir, ne fût-ce qu'un instant, pour l'identité, c'est la ruine. Il n'y a d'identité véritable qu'une identité permanente. Telle est l'identité du moi. A la suite d'une syncope plus ou moins prolongée ; après un sommeil tout pareil à un anéantissement passager, parce que le sommeil a été sans rêve et entier ; au sortir même de cet état extraordinaire de l'âme qui s'appelle la folie, le moi se reconnaît identique. Il s'est oublié, comme parfois il s'oublie momentanément dans l'ivresse ; mais il n'a pas cessé d'être, et cet être qui est un, pouvant être anéanti mais non pas changé, est resté le même, par cela seul qu'il n'a pas cessé d'être.

En attestant l'unité, l'identité du moi, la conscience, à parler rigoureusement, ne donnerait pas

le moi, si elle n'attestait en même temps son activité. Ce serait déjà un principe *sui generis* que cet être un et identique. Cependant sa détermination serait encore indétermination ; il ne serait pas une personne, il ne serait pas le moi, s'il ne se possédait lui-même, s'il n'affirmait sa causalité. Nous ne disons ce *moi*, « qui dit beaucoup (1), » qu'autant que nous reconnaissons nous appartenir, en vertu d'une énergie que nous exerçons à notre gré. Cette énergie indestructible, la conscience nous la découvre au plus intime de notre être. Entre l'acte voulu et l'acte accompli, et mieux encore, entre l'acte conçu et l'acte voulu, entre l'idée et la résolution, elle nous manifeste un rapport qui n'est pas purement accidentel comme serait un rapport de succession, mais logique, indissoluble, nécessaire, un rapport de causalité. C'est cette causalité, dont nous avons conscience quand elle s'exerce ; dont nous avons conscience quand elle est virtuelle, qui très-particulièrement détermine le moi.

(1) Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld*, etc.; edid. Gro efend. Hannover, 1846, in-8°, p. 189; *Discours de Métaphysique*. « L'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire CE MOY qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres; mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. »

Avec elle, le moi semble décroître ou grandir. Mais, de ce que la conscience nous atteste notre activité, elle ne la constitue pas, non plus qu'elle ne constitue notre unité ou notre identité. Révélée par la conscience, notre activité est indépendante de la conscience. Supposer que le moi en puisse être un instant destitué, c'est supposer le moi anéanti.

Voilà donc les premiers résultats généraux de l'observation psychologique, ou les premières données de la conscience.

L'existence de l'âme s'imposant d'abord à l'observateur comme un fait, et au même titre que l'existence du corps ; ultérieurement, l'étude de l'âme par elle-même nous apprend que le moi est un, qu'il est identique, qu'il est actif. Cette connaissance réfléchie du moi achève ce qu'une connaissance spontanée et primitive avait commencé : l'irréductible distinction de l'âme et du corps. Effectivement, tandis que le moi est un, le corps est étendu, c'est-à-dire composé, divisible ; tandis que le moi est identique, le corps n'est guère qu'un cadre, à travers lequel la matière continuellement s'écoule, πάντα ῥεῖ, comme disait Héraclite ; enfin, tandis que le moi est actif, le corps est inerte, incapable de se mettre en mouvement, ou d'arrêter le mouvement qui lui a été imprimé.

Que l'homme soit à lui-même « le plus prodigieux objet de la nature (1); » qu'il y ait une difficulté insurmontable à expliquer ce tout complexe, qui est âme et corps, il n'en reste pas moins qu'on ne saurait concevoir d'opposition plus tranchée que celle des caractères qui sont inhérents au corps et des caractères qui appartiennent à l'âme.

Mais, si la connaissance de l'âme par elle-même, ou la conscience, nous révèle, avant tout, un moi un, identique, actif, là ne se bornent pas ses informations.

Un moi un, identique, actif, n'est en quelque sorte qu'un moi potentiel. Pour que je dise *je* ou *moi*, il faut que je sois un, identique, actif. Mais cette affirmation de l'être que je suis ne va jamais sans quelque détermination de l'être. L'être pur est une abstraction, un raffinement déraisonnable, une chimère : à plus forte raison n'y a-t-il pas de moi pur. Ici, les termes mêmes impliquent; car le moi, c'est à tout le moins l'âme qui se connaît, et se connaître, c'est se déterminer. Or, la conscience, qui nous révèle les caractères essentiels du moi,

(1) Pascal. Voyez M. Lélut, *Physiologie de la Pensée*, t. Ier, p. 17; *De la Différence et de la Distinction des deux natures de l'homme*, etc.; et *ibid.*, t. II, p. 20, *Du Siége de l'âme suivant les anciens.*

nous informe aussi de tout ce qui se passe dans le moi.

Au premier regard, c'est le chaos. Mais bientôt une observation sévère démêle les phénomènes innombrables qui se produisent au sein du moi, et leur reconnaît des caractères propres. C'est ainsi que la conscience distingue des sensations et des sentiments, des conceptions, des volitions. Essayez d'étendre cette liste, et vous n'y parviendrez qu'en ajoutant à ce qui est : essayez de la réduire, et il vous faudra mutiler la réalité. Sentir n'est ni vouloir, ni penser, et penser n'est pas non plus vouloir. Avec le langage et le sens commun, la conscience ne permet pas que l'on confonde ces opérations. C'est ce qui apparaît encore davantage si, de ces phénomènes, on remonte aux causes de ces phénomènes. Et il n'en est point en psychologie comme en physique, où les causes ne s'obtiennent que par une induction bien conduite. La conscience en tout est intuitive. Elle n'induit donc pas les causes des phénomènes qu'elle nous atteste ; mais, sous ces phénomènes et en même temps que ces phénomènes, elle les saisit d'une vue immédiate. Au moment où j'ai conscience d'une sensation ou d'un sentiment, d'une idée, d'une volition, j'ai conscience d'avoir été capable d'éprouver ce sentiment ou cette sensation, de concevoir cette idée, de former

cette volition. Et ce sentiment ou cette sensation peut s'évanouir, cette idée m'échapper, cette résolution ne pas tenir; j'ai conscience que le pouvoir de sentir, de penser, de vouloir, dure en moi. A la conscience des phénomènes qui s'accomplissent en moi s'ajoute la conscience des causes qui produisent ces phénomènes. Je les appelle mes facultés, sensibilité, intelligence, volonté.

Certes, ces facultés ne sauraient être identifiées; car comment de la sensibilité toute relative faire sortir l'intelligence dans ce qu'elle a d'universel et d'absolu, ou de la passivité la volonté? D'un autre côté, comment de l'intelligence, source des idées qu'après tout nous subissons, dériver la volonté, dont nous ne rapportons les phénomènes qu'à nous-mêmes? Par leur nature, ces facultés sont irréductibles. La conscience nous enseigne, en outre, qu'elles sont irréductibles par leur opposition. N'y a-t-il pas lutte, en effet, entre ces facultés? Lorsqu'un homme est dominé par la colère, ne dit-on pas qu'il n'est plus maître de lui, qu'il ne se connaît plus? N'arrive-t-il pas trop souvent, d'autre part, qu'à l'intelligence s'oppose la volonté?

. . . . . *Video meliora proboque,*
Deteriora sequor. . . . . . .

Nul n'ignore ces douloureux conflits où, divisés dans notre être, la conscience nous rend témoins de nos propres déchirements. On veut et on ne veut pas ; la passion parle et la raison réclame ; le moi, bouleversé dans son fond, offre une parfaite image de la tempête.

Mais ce n'est point là l'état normal du moi. Laissées à elles-mêmes et à leur développement naturel, la conscience nous apprend, au contraire, que nos facultés, pour irréductibles qu'elles soient, s'accordent, s'entr'aident et concourent. Quelle merveilleuse harmonie entre nos sensations et nos sentiments, entre nos idées et nos volitions ! Que pouvons-nous vouloir, sinon ce que nous avons compris ou senti ? Que pouvons-nous comprendre, sinon cela surtout que nous avons senti d'abord et voulu comprendre ? Et n'est-ce pas grâce à l'intervention de l'intelligence et de la volonté, que nos sensations et nos sentiments se fixent et se déterminent ? Si de ces traits généraux, nous passions aux détails de l'analyse, nous verrions que le même accord préside aux développements de nos facultés et qu'elles tendent toutes vers un même but. Suivant mille circonstances, il est vrai, chacune de ces facultés prédomine à son tour. Mais, alors même que le moi semble être tout entier cette

faculté même qui le remplit momentanément de ses manifestations, la conscience nous assure que les autres facultés n'en subsistent pas moins.

Et, au vrai, que sont ces facultés autre chose que la même âme qui reçoit différents noms à cause de ses différentes opérations? « Quoique nous donnions à nos facultés des noms différents par rapport à leurs différentes opérations, écrit Bossuet, cela ne nous oblige pas de les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit; la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit (1). »

Ainsi, après nous avoir révélé les caractères essentiels du moi, son unité, son identité, son activité, la conscience nous déroule le drame complexe mais harmonieux de ses manifestations. Sous ces manifestations, immédiatement et non point par voie inductive, elle saisit les effectives causalités, distinctes mais inséparables, d'où proviennent ces manifestations. Enfin, et c'est l'information suprême de la conscience, par où s'achève la connaissance

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 88; *de la Connaissance de Dieu*, etc., chap. 1er, xx.

de l'âme; sous ces facultés mêmes, immédiatement aussi et non pas logiquement, elle atteint le moi substantiel et vivant.

Est-ce à dire que l'âme soit contenue tout entière dans ce qui tombe sous la conscience et dans le moi? Evidemment non. L'âme est plus que le moi. Car le moi n'est que l'âme parvenue à un certain degré d'expansion, laquelle peut être retardée ou suspendue, sans qu'il en résulte aucune interruption dans l'existence même de notre principe spirituel. Autrement, on demandera où était l'âme dans la première enfance; où est l'âme dans la léthargie, le sommeil sans rêves, l'idiotisme, la démence?

Mais si l'âme dépasse le moi, il ne s'ensuit pas que l'âme soit essentiellement distincte du moi. Au contraire, leur nature est la même; car le moi n'est que l'âme se connaissant elle-même. La conscience, qui nous révèle la nature du moi, nous révèle donc en même temps la nature de l'âme. Or qu'est-ce que le moi par essence? C'est un principe agissant et se connaissant dans son action. Effectivement, « le moi agit sans cesse tant qu'il est; nous agissons dans la sensation même : la sensation n'est pas un acte du moi, mais la sensation n'est sentie, n'est vraiment sensation, que parce

que le moi qui en prend connaissance est déjà constitué, et il ne l'est que par l'action et par la volition (1). »

Qu'est-ce que l'âme, conséquemment? « Le sentiment primitif du moi n'étant autre chose que celui d'une force libre, qui agit ou commence le mouvement par ses propres déterminations, notre âme est une force, une cause d'action ayant le sentiment d'elle-même en tant qu'elle agit, se connaissant ainsi elle-même par conscience d'une manière adéquate, ou sachant tout ce qu'elle est (2). » Substance sensible et intelligente, l'âme se connaît avant tout comme une libre causalité.

L'observation psychologique nous donne de la sorte tout ce que nous pouvions d'abord en attendre. Car la conscience, convenablement interrogée, nous manifeste les caractères essentiels du moi, les phénomènes du moi, les lois de ces phénomènes, les causalités de ces phénomènes ou facultés, et finalement la nature du moi, laquelle est la nature même de l'âme humaine. — Cependant ses informations vont plus loin encore.

Ceux-là, en effet, ont méconnu la portée de la

(1) M. Cousin, *Du Premier Fait de conscience.*

(2) M. de Biran, *OEuvres inédites*, t. Ier, p. 350 et suiv. *Fondements de la psychologie.*

conscience, qui n'ont pas vu que, si elle ne franchit point les limites du moi, contenue dans ces limites mêmes, elle nous manifeste, en les réfléchissant, le non-moi et les rapports du moi et du non-moi. Oui, la réalité tout entière apparaît dans le fait de conscience. Le moi isolé, le moi solitaire n'est qu'une abstraction violente de l'esprit. Le moi ne se pose que par son opposition au non-moi, et nul ne peut s'affirmer qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui. Le moi implique donc la simultanéité, la coexistence du non-moi, par conséquent les rapports du moi et du non-moi. Qu'on y songe! Qu'est-ce que le moi? Une causalité qui se connaît agissante, qui a conscience de son action. Or, tout ce qui se produit en moi vient-il de moi et procède-t-il de mon énergie propre, de mes virtualités, lesquelles passent de la puissance à l'acte? En aucune façon. Et la conscience m'apprend que mon action est souvent réaction. Il y a plus : mon action commence même par être réaction; l'âme ne s'éveille, elle ne se possède qu'excitée par un stimulus étranger. Une fois en possession d'elle-même, elle agira spontanément, et son action pourra se concevoir comme simple ; au début il y a dualité. Cette dualité d'ailleurs est inhérente à la sensation et à l'idée. Que j'éprouve une sensa-

tion, la conscience m'atteste que moi j'éprouve cette modification, et que je l'éprouve parce que j'ai la faculté de l'éprouver. Mais ne m'atteste-t-elle pas clairement aussi que moi je ne suis pas la cause de cette sensation? Or, qu'est-ce que cela, sinon une position du non-moi par la position du moi lui-même? De même, que je conçoive une idée : la conscience m'atteste que moi je conçois cette idée, et que je la conçois parce que j'ai la faculté de la concevoir. Mais cette idée, la tiré-je toujours et en tout cas de mon propre fond, et n'est-elle jamais que la réflexion du moi seul dans le moi? Evidemment non. La conscience me découvre en moi des idées qui ne sont pas moi; car elle m'apprend que je suis fini, et moi qui suis fini, je conçois pourtant l'infini; elle m'enseigne que je suis imparfait, et moi qui suis imparfait, je conçois pourtant le parfait. Ici encore la dualité n'est-elle pas flagrante? Ici encore la position d'un non-moi ne résulte-t-elle pas de la position même du moi? Et si tout à l'heure c'était un non-moi fini qui se posait avec le moi lui-même, maintenant n'est-ce pas un non-moi infini qui se pose avec le moi fini?

Qu'est-ce que ce non-moi fini? La conscience ne m'en dit rien. Je franchirai donc le cercle étroit où elle me détient, et par les prises des sens j'at-

teindrai la nature. — Qu'est-ce que le non-moi infini? A cette question la conscience n'a pas de réponse. J'irai donc au delà, et par la raison je m'élèverai jusqu'à l'absolu. — Enfin, quels sont les rapports du non-moi fini et du moi, du moi et du non-moi infini? La conscience est impuissante à les déterminer. Je passerai donc plus outre, et par le raisonnement j'arriverai à les concevoir. Mais, en prenant conscience du moi, du même coup je connais qu'il y a un non-moi fini et un non-moi infini. Le moi vivant est vraiment monade « *speculi instar*, » mais il est une monade qui pénètre en même temps qu'elle est pénétrée. Le moi réfléchit dans sa vie la vie universelle, parce qu'à la vie universelle sa propre vie est nécessairement mêlée. Et cela même il le sait à chaque instant de son existence, confusément peut-être ; mais enfin il le sait. Il en résulte que, la raison constituant le savoir en soi, « comme il y a du savoir dans tout acte de conscience, au fond c'est la raison qui constitue la conscience elle-même, et c'est à elle que la conscience emprunte toute lumière. De plus, la raison apporte à la conscience, outre la possibilité de toute connaissance, et en particulier de la connaissance du moi, du non-moi et de leur rapport; elle lui apporte en même temps une

connaissance nouvelle, *sui generis*, la connaissance ou la conception de l'infini, de l'être absolu, source et principe de toute existence. Or, ces trois éléments de la pensée réunis composent la philosophie entière, qui ne peut se passer d'aucun d'eux. D'où il suit que toutes les notions sur lesquelles roule la philosophie, ainsi que toutes les pensées essentielles de l'homme, sont déjà dans tout fait de conscience, dans le premier comme dans le dernier (1). »

Ainsi on n'entre réellement dans la conscience que pour en sortir, et toute la philosophie s'y trouve enveloppée comme en un germe. La psychologie n'est que l'analyse de cette synthèse primitive, et toutes les autres parties de la philosophie ne sont que les applications des données fournies par cette analyse. En un mot, c'est uniquement par « un retour plus ou moins complet sur ses propres actes ou procédés (2) » que l'esprit humain peut résoudre les problèmes qui, se rapportant à la nature humaine, intéressent l'humanité.

(1) M. Cousin, *Du Premier Fait de conscience.*

(2) M. de Biran, *OEuvres philosophiques*, t. II, p. 9; *De la Décomposition de la Pensée.*

LIVRE II

CHAPITRE I

DU VRAI

« Où trouvera-t-on, écrit Leibniz, des tablettes qui ne soient quelque chose de varié par elles-mêmes ? Verra-t-on jamais un plan parfaitement uni et uniforme ? Pourquoi donc ne pourrions-nous pas fournir aussi à nous-mêmes quelque objet de pensée de notre propre fond, lorsque nous y voudrons creuser (1) ? »

Ces paroles me semblent aussi ingénieuses que profondes. Elles sont, à elles seules, une condamnation décisive de tous les systèmes qui, sous pré-

(1) *Nouveaux Essais*, Avant-propos.

texte d'expliquer l'homme, l'imaginent, et construisent la réalité, au lieu de l'observer. Effectivement, à le bien prendre, tout est être monade, parce que tout être porte en soi les lois de son être. La capacité pure, ou simple réceptivité, n'est qu'une dangereuse abstraction. Il n'y a pas d'être nu ; tout être est doué de certaines puissances, tantôt en acte et tantôt latentes, mais qui n'en sont pas moins inséparables de l'être et comme ses conditions. Loin que l'indétermination marque l'excellence d'un être, elle est un signe notable d'infériorité ; et un être, si l'on peut s'exprimer ainsi, est d'autant plus être qu'il est plus déterminé. Qu'est-ce en effet que cette détermination, sinon l'expression de sa nature, riche ou pauvre, infime ou élevée?

Par conséquent, c'est une absurdité de comparer l'âme de l'homme, avant qu'elle entre en contact avec l'expérience, à des tablettes parfaitement vides, à une table rase, à l'album du préteur, où se pourront écrire tous les caractères que l'on voudra. Si le plus vil objet a sa nature, comment l'âme n'aurait-elle pas aussi sa nature? Or sa nature est-elle autre chose que l'ensemble de ses dispositions, de ses virtualités, de ses aptitudes? Pour quiconque sait lire, c'est-à-dire observer attentivement les êtres, n'est-il donc pas très-facile de dé-

mêler, avec l'origine de l'âme, la fin pour laquelle elle est faite et les moyens qui l'y doivent conduire, ou l'ensemble de ses lois? Il y a là un tout indissoluble, une indivisible unité. La conclusion d'un syllogisme légitime n'est pas plus sûrement contenue dans ses prémisses, ou mieux encore, une plante dans son germe, que les développements de la science humaine dans la notion même que l'on s'est faite de l'homme. Si cette notion est fausse ou si elle est étroite, la science humaine se tourne en roman ou reste tronquée. Vainement cherchera-t-on, par d'honorables inconséquences, à rattraper ce qu'on aura perdu : on se sera soi-même enfermé dans un cercle infranchissable. Comment, si l'homme n'est rien qu'une masse organisée, lui attribuer une origine, une fin, des lois différentes de l'origine, de la fin, des lois de la plante ou de l'animal? Comment, si tout en lui se réduit à la sensation, découvrir en lui ces premiers principes qui lui commandent parce qu'ils sont absolus, et que, manifestés en lui, ils ont au-dessus de lui leur raison d'être?

Ainsi, c'est à la psychologie qu'il en faut toujours revenir, lorsqu'il s'agit de la science de l'homme; c'est par la psychologie, quelle que soit la question philosophique que l'on traite, qu'il

convient toujours de commencer. La connaissance de l'âme en soi est la condition de la connaissance de l'âme en acte, ou plutôt celle-ci n'est que le déploiement de celle-là. De là l'erreur radicale de ceux qui ont considéré le problème logique comme le premier problème en philosophie.

« C'est une méprise en philosophie, disait très-bien M. Jouffroy, de subordonner tous les autres problèmes, et même le problème psychologique, au problème logique, de considérer celui-ci comme le problème fondamental de la philosophie, et de faire dépendre de la solution de ce problème toutes les recherches de la science. — Le problème logique est bien un problème philosophique par soi-même ; mais il n'est pas plus le premier problème philosophique que le problème moral, le problème esthétique, ou l'une quelconque des questions qui viennent se résoudre dans la connaissance des lois de la nature humaine ; car, comme tous ces problèmes, il ne s'élève qu'à propos des phénomènes de la nature humaine, et il ne peut se résoudre qu'avec la connaissance préalable de ces phénomènes. Le premier problème de la philosophie, c'est donc le problème psychologique, parce que sa solution ne présuppose celle d'aucun autre, et qu'elle est présupposée par celle de tous les autres... C'est à un

titre étranger à la philosophie, qu'on a fait du problème logique le premier problème de la philosophie. On a vu que la certitude de toute science présupposait la solution du problème logique, parce que la logique discute l'autorité des données dont toutes partent et sur lesquelles toutes reposent ; et on en a conclu qu'avant tout il importait de résoudre ce problème, puisque tant qu'il n'était pas résolu, la valeur de toute science demeurait incertaine. Mais, si quelque chose suivait de là, c'est que le problème philosophique était le premier de toutes les sciences, et non pas seulement de la philosophie, car la certitude des sciences philosophiques n'est pas plus intéressée à la solution du problème logique que celle des sciences physiques ; et, à ce compte, ce n'étaient pas les recherches des sciences philosophiques seulement, mais celles de toutes les sciences qu'il aurait fallu suspendre en attendant qu'il fût résolu. Mais cette conclusion, pour être plus conséquente, n'en eût pas été moins fausse ; car, si la solution de ce problème peut nous apprendre quelle est la valeur de la science humaine, elle ne peut nous donner aucun moyen d'en changer la nature, qui est immuablement fixée, ni aucune raison de renoncer à l'acquérir, puisqu'en supposant même qu'elle fût une illusion, il est

démontré par les faits que cette illusion est le principe de la grandeur, de la puissance et du perfectionnement de l'humanité. Quand le problème logique a obtenu le premier rang, qu'en est-il résulté? Deux choses : d'une part, qu'on n'a pas résolu définitivement ce problème, parce qu'une telle solution ne peut résulter que de la subordination raisonnée de la logique à la psychologie ; et de l'autre que, pendant qu'on s'épuisait à cette tâche impossible, on a, sinon complétement ajourné, du moins considérablement négligé les autres sciences philosophiques, et particulièrement la science fondamentale, la psychologie ; sans compter que l'impuissance où l'on s'est trouvé de résoudre ce problème a engendré le scepticisme, et le scepticisme le mépris et le dégoût de la philosophie tout entière (1). »

On ne pouvait parler un plus judicieux langage. Comme l'esthétique, ou science du beau, comme la morale, ou science du bien, comme la théodicée, ou science de Dieu, comme toutes les parties de la philosophie, en un mot, la logique, ou science du vrai, est une dépendance de la psychologie. Ni les formes que revêt la vérité, ni la matière qui remplit

(1) *OEuvres de Reid*, préface.

ces formes, à savoir la vérité même, ne se conçoivent, si, pour devenir ensuite des objets d'analyse, elles ne sont saisies tout d'abord au sein de la réalité vivante, qui est l'âme humaine. Ramener la philosophie à la logique, c'est réduire la logique elle-même à l'impuissance. Syllogistique raffinée, ou dialectique audacieuse, elle devient alors un jeu stérile de l'École. Elle ne saurait, comme s'exprime Ramus, « se produire à la poussière, au grand soleil de l'usage de chaque jour, être appelée à la bataille des exemples humains. » Bientôt même elle n'offre plus les faibles avantages d'un exercice ou d'un passe-temps, et, dégénérant en sophistique, elle fomente la corruption ou l'entretient. Tant il est vrai que l'âme humaine, quelles que soient celles de ses opérations que l'on considère, ne peut sans grand dommage s'ignorer elle-même !

Que la logique relève de la psychologie, c'est ce qu'il est d'ailleurs nécessaire d'établir en descendant dans le détail. Par là seulement se pourra déterminer, avec la légitimité de la logique, sa portée ; avec son passé, son avenir.

Bossuet, traitant de la logique, la définit « cette science pratique qui nous apprend ce qu'il faut savoir pour être capables d'entendre la vérité ; » j'ajouterai, ou de la communiquer aux autres.

Cette définition est excellente.

En effet, la logique prise dans son sens le plus large est bien l'ensemble des moyens propres à conduire nos facultés intellectuelles dans la connaissance de ce qui est, tant pour nous instruire nous-mêmes que pour instruire les autres. Elle est la discipline, la règle, le guide de nos facultés intellectuelles. Discipliné, réglé, guidé par elle, le νοῦς, c'est-à-dire l'ensemble de nos facultés intellectuelles devient le λόγος, c'est-à-dire la raison. Le λόγος, c'est le νοῦς, agissant suivant des principes invariables; la raison, c'est l'esprit, l'ensemble de nos facultés intellectuelles dans leur développement légitime et leur féconde activité.

Ces simples énonciations suffisent pour démontrer d'une manière évidente, non-seulement qu'un lien intime unit la logique à la psychologie, mais encore que la psychologie est présupposée par la logique. Car la logique, comme son nom l'indique, n'est autre chose que la raison s'appliquant, se produisant au dehors d'après des modes déterminés. Elle est, suivant le sens complexe de ce mot, la science pratique de la raison, du raisonnement, du discours; des idées, des lois des idées, des expressions des idées. Encore un coup, elle est l'ensemble des moyens propres à diriger nos fa-

cultés intellectuelles dans l'acquisition de la vérité. Or, comment diriger ces facultés sans les connaître? Et comment la logique guidera-t-elle l'intelligence, si elle ne l'a préalablement étudiée? Incontestablement, avant de formuler les lois dont l'ensemble constitue la logique, il a été nécessaire de les observer telles qu'elles se produisent spontanément.

Il ne peut donc pas y avoir de logique sans psychologie, non plus que de poétique sans poésie, ni de rhétorique sans éloquence.

Il y a plus. Cette observation psychologique, condition indispensable de toute logique, est, nous l'avons vu (1), certaine au même titre que l'observation sensible, et beaucoup plus que l'observation sensible, pénètre profondément son objet. Ce qui fait, par exemple, et fera toujours la faiblesse de l'art médical, c'est qu'il ne peut que très-rarement observer dans leur déploiement mystérieux les phénomènes de la vie, et qu'il ne s'exerce d'ordinaire que sur des cadavres. Ce qui fait, au contraire, la force de la logique, c'est que le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, le sujet qui assigne des règles et celui qui les reçoit,

(1) Voyez ci-dessus livre I, chap. II, *la Méthode*.

sont un seul et même sujet. L'esprit se donnant à lui-même des règles, parce qu'il se connaît; ou plutôt, se mettant à constater les règles qu'il a commencé par suivre sans le savoir, l'esprit crée la logique.

Par conséquent il est manifeste, de prime abord, que la logique présuppose la psychologie. Mais, après cette ouverture, allons plus avant, et montrons en quoi la logique présuppose la psychologie.

On peut distinguer dans la logique des questions de principes, par où la logique est une science, et des questions pratiques par où la logique est un art.

« La science, écrit Bossuet dans sa *Logique*, est la connaissance certaine des conclusions par l'application des principes. L'art est la connaissance qui fait faire comme il faut quelque ouvrage extérieur. »

« Le mot art, dit la *Logique* de Port-Royal, signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose. »

L'art n'est donc que la science appliquée.

La science exprime, discute, autorise les principes que l'art produit et applique. A la rigueur, on concevrait une science sans art, mais on ne

conçoit pas d'art sans science. L'esprit humain, jusque dans ses opérations en apparence les plus insignifiantes, obéit à des lois; et c'est une chose digne de remarque que plus il s'assujettit à la loi et plus aussi l'œuvre qu'il se propose est achevée.

La logique rentre dans ces conditions communes, auxquelles rien n'échappe. Elle est à la fois une science et un art; et si quelques logiciens n'ont voulu voir dans la logique qu'un art, c'est qu'ils se sont moins préoccupés des principes sur lesquels elle repose que des applications de ces principes. Pour être complet, on doit considérer la logique comme une science tout ensemble et comme un art. Essayons de montrer en quoi, sous ce double point de vue, elle se fonde sur la psychologie.

Et d'abord, la science de la logique, ou si l'on veut la logique générale, se ramène tout entière à une seule question, de la solution de laquelle dépend son existence même : la question de la certitude. Cette question d'ailleurs est tripartite, et ce problème unique, envisagé comme il convient, se subdivise en trois problèmes distincts. Car discuter la théorie de la certitude, c'est se demander : 1° si l'homme peut arriver à la vérité ; 2° pourquoi, s'il peut y arriver, il n'y arrive pas toujours;

3° quels sont les moyens de distinguer la vérité de l'erreur.

Reprenons, afin de les mieux entendre, chacun de ces trois problèmes.

En premier lieu, on ne saurait trop admirer en combien de manières s'est ingénié l'esprit humain pour se démontrer à soi-même qu'il ignorait qu'il y eût une vérité ; ou du moins, en admettant qu'il y eût une vérité, qu'il était incapable d'y parvenir. Le tableau de nos opinions, si mobiles et parfois si contraires, a été comme la préface de cette argumentation toujours renouvelée. Comment, en effet, au milieu de ce tumulte des sentiments humains, rencontrer quoi que ce soit qui ne change pas ? L'absolu est une chimère ; il n'y a rien que de relatif. « Vérité en deçà des Pyrénées; erreur au delà (1). » Les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, des pays, ont sur nos idées une puissance indéclinable. Aussi bien, images, sensations, phénomènes, n'est-ce pas toujours une scène changeante, fugitive, qui, en nous ou hors de nous, se déroule à nos regards ? Nous n'atteignons ni les causes, ni les substances ; nous ne faisons que nous repaître de nos propres con-

(1) Pascal, *Pensées*.

ceptions. Or ces conceptions ne sont-elles pas illusoires? Qui nous assure qu'elles soient conformes à la réalité que nous affirmons? Et qu'on ne réponde pas que cette affirmation est une espèce de nécessité : elle n'est qu'accoutumance, le résultat non d'une loi, mais de l'irréflexion. Qui nous garantit que la veille diffère essentiellement du sommeil et n'est pas elle-même une sorte de rêve, comme on rêve parfois qu'on rêve, entassant ainsi chimère sur chimère et mensonge sur mensonge (1)? Êtres finis, ne se pourrait-il pas encore que nous fussions le jouet d'un être supérieur, qui emploierait son industrie et trouverait un malin plaisir à nous tromper sans cesse? Ou bien, sans nous arrêter à ces hypothèses désolantes et excessives, n'est-ce pas être sage que de ne point conclure de ce qui nous paraît à ce qui est? Et il ne s'agit plus d'invoquer contre la certitude un phénoménisme tout expérimental. Omettons les faits, pour nous attacher aux principes constitutifs de l'entendement. Ces principes mêmes, que sont-ils autre chose que des formes, d'après lesquelles l'esprit perçoit ce qu'il appelle la vérité? Ces formes qui sont en nous, quelle objectivité

(1) Pascal, *Pensées*.

ont-elles hors de nous? Et si ces principes étaient autres, ne doit-on pas reconnaître que nos perceptions elles-mêmes seraient autres? Pourquoi, l'esprit humain venant à être changé, ces principes mêmes ne pourraient-ils pas être changés? Enfin, voyez l'homme! « Il désire ardemment la vérité, il la cherche ; et cependant, quand il tâche de la saisir, il s'éblouit et se confond de telle sorte qu'il donne sujet de lui en disputer la possession (1). » C'est pourquoi, que peut-il mieux faire que « d'abandonner la raison pour guide et de captiver son entendement à l'obéissance de la foi (2)? » Voilà le langage des Pyrrhoniens de toutes les nuances, superficiels ou profonds, calculateurs ou désintéressés, sophistes ou philosophes.

En second lieu, si l'esprit de l'homme est fait pour la vérité, on se demande pourquoi il n'y arrive pas toujours. L'erreur est un mal flagrant, qu'il importe de prévenir ou de guérir. Or, pour en assigner les remèdes, il est indispensable d'en rechercher l'origine. De là des doctrines diverses touchant les sources de l'erreur. Les uns l'attri-

(1) Pascal, *Pensées*.
(2) Bayle.

buent à la volonté, qui, suivant eux, s'étend par sa nature au delà de l'intelligence. Les autres la rapportent à la précipitation du jugement. Ceux-ci la dérivent des imperfections du langage ; ceux-là des défaillances de la mémoire. Tous se flattent d'avoir découvert la cause principale, sinon unique, d'un mal partout répandu.

Troisièmement, puisque la vérité et l'erreur se disputent en quelque façon l'intelligence humaine, à quel signe distinguera-t-on de l'erreur la vérité ? Quel sera le gage de la certitude ? Où en placer le caractère irréfragable ? Quel criterium déterminer ? Professera-t-on qu'il ne faut rien admettre pour vrai que ce que l'on aura reconnu évidemment être tel ? Mais n'y a-t-il pas des évidences trompeuses ? Surtout n'y a-t-il pas quelque difficulté à bien remarquer quelles sont les choses que nous concevons distinctement (1) ? En conséquence, des logiciens ont déclaré urgent de modifier ce criterium de l'évidence, ou même en ont contesté la valeur d'une manière absolue. Et ici encore, dominés par des préoccupations exclusives, les uns ont invoqué comme criterium suprême de certitude l'impersonnalité de la raison, les autres le principe de con-

(1) *Discours de la Méthode*, quatrième partie.

tradiction, d'autres enfin le consentement universel et l'autorité.

De quelle manière la logique résoudra-t-elle ces trois problèmes, entre lesquels se partage le problème unique de la certitude (1)? De quelle manière parviendra-t-elle à débrouiller la confusion des théories? La psychologie seule peut porter la lumière dans cette obscurité, résoudre les questions préliminaires, auxquelles toutes les autres questions restent suspendues, asseoir ainsi les fondements sur lesquels la logique repose. Oter à la logique sa base psychologique, ce serait vouloir bâtir sur le sable.

Effectivement, qu'est-ce que la certitude? Un état de l'âme. Qu'est-ce que l'erreur? Un autre état de l'âme. Qu'est-ce que le criterium de la certitude? La détermination d'un état de l'âme. Qui ne comprend, dès lors, que ces essentielles questions auxquelles se ramène la logique générale sont avant tout des questions de fait, dont on chercherait vainement, ailleurs que dans l'observation psychologique, la solution?

C'est pourquoi, les Pyrrhoniens ont beau décla-

(1) Voyez M. Franck, *De la Certitude*, et M. Javary, *sur le même sujet*. Paris, 1847, in-8°.

mer et m'étaler la liste enflée de leurs hypotyposes. Sous la négation alambiquée de leurs formules, j'aperçois toujours une affirmation, et dans leurs actes la contradiction de leurs théories ; d'où il suit que Pascal pouvait à bon droit remarquer qu'il n'y eut jamais de Pyrrhonien effectif et parfait ; car « la nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point (1). » Mais je laisse là toute polémique, et, rentrant en moi-même, je me consulte. Je me demande si je me suis trouvé jamais dans cet état de calme, de pleine et ferme adhésion au témoignage de mes facultés, qui s'appelle la certitude, ou si cet état est purement imaginaire ; si je m'affirme à moi-même quelque vérité, ou si je suis perpétuellement en proie à cette agitation qui s'appelle le doute, et qui ne se doit nullement confondre avec le doute méthodique, lequel est examen, *pensar*, *dudar?* A cette interrogation, la réponse est immédiate, lumineuse, irrésistible. Car d'où saurais-je que je doute, si je ne savais aussi ce que c'est que ne pas douter ? Douté-je, par exemple, de mon existence personnelle ? N'en suis-je pas certain ? Et si je viens à imaginer qu'un génie mauvais et rusé emploie toute son industrie

(1) Pascal, *Pensées*.

à me tromper sans cesse, que vaut cette hyperbolique hypothèse contre la certitude que j'ai de mon existence personnelle? Pour être trompé, à tout le moins ne faut-il pas que je sois? Cette dictée de l'observation psychologique est incontestable. Elle est spontanée, directe ; le raisonnement s'y ajoute, mais ne la crée pas. Il y a un tel état de l'âme que la certitude.

Cependant, qu'on y prenne garde. « On ne divise pas l'homme, disait M. Royer-Collard ; on ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier (1). » Je retournerai contre le scepticisme ces fortes paroles, et je dirai qu'on ne fait pas davantage au dogmatisme sa part, et que dès qu'on l'a une fois admis dans l'entendement, il faut l'y admettre tout entier. Oui, le scepticisme expire devant une simple expérience ; car le scepticisme consiste à nier que nous soyons jamais certains, et cette négation tombe devant la certitude de notre existence personnelle. Mais si je suis certain de mon existence personnelle, est-ce là le seul cas où je m'affirme certain? Non. Je m'affirme également certain de l'existence des corps, par exemple, ou des vérités de la géo-

(1) A la suite des *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 451.

métrie. Or, si la certitude est admise dans un cas, pourquoi pas dans tous les cas? « Pourquoi admettre l'indépendance de la raison dans un cas et ne pas l'admettre dans un autre? La raison est une à tous ses degrés. On n'a pas le droit de resserrer ou d'étendre arbitrairement son autorité, et de lui dire à son gré : « Tu iras jusqu'ici, tu n'iras pas jusque-là (1). » En somme, il faut me contester le droit d'affirmer mon existence personnelle, ce qui est absurde; ou m'accorder le droit de poser toute autre affirmation. D'ailleurs, qu'affirmé-je en énonçant que je suis certain de mon existence personnelle? Est-ce une existence nue, l'être indépendamment des manières d'être, la substance sans ses puissances, l'âme sans ses facultés? La pure existence est une abstraction; il n'y a, dans la réalité, que des êtres. Affirmer que je suis certain de mon existence personnelle, c'est comprendre, par conséquent, dans cette affirmation qui est certitude, tout ce que comprend mon existence même. Et en effet, non-seulement au-dessus de l'expérience des sens se place l'expérience de la conscience, sans laquelle l'expérience sensible serait impossible; mais au-dessus de l'une et de l'autre expérience, et

(1) M. Cousin.

comme leur nécessaire condition, apparaît l'expérience supérieure de la raison. Le premier fait de certitude implique tout cela. Il l'implique d'une manière obscure, je le veux; mais enfin il l'implique. Distrait des phénomènes auxquels il se rattache, tout phénomène reste inexplicable; et sans les phénomènes qui les expriment, les principes demeurent stériles et inaperçus.

Ainsi, la certitude est un état de l'âme constant. Car l'âme, à tout le moins, est certaine de son existence personnelle; et cette certitude primitive emporte avec soi toute certitude ultérieure.

Il ne sert de rien d'invoquer contre la certitude établie de la sorte les analogies des songes avec la veille. Quelque déréglés que soient les songes, loin d'abolir la certitude de l'existence personnelle, ils la supposent. Or, encore un coup, maintenez cette certitude, et toute certitude est maintenue. Médiate ou immédiate, physique, métaphysique ou morale; diverse dans les manières dont elle se produit et diverse dans ses applications, la certitude est une dans son fond. Elle est indivisible. Elle se distingue essentiellement de la probabilité, qui laisse toujours place à quelque hésitation dans l'âme; qui varie, a ses degrés; qui cesse là où commence la certitude, et ne se produit que là où la cer-

titude a cessé ou n'est pas encore ; qu'on ne saurait, à ce compte, confondre avec la certitude, sous peine d'abolir toute certitude, et, en même temps que la certitude, toute science comme toute moralité. Avant d'être un procédé de corruption, le probabilisme est une erreur de logique, parce qu'il est une erreur de psychologie. Certaine, l'âme affirme; réduite à la probabilité, elle doute. Comment ne pas distinguer profondément ces deux états, cet état d'imperturbable adhésion et cet état instable de conjecture?

Que la certitude soit une, indivisible, c'est ce que n'ont pas compris ceux qui, distinguant en nous une raison spéculative et une raison pratique, n'ont pas cru pouvoir reconnaître à celle-là la même certitude qu'ils accordaient à celle-ci. La raison humaine serait-elle donc bipartite? Et n'est-ce pas une inconséquence singulière que d'attribuer aux conceptions qui dirigent nos actes une portée qu'on refuse aux conceptions de l'entendement pur? Comme s'il y avait des conceptions pures qui ne fussent pas engagées plus ou moins dans la pratique, ou comme s'il y avait des conceptions pratiques que l'on ne dût point rapporter à quelque principe de l'entendement pur !

L'observation psychologique dément cette dis-

tinction qui est abstracion. Faudra-t-il donc suspecter la raison humaine, sous prétexte qu'elle ne peut se légitimer à elle-même ses propres idées?

Je m'étonne que des esprits de quelque vigueur aient jamais pu s'enfermer dans un semblable cercle vicieux. D'un côté, c'est au nom de la raison que la raison doute de la raison ; d'autre part, c'est au nom de la raison que la raison justifie la raison. J'avoue ne rien comprendre à cette savante logomachie. M. Jouffroy l'a écrit avec justesse :

« L'objection de Kant est-elle sérieuse? Notre esprit atteint le monde visible par un certain acte qu'on appelle observation ; il atteint le monde invisible par un autre acte qu'on appelle conception ; l'un de ces actes n'est pas l'autre, cela est vrai, ils sont distincts ; mais l'un et l'autre sont également des actes de l'esprit, ou, si l'on veut, d'une faculté de l'esprit ; et, à ce titre, l'un et l'autre dépendent également de la constitution de notre esprit. Dire que, si la constitution de notre esprit était autre, il se pourrait que ce que nous apprend du monde invisible le premier de ces deux actes fût modifié, c'est dire une chose qui s'applique également et avec la même force à ce que nous apprend du monde visible le second ; car qui peut dire si les choses que nous observons nous paraîtraient les

mêmes, si nous étions autrement faits? L'objection s'étend donc à toutes nos facultés sans exception; elle ne porte donc pas plus sur la raison que sur toute autre; et si cela est, ce que nous apprend la raison n'est ni plus ni moins certain que ce que nous apprend toute autre faculté, que ce que nous apprend le raisonnement ou l'observation. Que signifie donc l'objection de Kant? Rien contre la science ontologique en particulier, et ceci seulement contre toute science : que toute science humaine est humaine. Mais il n'en peut être autrement, et il faut s'y résigner. L'idée de légitimer fondamentalement la science humaine est absurde; une légitimation est impossible, la logique ne peut y atteindre. La mission de la logique n'est nullement d'aller jusque-là; autrement, c'est elle qui serait impossible : sa mission est uniquement de constater à quoi l'intelligence humaine croit, et de prendre pour certain d'une certitude humaine tout ce à quoi elle croit. Or elle croit aux données de la raison *à priori*, comme elle croit à celles de l'observation, ni plus ni moins; les unes sont donc certaines de la même certitude que les autres. La science qui recueille les unes est donc science au même titre et tout aussi légitime que celle qui recueille les autres; et, en dernière analyse, l'objection de Kant ne prouve pas

plus contre la science ontologique que contre celle des empiriques (1). »

Bien longtemps avant que le scepticisme eût reçu du Kantisme ces formules savantes et qui surprennent, Bossuet, avec son infaillible bon sens, le réfutait dans sa plus subtile expression. « Ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, remarquait-il magistralement, elles le supposent (2). »

En deux mots et d'une manière péremptoire, Fénelon, à son tour, s'écriait : « Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison ; et si elle nous trompe, qui nous détrompera (3)? »

De la sorte encore, et Bossuet et Fénelon condamnent les faux docteurs qui, pour soumettre l'homme, s'efforçant de le désespérer, ne remarquent pas qu'ils connivent avec les sceptiques. Car, sur les ruines de la raison quelle religion établir, sinon une religion sans raison, une religion déraisonnable?

Aussi bien, ce doute d'elle-même où se laisse aller la raison, est-il le résultat et comme un raffinement de la réflexion? Tout d'abord, l'observa-

(1) *OEuvres de Reid*. Préface.

(2) *OEuvres complètes*, t. XXII, p. 195; *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, V.

(3) *Traité de l'Existence de Dieu*, deuxième partie.

tion psychologique nous atteste que la raison croit en elle-même, puisque la raison est l'âme, et que l'âme s'affirme. L'âme désire naturellement la vérité, elle la cherche ; et c'est dans son propre être que la vérité, qui est l'être, commence à se montrer à elle comme dans un premier échantillon.

Cependant, si l'âme humaine est capable de connaître la vérité, d'où vient l'erreur ? Remarquons contre les sceptiques que ce fait de l'erreur, par où ils se flattent de démentir toute certitude, prouve la certitude. Tous les hommes se trompent, mais tous les hommes savent ce que c'est que se tromper. Pour se tromper et même pour se tromper souvent, il faut quelquefois ne se tromper pas. L'erreur commise suppose la vérité poursuivie, et la vérité poursuivie la vérité connue. Il n'y a qu'un être en rapport avec la vérité qui puisse, en la manquant, aboutir à l'erreur.

Mais comment se produit cette méprise de l'âme humaine, et à quelles causes rapporter les erreurs où elle tombe ? Nous aurons fréquemment occasion de l'observer avec Leibniz : la plupart des philosophes ont raison en ce qu'ils affirment et tort en ce qu'ils nient. Dominés par les résultats d'une analyse incomplète, ils se créent une fausse unité, et au lieu de l'unité vivante de l'âme, qui est va-

riété, ils se proposent une simplicité décevante à laquelle ils rapportent tout. C'est ainsi qu'après avoir successivement considéré chacune de nos facultés de connaître comme seule en possession de la certitude, ils ont aussi imputé successivement à chacune de nos facultés l'origine de toutes nos erreurs. Une observation psychologique attentive suffit à corriger ces excès; car, si elle nous apprend que la certitude n'est le privilége d'aucune de nos facultés en particulier, elle nous enseigne de même, et par cela même, qu'aucune de nos facultés non plus n'est particulièrement un instrument d'erreur. Bien dirigées, appliquées à leur objet, maintenues dans le domaine qui leur est propre, toutes nos facultés nous conduisent au vrai. Dévoyées, précipitées, interrogées sans discrétion, elles nous égarent nécessairement. Surtout, l'intelligence humaine se leurre lorsque, méconnaissant ses limites, elle entreprend d'expliquer l'inexplicable, et prétend soumettre l'infini à la mesure du fini. Enfin, que dire des passions qui nous assiégent? Et la psychologie ne nous rappelle-t-elle pas à chaque instant combien nous avons à veiller sur nous-mêmes pour nous garantir de leurs tromperies (1)?

(1) On connaît la classification des erreurs proposée par

C'est aussi pour s'être écartés de l'observation psychologique que les philosophes en sont venus à disputer touchant la détermination du criterium de la certitude. « Ce que les Académiciens disaient, écrivent MM. de Port-Royal, qu'il est impossible de trouver la vérité si on n'en avait des marques, comme on ne pourrait reconnaître un esclave fugitif qu'on rechercherait, si on n'avait des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres moyens pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait assez sentir ; ainsi il n'en faut point d'autres, pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade, malgré qu'il en ait (1). »

Effectivement, nous avons conscience, lorsque nous posons une affirmation, de suivre uniquement la lumière de l'évidence, et non point d'obéir à tel ou tel autre criterium. Dès que l'esprit découvre une vérité, il y croit parce qu'il l'a vue ; mais il ne se rend pas compte de la possibilité de

Bacon. Cf. *Logique de Port-Royal*, troisième partie, chap. XX ; *Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires.*

(1) *Logique*. Premier Discours.

ce qu'il affirme, non plus qu'il ne songe point à s'interroger sur l'impersonnalité de la raison. Il réfléchit encore moins à l'opinion que tous les hommes peuvent en avoir. Plus tard, ce retour sur la possibilité ou l'impersonnalité des idées qu'il conçoit, cet appel au consentement universel et au sens commun, lui seront autant et de nouveaux motifs de se tenir ferme dans son adhésion. Primitivement, c'est l'évidence seule qui la détermine. Tous les autres criterium supposent celui-là, et celui-là n'en présuppose aucun autre. On ne peut reconnaître ce qui est possible et ce qui ne l'est pas; ce qui est personnel ou impersonnel; ce sur quoi les hommes conviennent ou diffèrent, ni même s'il y a des hommes, que par l'évidence. L'évidence, conséquemment, est nécessaire pour légitimer ou pour infirmer toute certitude. La règle souveraine de toute logique consiste à n'accepter comme vrai que ce qui paraît évidemment être tel.

Mais si la logique qui est une science, ou la logique générale, doit à la psychologie ses fondements, la logique qui est un art, ou la logique d'application, dégénérerait en sophistique, si elle ne reposait, de son côté, sur la connaissance de l'âme humaine.

Quel est, en effet, l'objet de la logique qui est

un art? L'acquisition ou la transmission de la vérité. Or, comment entendre la vérité ou la communiquer aux autres, si on ignore la nature des procédés qu'il convient d'employer? Sans doute ces procédés s'appliquent comme d'eux-mêmes, et il y a une logique naturelle qui prévaut dans la plupart des esprits. Cependant, qui pourrait contester que l'application de cette logique soit d'autant plus sûre qu'elle est mieux réglée? Montrons que c'est dans l'étude de l'esprit humain que se découvrent les règles qui lui conviennent, et que c'est en observant les circonstances qui font que chacune de nos facultés s'égare ou ne s'égare point, que nous nous mettons à même de les diriger utilement.

On peut distinguer, relativement à l'acquisition de la vérité, deux sortes de règles très-différentes. Les unes sont des règles spéciales à chacune de nos facultés. Les autres, qui sont communes à toutes nos facultés, constituent proprement la méthode.

Commençons par parler des règles spéciales à chacune de nos facultés. Il n'est plus question d'établir que nos facultés nous conduisent toutes à la vérité. C'est ce que l'observation psychologique nous a appris. Il s'agit d'interroger de nouveau cette observation, afin de savoir comment elles nous y conduisent.

Je ne déclame point ; mais je ne puis me défendre d'une admiration profonde lorsque, venant à étudier l'âme humaine, j'y considère comment s'y produit, s'y développe, s'y termine le phénomène de la connaissance, par quel concours harmonieux de facultés, par quelle succession d'efforts toujours grandissants ; et de quelle façon, partis de l'ignorance, c'est-à-dire de l'être en puissance, nous nous acheminons par l'actuation de notre être vers la lumière de la vérité ou la plénitude de l'être. La connaissance s'accomplit par les idées. Une idée est une conception ; la définition ne saurait aller au delà. Les sens, la conscience, la raison, voilà la triple source originelle de nos idées. Conçues, nos idées se modifient, s'éclaircissent, se transforment par l'attention, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement. Enfin la mémoire, l'imagination, le langage, les conservent, les représentent, les combinent, les expriment. C'est là tout l'homme raisonnable.

Il m'est impossible de songer à esquisser, même à grands traits, l'histoire psychologique de ces facultés. Je me borne à constater, avant tout, qu'on ne saurait se rendre compte du rôle qu'elles jouent, sans les surprendre en quelque sorte dans leur vie, qui est la vie même de l'âme ; si bien que,

séparée de la psychologie, la logique n'est plus qu'un système de formules vaines. J'insiste d'ailleurs uniquement sur les points où me paraît se révéler davantage cette étroite alliance de la logique pratique et de la psychologie.

J'emprunte d'abord à l'observation psychologique cette information capitale, que la certitude étant produite par l'évidence, attendu que l'évidence est la caractéristique de la vérité, c'est par la foi que débute la connaissance humaine, comme c'est par la foi qu'elle s'achève. Car que faire en face de l'évidence, sinon se rendre, adhérer? Et qu'est-ce qu'adhérer, sinon croire, avoir foi?

La croyance est le fond même de la connaissance. Autorisé par la psychologie, j'ajoute qu'elle en est le point de départ. C'est par un acte de foi que j'affirme mon existence, celle du monde extérieur, les premiers principes. Spontanée, irrésistible, cette croyance est intuitive, et les facultés, dans l'exercice desquelles elle se produit, les sens, la conscience, la raison, sont elles-mêmes intuitives.

Par là tombe l'erreur de ceux qui se vantent de tout dériver du raisonnement, et qui, fermant les yeux à la pure lumière, s'obstinent à ne rien voir qu'à la lueur d'une clarté réfléchie. Esclaves de la caverne, spéculatifs ingénieux à se tromper eux-

mêmes, ils ressemblent, observe finement Leibniz, à des gens qui ne voudraient rien apercevoir qu'au clair de lune.

Les existences se montrent, elles ne se démontrent pas; la démonstration suppose l'indémontrable. En d'autres termes, il est absurde de prétendre substituer à l'évidence intuitive l'évidence réfléchie, puisque sans évidence intuitive il n'y aurait point d'évidence réfléchie.

Essayez de prouver l'existence du monde extérieur, et aussitôt vous vous trouverez réduit aux mortelles impasses de l'égoïsme et de l'idéalisme. « Il n'y a pas de pont jeté sur l'abîme qui nous sépare du monde extérieur, disait M. Royer-Collard; ce n'est pas notre raison qui le franchit; la nature est notre seul guide (1). »

Exigez que la conscience légitime ses titres à votre adhésion, et, du même coup, vous vous jetez dans les extravagances d'un Pyrrhonisme insoutenable. Car décliner le témoignage de la conscience, ce n'est pas seulement se priver d'une source de certitude, mais tarir, s'il est possible, la source de toute certitude, le témoignage de la conscience enveloppant, pour ainsi parler, le témoi-

(1) *Œuvres de Reid*, t. III, p. 402.

gnage de toutes nos autres facultés, quoique distinct de ce témoignage même.

D'autre part, suspectez la raison, renoncez à « cette intelligence vive et lumineuse par où nous connaissons les premiers principes (1),» et je cherche de quelle manière vous rétablirez l'empire de la raison. Il est aussi impossible de démontrer les premiers principes qu'il est impossible de ne pas y croire; et il est peu sensé de s'insurger dans la spéculation contre une nécessité intellectuelle que l'on subit dans la pratique.

S'ensuit-il néanmoins que la raison, la conscience, les sens nous fournissent toujours d'infaillibles données? Oui, si on interroge ces facultés comme il convient. Non, si on se méprend sur leur nature. De là des règles nécessaires et que l'observation psychologique peut seule nous mettre à même de reconnaître et d'appliquer.

Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai déjà énoncé touchant la nature de la conscience, sa portée et ses limites (2). Je rappellerai seulement qu'autant son témoignage est irrécusable en ce qui concerne le moi, autant il reste nul pour tout ce qui

(1) Pascal, *Pensées*.

(2) Voyez ci dessus, liv. I, chap. II; *la Méthode*.

dépasse le moi. C'est se payer de mots, identifier aveuglément le moi et le non-moi, ou du moins considérer le non-moi comme un prolongement du moi, qu'exiger de la conscience qu'elle nous révèle le monde des sens ou le monde de la raison. Respecter ses justes limites, telle est donc la règle inviolable que nous impose l'observation.

Et il en est des sens comme de la conscience. Là aussi l'observation nous apprend que, dans une organisation saine, les sens accomplissent toujours leur office; que chacun d'eux nous livre fidèlement les informations que comporte sa nature, et que les erreurs qu'on a coutume de leur reprocher ne doivent être attribuées d'ordinaire qu'à nos exigences inconsidérées et à notre ignorance des lois qui régissent les corps.

Comme le sentiment ou la notion de l'existence personnelle et tous les phénomènes qui s'y rattachent; comme la sensation et la perception du monde extérieur, les premiers principes sont des faits de l'esprit humain. A ce titre, ils doivent être observés, et ce n'est qu'après avoir psychologiquement constaté l'idée de l'absolu dans l'intelligence, qu'il nous est permis d'établir logiquement l'accord de la vérité absolue et de la raison. L'observation, en effet, nous découvre les caractères

d'universalité, de nécessité, d'impersonnalité, qui marquent les premiers principes. Et, de la sorte, elle les démêle des simples faits d'expérience. Quand Montesquieu traitait avec tant de dédain quiconque aurait pu dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux (1), il refoulait l'expérience dans son domaine légitime, et il proclamait une vérité qui n'intéressait pas les mathématiques seules, mais qui servait de titre (il le savait bien, il le disait lui-même) aux croyances les plus précieuses de l'humanité. — C'est dans le même sens, et en parlant également des propriétés du cercle, que Leibniz écrivait : A. *Hoccine verum esse putas, etiamsi a te non cogitetur?* B. *Imo, antequam vel geometræ id demonstrassent, vel homines observassent* (2). (*Dialogus de Connexione inter verba et res.*)

Quiconque aura attentivement observé l'âme humaine ne sera plus exposé à confondre les premiers principes avec les faits de l'expérience, ni à élever les faits de l'expérience à la hauteur de premiers

(1) « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux. » *Esprit des Lois*, liv. I, ch. I.

(2) Cf. M. de Rémusat, *Essais de Philosophie*, t. II, p. 388.

principes. Il verra dans l'expérience l'antécédent chronologique de l'absolu, mais dans l'absolu le support indispensable et l'explication de l'expérience. Il affirmera en outre l'absolu partout où lui apparaîtra l'absolu, et libre des préjugés qu'engendre la préoccupation, il n'aura garde de considérer l'absolu comme le privilége des sciences exactes. A côté, ou plutôt au-dessus des premiers principes des mathématiques, il placera les premiers principes de la morale et des arts. Je ne sache pas de logique digne de ce nom qui ne demande tout d'abord à la psychologie une solution du problème fondamental de l'origine des idées. Il y a plus; toute logique vaut précisément ce que vaut la solution qu'on a adoptée de ce problème. Comparez, par exemple, en cela, la logique de Port-Royal et la logique de Gassendi. C'est en affirmant que « toute idée tire son origine des sens, *omnis idea ortum ducit a sensibus*, » que Gassendi commence sa logique. MM. de Port-Royal, au contraire, ne manquent pas, au début de leur logique, de contredire le vieil adage : *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (1).

Les êtres, les faits, les premiers principes, voilà

(1) Première partie, chap. I^er^.

la matière de l'intuition; voilà ce que nous découvrent les sens, la conscience, la raison. Les vérités que ces facultés nous communiquent forcent immédiatement notre adhésion, s'imposent à notre foi, emportent notre croyance.

Mais qui ne comprend combien la connaissance humaine serait étroite, si elle était bornée à l'intuition. Nous connaîtrions telle ou telle vérité, nous ne soupçonnerions pas comment les vérités se coordonnent et ne sont, en définitive, que les aspects variés de la vérité, une de soi. Nous connaîtrions des individus, non des genres. Nous connaîtrions ce qui se passe ici ou là, à tel moment ou à tel autre, et non point ce qui a lieu partout et toujours. Accablés sous la multitude de plus en plus confuse des faits, nous serions incapables de parvenir à la détermination des lois. Instruits de notre présent, nous le serions fort mal de notre origine et de notre avenir; et tandis que la notion de notre propre être demeurerait ainsi très-incomplète, à peu près tout ce que nous saurions des autres êtres consisterait à savoir qu'ils sont et non pas ce qu'ils sont. Aussi aux facultés intuitives s'ajoutent, dans l'entendement, des facultés discursives, inductives ou déductives, qui, nous ouvrant de plus larges horizons, agrandissent indéfiniment le champ de la connaissance. Partis de l'évidence

intuitive, elles nous portent, à travers certains milieux, à ce point plus ou moins éloigné que nous n'avions pu atteindre de prime abord, et où l'évidence, venant à luire de nouveau, entraîne de nouveau notre adhésion, notre croyance, notre foi.

L'observation psychologique nous révèle en nous ces facultés, en même temps qu'elle en atteste la puissance et en détermine les règles. Comment, en effet, sans avoir étudié les opérations de l'âme, distinguer l'abstraction légitime, qui est un instrument indispensable d'analyse et un procédé si familier de l'esprit, de l'abstraction décevante qui substitue à l'être des fantômes de l'être? Comment, sans une psychologie bien faite, démêler la généralisation, qui, par l'élimination successive des accidents, nous élève à des classifications naturelles, ou même à la plénitude de l'être; de cette généralisation téméraire qui, de degré en degré, nous précipite dans le vide et nous achemine vers le néant? Comment surtout entendre la force du raisonnement et se rendre compte de la valeur ou de la différence des principes sur lesquels il repose, suivant les formes diverses qu'il revêt?

De la faculté qu'a l'entendement de rapporter une vérité particulière à une vérité générale résulte le raisonnement déductif. Les formes n'en sont point

arbitraires. Elles constituent le syllogisme. « Je tiens, écrivait Leibniz, que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue, et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu (1). » Infaillibilité admirable, en effet, que celle que nous découvre l'analyse de l'esprit humain! Mais infaillibilité périlleuse, qui devient pour les faibles une surprise et livre les intelligences distraites à la malignité des sophistes (2). Car tout syllogisme, par lui-même, est fatal. Les prémisses acceptées, les conséquences suivent irrésistiblement, et Dante a pu nous montrer, parmi les tristes habitants de

(1) *Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. XVII, § 4.

(2) « La conviction, écrit M. Joubert dans ses *Pensées* (1849), 2 vol. in-8°), est pour l'esprit une espèce de gêhenne dont il se tire par son aveu. Dupe de sa propre douleur, il y échappe en confessant ce qu'il ne croit pas. L'art de convaincre, dont j'ai vu des gens si fiers, employé sur les hommes simples, n'est pas plus merveilleux que celui de serrer les pouces à un enfant. Avec un habile, ce n'est que celui du rétiaire entre les gladiateurs. Dans la pratique journalière, quand on en use avec empire, avec orgueil, et tout de bon, c'est-à-dire en contraignant les autres d'y conformer leurs actions, leurs goûts, leurs discours et leur vie, c'est véritablement un art de bourreau, l'art de Bronte, le questionnaire. »

son Enfer, des victimes de la logique. « Tu ne savais pas que j'étais logicien! » s'écrie Satan, s'adressant à une âme séduite. « *Tu non pensavi, ch'io loigo fossi* (1). » C'est pourquoi, la psychologie non-seulement nous met en garde contre les vices de forme de la logique : elle nous enseigne principalement que le raisonnement tout entier dépend de la matière sur laquelle il s'exerce. « Pour se convaincre plus complétement, écrivait Descartes, que l'art syllogistique ne sert en rien à la découverte de la vérité, il faut remarquer que les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme qui conclue vrai, sans en avoir eu avant la matière, c'est-à-dire sans avoir connu d'avance la vérité que ce syllogisme développe (2). » Dès lors il importe de demander soi-même à l'expérience les majeures des syllogismes, ou de ne point accepter d'autrui ces majeures légèrement. « Personne, remarque spirituellement un philosophe contemporain, personne, pas même Aristote, n'a pu encore se condamner au système cellulaire de la logique pure, et considérer exclusivement la forme du raisonnement, sans jeter un regard sur sa matière. On n'a pu

(1) *Inferno*, XXVII, 41.
(2) *Les Principes de la Philosophie.*

s'empêcher de compléter l'abstraction logique par l'observation psychologique (1).» Il devient, d'autre part, impossible de confondre avec le raisonnement la raison, dont le raisonnement explore les données absolues. Fondé sur une vérité de fait, le syllogisme la développe et produit simplement la déduction. Fondé sur une vérité nécessaire, il se change en démonstration. « Le fruit de la démonstration est la science, écrit Bossuet. Tout ce qui est démontré ne peut être autrement qu'il est démontré ; ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle et immuable. Car, en quelque point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre ; et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par là indépendante de tout entendement créé (2). »

Et la démonstration, non plus que la déduction, ne sont pas des pièces d'emprunt pour la logique. « La logique, disait Pascal, a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force. La méthode de ne point errer est recher-

(1) M. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie.* Paris, 1858, in-8°, p. 318.

(2) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 73, *de la Connaissance de Dieu*, etc., chap. Ier, XIII.

chée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire; les géomètres seuls y arrivent... Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse (1). » Guidé par une psychologie plus sûre, Leibniz établissait très-bien, à l'encontre de Pascal, que la logique a une force qui lui est propre, qui n'est point engagée dans une terminologie, laquelle est mnémotechnie, et qu'elle communique à la géométrie, au lieu qu'elle la tienne de la géométrie. « Il y a, écrivait-il, des exemples assez considérables de démonstration hors des mathématiques; et on peut dire qu'Aristote en a donné déjà dans ses Premiers Analytiques. En effet, la logique est aussi susceptible de démonstration que la géométrie; et l'on peut dire que la logique des géomètres, ou les manières d'argumenter qu'Euclide a établies et appliquées en parlant des propositions, sont *une extension ou promotion particulière de la logique générale.* Archimède est le premier, dont nous avons des ouvrages, qui ait exercé l'art de démontrer

(1) *Pensées; de l'Art de persuader.*

dans une occasion où il entre du physique, comme il a fait dans son livre de l'équilibre. De plus, on peut dire que les jurisconsultes ont plusieurs bonnes démonstrations, surtout les anciens jurisconsultes romains (1). »

Démonstrative, ou simplement déductive, toute la syllogistique repose sur le principe de contradiction. Ce principe ne produit rien, mais il règle tout. Seul il demeure stérile ; grâce à lui, tout se peut féconder. Établie sur ce principe, la connaissance acquiert une certitude indéclinable.

Tout autre est le principe qui sert de base à l'induction. En même temps qu'elle nous atteste le pouvoir que nous avons de passer de la connaissance du particulier à la connaissance du général, l'observation psychologique nous instruit qu'au fond de tout raisonnement inductif gît une double croyance à la stabilité et à la généralité des lois de la nature. Il résulte de là que, ces lois n'étant pas nécessaires, notre connaissance inductive se termine à une probabilité très-haute, qui suffit à la vie, qui crée même la science, mais non pas à une certitude, dont le contraire impliquerait contradiction. Par conséquent, s'il est facile de rame-

(1) *Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. I, § 9.

ner le raisonnement inductif à la forme syllogistique, l'analyse de l'esprit humain n'en maintient pas moins entre l'induction et la déduction une différence irréductible. Car, tandis que la déduction se borne à tirer d'une énonciation ce qu'elle renferme, l'induction, en vertu d'un élan vraiment prodigieux, brise les barrières du nombre, du lieu et du temps. De quelques individus, elle conclut pour tous les individus d'une même espèce; d'ici ou là, elle conclut : partout; de cet instant ou de cet autre, elle conclut : toujours! Le moyen de s'abandonner à tant d'audace, si c'était pour l'esprit autre chose que céder à la vive énergie de sa nature?

Tels sont les procédés principaux, dont la psychologie garantit à la logique les résultats et la valeur. L'intuition où la sensation, où le sentiment s'associe à la conception, commence la connaissance; la déduction et l'induction la développent indéfiniment.

Nos conceptions, d'ailleurs, se conservent et se reproduisent par le souvenir; elles s'associent entre elles, tantôt au hasard et tantôt suivant des rapports constants; elles se transforment par leurs combinaisons mêmes, de telle sorte que dans les idées reluit l'immortel éclat de l'idéal. Or, la mémoire et la discipline qui lui convient; l'imagination et

ses différents états depuis la rêverie, la folie et le rêve jusqu'à l'enthousiasme et au génie ; l'association des idées et ses entraînements ou ses utiles appels, toutes ces complexités délicates de notre entendement, comment les connaître sans une observation psychologique répétée, détaillée, minutieuse? C'est aussi en nous observant nous-mêmes que nous nous pénétrons de l'importance qu'a l'intervention de la volonté dans les opérations de l'entendement. En effet, quoique l'attention ne crée pas la connaissance, quoiqu'il y ait une pure et simple lumière qui nous éclaire de ses irrésistibles rayons, il ne faut pas nous étudier longtemps pour nous convaincre que l'attention seule surmonte les obstacles qui trop souvent nous dérobent l'évidence. « Je tiens, disait Newton, le sujet de mes recherches constamment devant moi, et j'attends que les premières lueurs commencent à s'ouvrir lentement et peu à peu, jusqu'à se changer en une clarté pleine et entière. »

Enfin, si la logique doit à la psychologie la connaissance des règles relatives à chacune des facultés de l'entendement, parce qu'elle lui doit la connaissance de ces facultés mêmes ; c'est également la psychologie qui autorise les règles communes à toutes ces facultés. Ces règles générales

constituent la méthode, et la méthode dans ses diverses applications, la méthode, dans son mouvement double et alternatif, analyse et synthèse, n'est légitime qu'autant qu'on y a reconnu un procédé naturel et primitif de l'esprit.

Il résulte de tout ce qui précède que plus on examine de près les différents problèmes que comprend la logique pratique, et plus on se persuade qu'il n'y a pas un seul de ces problèmes qui ne se pose et ne se résolve par la psychologie. Aussi bien, qu'est-ce que l'art de penser? la recherche de la vérité. Et qu'est-ce que la recherche de la vérité, sinon l'âme s'appliquant à cette recherche même? La logique pratique n'est donc, en définitive, comme la logique scientifique, qu'une dépendance, ou mieux encore, qu'une extension de la psychologie.

Si la logique se fonde sur la connaissance de l'âme, lorsqu'elle s'applique à découvrir la vérité, cette connaissance ne lui est pas moins nécessaire quand elle se propose de communiquer la vérité découverte.

Effectivement, le langage, l'autorité, voilà les moyens généraux de transmission de la vérité. Les méthodes particulières d'enseignement, en voilà les moyens particuliers.

Or c'est la psychologie qui explique toutes les difficultés relatives à la nature et à la portée du langage. Elle nous montre dans les mots les produits de notre activité intellectuelle, loin que nos idées puissent être considérées comme les produits des mots. « N'avons-nous pas en nous, observe Bossuet, une intelligence dont notre parole est le fruit? » Dès lors la logique nous apparaît une science d'idées, et non point une combinaison de mots. Une science n'est plus réputée une langue bien faite; mais la perfection d'une langue résulte de la perfection même de la science qui l'emploie. Ce n'est pas tout; dans l'unité de l'esprit humain, qui éclate à travers la diversité des langues, se manifeste l'unité foncière du langage (1). Par conséquent, s'il importe d'être attentif aux mots qui,

(1) On l'a très-bien dit : « Chercher ailleurs que dans l'esprit et les procédés qu'il employa l'unité du langage ; supposer, par exemple, que toutes les langues sont sorties d'une seule, c'est dépasser les faits et supposer plus qu'il n'est nécessaire. Rien de plus commode sans doute qu'une telle hypothèse pour expliquer les ressemblances des langues et de tous les produits de l'esprit humain. Rapporter à une même origine les peuples entre lesquels on trouve quelque élément commun, et, comme on trouve de ces éléments dans toute l'humanité, en conclure l'unité primitive, est la première idée qui se présente; car on s'adresse toujours aux causes extérieures avant de rechercher les causes psychologiques. L'unité matérielle de race frappe et

en exprimant les idées, peuvent tour à tour les altérer ou les rendre exactement, ce sont néanmoins les idées qui exigent, avant tout, notre application.

De même que le langage, la foi dans l'autorité se légitime par l'étude de l'âme. Il suffit, en effet, de se consulter soi-même pour y découvrir le double besoin de croire et de vérifier. « *Oportet discentem credere, edoctum jam judicio suo uti,* » écrivait Bacon. Et ce n'est point par induction de notre propre véracité que nous croyons à la parole de nos semblables. Non, il y a en nous un principe inné de crédulité, qui correspond à un principe inné de véracité. Ce n'est pas non plus uniquement pour avoir été trompés, et en vertu d'une sugges-

séduit; l'unité de l'esprit humain, concevant et sentant partout de la même manière, reste dans l'ombre. En un sens, l'unité de l'humanité est une proposition sacrée et scientifiquement incontestable; on peut dire qu'il n'y a qu'une langue, qu'une littérature, qu'un système de traditions mythiques, puisque ce sont les mêmes procédés qui partout ont présidé à la formation des langues, les mêmes sentiments qui partout ont fait vivre les littératures, les mêmes idées qui se sont partout traduites par des mythes divers. Mais faire cette unité toute psychologique, synonyme d'une unité matérielle de race (qui peut être vraie, qui peut être fausse, n'importe), c'est rapetisser une grande vérité aux proportions d'un petit fait. » M. Renan, *De l'Origine du langage;* 1862, in-8°.

tion tout expérimentale, qu'ultérieurement nous exigeons des preuves. C'est parce qu'il est dans notre nature de prétendre convertir notre croyance en intelligence. « *Fides quærens intellectum.* »

Enfin, les méthodes d'enseignement supposent sans conteste l'observation psychologique. Car enseigner, n'est-ce point, à la suite de réflexions sur ses propres actes, faire parcourir à d'autres la route qu'on a déjà soi-même parcourue? Ou, si des modifications deviennent nécessaires, ne résultent-elles pas directement de la connaissance qu'on a des âmes auxquelles on s'adresse et des mille influences qui les peuvent dominer, l'âge, le sexe, les circonstances?

S'il fallait insister davantage sur le rôle que joue la psychologie dans la logique, je rappellerais que c'est à un retour vers la psychologie que la logique a dû ses progrès depuis Aristote. Ainsi rien, évidemment, n'a été changé à l'*Organon*. Mais n'y a-t-on pas ajouté une théorie plus profonde de l'erreur, une théorie presque entièrement neuve de l'induction, une théorie plus exacte du jugement, une théorie plus savante du langage, des principes de classification plus élevés et plus sûrs? Le calcul des probabilités n'est-il pas une promotion en quelque

sorte, toute récente de la logique (1) ? La cause de ces progrès dans le passé est aussi, pour la logique, la condition de progrès nouveaux dans l'avenir. Que ne peut-on pas se promettre, pour l'avancement de l'esprit humain, d'une analyse de plus en plus étendue ou profonde de l'esprit humain !

Plus que tout le reste, je veux remarquer que c'est la psychologie qui donne à la logique, c'est-à-dire à la science du vrai, sa mesure, son sens, et lui assigne son terme suprême qui est Dieu.

« Qui voit Pythagore, s'écrie Bossuet, qui voit Pythagore, ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces; qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, se-

(1) Voyez Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, 1825, in-8°; M. Ch. Gouraud, *Histoire du calcul des probabilités, depuis son origine jusqu'à nos jours*. Paris, 1848. Avec une *Thèse sur la légitimité des principes et des applications de cette analyse*. Il aurait été à souhaiter que l'auteur eût démontré, comme il l'affirme avec vérité, « que le calcul des probabilités est une science dont les définitions sont encore à écrire, les principes à expliquer, les applications à restreindre, et toute l'organisation à fonder, la partie mathématique seule méritant d'en être entièrement conservée. »

condement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu ; qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle et d'être la vie de Dieu; mais qui voit les saints, tellement ravis de ce divin exercice de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse (1). »

Et encore : « O quelle félicité ! de n'être jamais déçu, jamais surpris, jamais détourné, jamais ébloui par les apparences, jamais prévenu ni préoccupé (2) ! »

La logique nous conduit donc à l'être, à la vérité, à Dieu.

En effet, que signifient ces idées qui sont en nous et qui n'ont pas en nous leur principe? Ne sont-elles pas en Dieu, ou plutôt ne sont-elles pas Dieu lui-même ?

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 253; *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. V, XIV.

(2) Cf. *Id.*, *ibid.*, chap. IV, VII, X.

Que signifie cette raison impersonnelle au sein de la raison personnelle ; cette raison maîtresse qui corrige notre raison fautive? « Où est, s'écrie Fénelon, où est cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut quelque chose de réel ; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche (1)? »

Là, effectivement, est le centre immobile, autour duquel les opinions ne font que tournoyer.

(1) *De l'Existence de Dieu*, première partie, ch. XI.

CHAPITRE II

DU BIEN

« L'homme qui a fait réflexion sur lui-même, écrit Bossuet, a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement et l'autre volonté, et deux opérations principales, dont l'une est *entendre* et l'autre *vouloir*.

« Entendre se rapporte au vrai, et vouloir au bien.

« Toute la conduite de l'homme dépend de ces deux puissances. L'homme est parfait quand, d'un côté, il entend le vrai, et que, de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu.

« Mais comme il ne lui arrive que trop souvent de s'égarer dans l'une ou l'autre de ces actions, il a besoin d'être averti de ce qu'il faut savoir pour être en état, tant de connaître la vérité, c'est-à-dire de bien raisonner, que d'embrasser la vertu, c'est-à-dire de bien choisir.

« De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vérité, et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu.

« Selon cela, la morale peut être définie une science pratique, par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu (1). »

Ces simples et substantielles paroles de Bossuet montrent assez par quels étroits rapports la morale, de même que la logique, se rattache à la psychologie, ou plutôt n'en est qu'une application.

Effectivement, on l'a dit avec beaucoup de sens : « La morale, quand même elle n'a pas le caractère d'une science ; quand, toute de cœur et de sentiment, elle n'est, au lieu d'une déduction, qu'une inspiration de la conscience, procède encore d'une certaine connaissance de l'homme et de sa nature ; elle a pour principe et fondement une sorte de

(1) *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 1 ; *Logique*, Introduction.

psychologie instinctive, dont l'enfant lui-même n'est pas dépourvu (1). »

C'est la constante leçon de la pratique.

Livrés aux instincts de leur nature, les hommes agissent en conformité avec cette nature, comme ils pensent en conformité avec elle. La vie humaine ne persiste qu'à cette condition.

Mais cet instinct devient peu à peu réflexion. Laissé à lui-même, il finirait par s'engourdir ou par s'oblitérer; converti en intelligence, sa vivacité s'accroît avec sa lumière. Les mœurs se perfectionnent par la science des mœurs.

De là, la légitimité de la morale et son utilité.

Or, qui ne comprend que, si la morale est légitime, parce qu'elle n'est en définitive que la connaissance méditée de principes innés, elle n'est utile qu'autant qu'elle résulte d'une étude fidèle de la nature humaine? Cette vérité est si simple, que toute démonstration en est, ce semble, superflue. La psychologie reste sans conteste « le principe de la morale; elle en est le principe, point pour point et sous toutes les faces (2). »

En effet, le problème de la science morale se di-

(1) M. Damiron; *Morale*, Préface.
(2) *Id.*, *ibid.*

vise en deux parties : déterminer la fin de l'homme, ou, ce qui est la même chose, sa loi, c'est l'objet de la morale générale, qu'on peut appeler morale spéculative ; régler les actions de l'homme en vue de cette fin, conformément à cette loi, c'est l'objet de la morale particulière ou pratique. Mais comment déterminer la fin de l'homme ou sa loi? Comment établir ensuite, à l'aide de cette loi, le système de ses devoirs? Évidemment, la question de savoir si l'homme a une loi et quelle est cette loi est une question de fait : c'est à la conscience qu'il appartient de la résoudre.

En d'autres termes et sommairement, qu'est-ce que la morale? La science pratique du bien. Qu'est-ce que le bien? Le bien, pour un être, consiste dans l'accomplissement de sa fin. Et qu'est-ce que la fin d'un être? La destination même de sa nature. Par conséquent, la connaissance de la nature de l'homme est indispensable pour connaître, avec la fin de l'homme, le bien de l'homme. La psychologie pose donc les prémisses de la morale; toute la morale n'est qu'une déduction de la psychologie.

Aussi ne me proposé-je point principalement d'établir que ce n'est pas d'une manière arbitraire et *à priori* que l'on peut déterminer un système de morale. Nul ne l'a jamais prétendu. Législateurs,

moralistes, tous ceux qui ont reçu ou se sont donné la mission de diriger l'homme ont déclaré l'avoir étudié et le connaître. Je désirerais principalement montrer que, la plupart du temps, cette étude a été incomplète, cette connaissance tronquée, et qu'ainsi trop souvent, en croyant diriger l'homme conformément à sa nature, on l'a, au contraire, détourné de ses voies naturelles.

Je voudrais donc, substituant à des aperçus sur l'âme humaine une vue de l'âme humaine, déterminer, sans surfaire l'homme ni le rabaisser, les lois qui lui conviennent, dont l'observation assure son bien, dont la violation produit son mal; qui, obéies ou négligées, l'acheminent à sa destinée ou l'en détournent.

Pour cela, j'aurai recours à l'analyse.

L'homme est un être complexe, qu'il faut en quelque sorte décomposer, afin de distinguer les éléments divers qui le constituent. Mais, d'un autre côté, l'homme est un *vivant*, et dans son fond il est un. Par conséquent, il devient indispensable de reconnaître les rapports de ces divers éléments entre eux, leur subordination, la fin totale ou dernière, à laquelle aboutissent les fins particulières. A l'analyse doit succéder la synthèse. De la sorte, au-dessus des biens particuliers de l'homme, multiples comme les

éléments de sa nature, apparaît ce qui est pour lui le souverain bien. C'est en poursuivant ce souverain bien qu'il accomplit sa souveraine loi, et ses différents devoirs ne sont autre chose que les applications diverses de cette loi à ses diverses actions.

Ainsi, l'observation fonde la morale générale ou spéculative, la morale qui est science.

De là se déduit la morale particulière ou pratique, la morale qui est un art.

Au premier regard que l'homme jette sur l'univers, il lui est impossible de n'en pas admirer naïvement l'harmonie. Une ignorance présomptueuse le portera peut-être ensuite à regretter dans cet ordre du désordre. Mais plus sa science sera affermie, étendue, et plus il se convaincra que, malgré des apparences contradictoires, tout concourt, σύμπνοια πάντα; car tout a sa loi, et l'ordre n'est que la résultante des lois qui régissent l'universalité des êtres.

Comme tous les êtres, l'homme a donc sa loi. Mais, à la différence des êtres qui l'environnent, il la connaît, et parce qu'il est libre, il se sait obligé d'y obéir. C'est pourquoi, tandis que les autres êtres cèdent aveuglément à des lois physiques et géométriques, la loi de l'homme, loi connue, obligatoire, est appelée loi morale.

On le voit, la loi morale ne saurait s'entendre que d'un être libre. Si donc l'homme n'était pas libre, il ne pourrait y avoir pour lui de loi morale. Or l'homme est-il libre?

« Un homme qui n'a pas l'esprit gâté, écrit Bossuet, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent ; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer ou de choisir (1). » Le fait de la liberté tombe immédiatement sous les prises de la conscience, et l'homme ne peut s'affirmer lui-même qu'il n'affirme son libre arbitre. S'il se connaît, c'est en tant que force, et force libre.

Marquons d'ailleurs nettement, dans le phénomène complexe de l'activité humaine, la place de la liberté. Tout acte libre nous offre, en effet, quatre moments connexes, mais distincts. En premier lieu, nous concevons obscurément ou clairement, d'une manière sourde ou explicite, un acte à accomplir. En second lieu, lentement ou rapidement, nous délibérons, nous pesons les mobiles ou les motifs qui nous sollicitent, nous les comparons. En troi-

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 85 ; *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. I, XVIII.

sième lieu, nous nous décidons, nous prenons un parti, nous nous arrêtons à une résolution. En quatrième lieu, nous agissons.

Où trouver, dans ces divers moments de l'activité humaine, le fait même de la liberté? Sera-ce dans l'action? Mais qui ne remarque à combien d'empêchements extérieurs l'action est soumise; et que deviendra une liberté que peuvent entraver, annuler même, mille accidents de l'organisme? D'un autre côté, évidemment ce n'est point dans la conception de l'acte à accomplir que consiste la liberté. Car la conception n'est pas libre; ni le désir qui éveille l'idée, ni l'idée même ne dépendent de nous. Enfin, et pour des raisons identiques, ce n'est pas davantage dans la délibération qu'il convient de placer la liberté, la délibération se ramenant à un jugement, et le jugement n'étant autre chose qu'un rapprochement d'idées. La liberté consiste essentiellement dans la détermination. Les autres éléments du phénomène de l'activité accompagnent celui-là; mais celui-là est expressément la liberté même. Il y a plus : les autres éléments peuvent être implicites et comme supprimés; la liberté n'en subsiste pas moins dans sa forme la plus vive tour à tour et la plus facile. D'abord spontanéité, la liberté devient volonté et finit par

être habitude. Volontaires quand ils sont réfléchis, nos actes libres sont habituels ou spontanés lorsqu'ils devancent la délibération ou que la délibération ne les a point directement préparés. « Spontanés (habituels) ou volontaires, tous ces actes ont cela de commun qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son point de départ uniquement en elle-même (1). » Pouvoir se déterminer, c'est pour l'homme être libre. Et, en effet, la conscience nous atteste : 1° que nous sommes les auteurs de notre détermination ; 2° qu'elle n'est ni contrainte, ni nécessitée ; 3° que nous aurions pu nous déterminer indifféremment à toute autre action.

Dira-t-on que la conscience nous abuse? Ce serait tomber dans un scepticisme absolu. Objectera-t-on que les motifs sont les causes de nos résolutions? Nous répondrons qu'ils en sont simplement les occasions; car à Dieu ne plaise que nous cherchions dans une liberté d'indifférence l'expression suprême de la liberté! A dire vrai, la liberté d'indifférence est parfaitement chimérique, et l'observation la plus superficielle nous montre l'âme constamment sollicitée par des mobiles ou par des

(1) M. Cousin, *Cours de* 1826, Préface.

motifs. L'observation, de même, nous apprend que nous sommes d'autant plus libres que les motifs d'agir nous sont plus présents. Qui ignore ce qu'il doit faire est le moins libre des hommes. L'homme libre par excellence serait celui qui, en tout, verrait clairement quel est le meilleur parti et le suivrait. Mais les motifs, pour incliner notre liberté, ne la détruisent pas, ni ne la vicient; par conséquent, c'est mal parler que de dire que nous cédons toujours au motif le plus fort. Avant la décision prise, aucun motif n'est le plus fort ; et, au lieu que notre décision dépende de la force des motifs, c'est la force des motifs qui dépend de notre décision. Contre les influences et les violences qui l'assaillent, l'âme humaine peut toujours prononcer le *moi* de Médée; ou mieux encore, dans la plénitude de sa puissance et la calme possession de soi-même, l'homme peut toujours dire : *Moi, le roi!* « *Yo, el rey!* » Être libre, il est une personne ; il dépasse les choses de toute la grandeur de sa liberté ; il est à même de connaître sa loi et d'y obéir; sa loi est une loi morale ; elle peut être obligatoire, s'imposer à sa volonté sans l'enchaîner.

Maintenant quelle est cette loi ? Ce n'est point par des inductions ni par des syllogismes que j'ai établi que l'homme possède cette condition de toute

loi morale, de toute loi obligatoire qui, est la liberté. La liberté m'a paru inhérente à l'âme, si je l'ose dire, comme la pesanteur aux corps. Sans la liberté, l'âme ne se conçoit pas. Imaginer une âme humaine qui ne fût pas libre, ce serait se créer un pur fantôme. Le premier trait que l'observation découvre dans notre nature, c'est la liberté.

Je poursuivrai cette observation de la nature humaine. Par ses manifestations démêlant ses tendances, je déterminerai quelles sont ses lois, et, parmi ses lois, sa loi suprême, la loi morale. Ce sera, du même coup, constater quels sont ses biens, et, parmi ces biens, son bien suprême.

Le premier motif de détermination en présence duquel se trouve notre liberté, c'est le désir du bonheur. Rechercher le bonheur est conforme à notre nature ; cette recherche est pour nous une loi. Obtenir ce bonheur est pour nous un bien.

« La nature intelligente aspire à être heureuse, écrit Bossuet ; elle a l'idée du bonheur, elle le cherche ; elle a l'idée du malheur, elle l'évite ; c'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond... S'il y a quelque chose en nous qui ait toujours été avec nous-mêmes, et qui soit né en nous avec nous, c'est cette idée et ce sentiment de notre bonheur. Ce senti-

ment commence à paraître dès l'enfance, et, quand la raison commence à poindre, elle ne fait autre chose que de chercher les moyens, bons ou mauvais, de nous rendre heureux ; ce qui montre que cet amour et cette idée du bonheur sont dans le fond de notre raison (1). »

Vainement voudrait-on nier cette inclination qui nous porte à désirer le bonheur, ou n'y voir qu'une perversion de la nature. De pareils démentis opposés à l'expérience ne manquent jamais de retomber sur ceux qui les prononcent. Parce que certains hommes repoussent telle ou telle forme du bonheur, ils s'imaginent décliner tout bonheur, tandis qu'ils sont possédés, à leur insu, d'une fébrile ardeur d'être heureux. C'est ainsi, par exemple, qu'un décevant orgueil remplit ordinairement les âmes qui, croyant s'être vidées d'elles-mêmes, prennent pour une réalité excellente les dangereuses chimères de l'insensibilité ou de l'extase.

Ce qui trompe ces esprits généreux ou délicats, énergiques ou raffinés, c'est la complexité même de l'idée de bonheur.

En effet, ce n'est pas là une idée simple. Le bon-

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 184 ; *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. IV, II.

heur se rapporte à la sensibilité; il est le terme commun où tendent des passions fort diverses. C'est pourquoi il en reproduit la variabilité, il en subit les évolutions. De là, tant de manières différentes d'entendre le bonheur, et les influences innombrables auxquelles il est soumis.

Mais, de ce que les hommes comprennent le bonheur chacun relativement à soi, il n'en reste pas moins que tous nourrissent un irrésistible désir d'être heureux. Chez tous les hommes aussi, cette inclination vers le bonheur offre deux moments bien marqués. Au début, c'est spontanément que l'homme recherche le bonheur, et en vertu de cette loi aveuglément obéie qui l'attire vers le plaisir et le détourne de la douleur. « Le plaisir et la douleur, écrivait Platon, sont les deux sommets auxquels tout animal mortel est suspendu. » C'est de cette manière que se comportent l'enfant et tout homme qui, malgré les progrès de l'âge, vieillit dans une longue enfance.

Si, au contraire, la vie humaine suit son cours, tôt ou tard dans la passion l'intelligence intervient, qui en tempère la fougue par le calcul. A d'impétueux élans vers le plaisir succède l'âpre poursuite de l'utile, la recherche prudente de l'intérêt.

Pascal signalait éloquemment ces deux moments de notre inclination vers le bonheur, lorsqu'il s'écriait : « Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition (1) ! »

Ces deux moments présentent, du reste, un commun caractère. Qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, qu'elle cède à son instinct ou qu'elle obéisse à la réflexion, lorsqu'elle recherche le bonheur, l'âme s'aime elle-même.

Voilà donc deux faits également constants. D'une part, l'homme est libre; d'autre part, le bonheur est une fin proposée à sa liberté. Car tendre au bonheur est la loi de sa nature; et le bonheur, sous ses deux formes, utilité ou plaisir, le bonheur pour lui est un bien. L'homme s'aime naturellement soi-même.

Sont-ce là tous les éléments que nous livre l'observation de la nature humaine? N'y a-t-il pas dans l'âme d'autres faits qui expriment d'autres lois, assignent à la liberté un autre but, indiquent, avec d'autres convenances, d'autres biens?

Cette inclination qui nous sollicite au bonheur apparaît en nous tellement dominante; l'amour de

(1) *Discours sur les passions de l'amour.*

soi est si fortement ancré dans les âmes, que, devant ce fait de la nature humaine, tous les autres faits passent, au premier abord, comme inaperçus. Cependant, ce serait une psychologie bien incomplète, que celle qui ne découvrirait dans l'âme d'autre fonds que l'amour de soi. A ne consulter même que l'analyse des passions, il est impossible de s'en tenir à ces termes étroits (1). Que dire, en effet, pour emprunter le langage de Bossuet, que dire « de cette infinité que nos passions ont toutes,

(1) Quelle réfutation plus péremptoire de la morale de l'égoïsme que la page suivante d'analyse, écrite par M. Cousin à propos de La Rochefoucauld ? « Nous sommes tous de la même famille; nous avons tous les mêmes misères, auxquelles se mêle un rayon de grandeur : ce rayon-là, qui souvent ne brille qu'un moment et à travers mille nuages, La Rochefoucauld, ne l'apercevant pas en lui, quoiqu'il y fût sans doute, mais bien caché, ne l'a pas reconnu dans les autres, ni dans Condé, ni dans Bossuet, ni dans M. Vincent, ni dans la mère Angélique, ni dans mademoiselle de la Vallière, ni, hélas! dans madame de Longueville. Vain par-dessus tout, il a donné la vanité comme principe unique de toutes nos actions, de toutes nos pensées, de tous nos sentiments; et cela est très-vrai en général, même pour le plus grand des hommes, qui n'en est que le moins petit. Mais il y a tel instant où, du fond de cette vanité, de cet égoïsme, de cette petitesse, de ces misères, de cette boue dont nous sommes faits, sort tout à coup un je ne sais quoi, un cri du cœur, un mouvement instinctif et irréfléchi, quelquefois même une résolution; qui ne se rapporte pas à nous, mais à un autre, mais à une idée, à notre père et à notre mère, à notre ami,

et qui se fâche de ne pouvoir être assouvie (1) ? » Que dire de ces plaisirs de l'intelligence, au prix desquels languissent les délices de la volupté? Que dire surtout de ces sentiments qui ennoblissent le cœur en l'inondant de pures joies : la sympathie, la bienveillance, toutes les saintes affections? Ce pressement de l'infini ne tire-t-il pas l'homme hors de lui-même? En s'attachant au vrai, n'est-ce pas au-dessus de soi que l'homme place son objet? Enfin, ne serait-ce pas calomnier la nature humaine, que d'affirmer que tous ses penchants sont intéressés? Tous ses penchants se ramènent à l'amour. Or « qu'est-ce que nous entendons par le nom d'amour, sinon une puissance souveraine, une force impérieuse qui est en nous pour nous tirer hors de nous, un je ne sais quoi qui dompte, captive nos cœurs sous la puissance d'un autre, qui nous fait

à la patrie, à Dieu, à l'humanité malheureuse ; et cela seul trahit en nous quelque chose de désintéressé, un reste ou un commencement de grandeur, qui, bien cultivé, peut se répandre dans l'âme et dans la vie tout entière, soutenir ou réparer nos défaillances, et protester du moins contre les vices qui nous entraînent et contre les fautes qui nous échappent. Admettez un seul acte ou même un seul sentiment vraiment honnête et généreux, et c'en est fait du système des *Maximes*. »

(1) *Œuvres complètes*, t. VII, p. 219 ; *Sermon sur la nécessité de la pénitence*.

dépendre d'autrui et aimer notre dépendance (1)?»

Encore une fois, il est certain que, lorsqu'on interroge la conscience, on y aperçoit, au premier aspect, une suite de phénomènes qui, décomposés dans leurs éléments, se ramènent à la sensibilité. Ces phénomènes sont incontestables et ils sont nombreux ; leur jeu, bien qu'assez compliqué, se démêle aisément, et ils ont l'avantage de reposer sur un fait primitif qui, en rattachant la science de l'homme aux sciences physiques, lui assure l'évidence de ces sciences mêmes. Ce fait est celui de l'impression produite sur nos organes extérieurs, puis sur le cerveau, d'où naît dans la conscience la sensation. C'est donc une illusion très-naturelle de croire que cet ordre de phénomènes comprend tous ceux dont nous pouvons avoir conscience. Mais s'il n'y a réellement qu'un seul ordre de phénomènes dans la conscience, on ne peut rapporter ces phénomènes qu'à une seule faculté, laquelle par ses transformations engendre toutes les autres. Cette faculté est la sensibilité. Il y a plus ; si l'homme tout entier se réduit à sentir, tout pour lui se réduit à jouir et à souffrir. Fuir la

(1) *Œuvres complètes*, t. X, p. 89 ; *Sermon sur l'Assomption de la Sainte Vierge.*

douleur, rechercher le plaisir, telle est l'unique règle de ses actions. De là tout un système. Or, une observation complète, impartiale, détruit et le principe et la doctrine, en montrant que dans la conscience il y a des phénomènes que nul effort ne peut ramener légitimement à la sensation, des idées nombreuses, très-réelles, qui jouent un grand rôle dans la vie et dans le langage, et que la sensation n'explique pas.

Et déjà j'ai signalé dans la conscience, en même temps que la sensibilité, la liberté. Je découvre encore dans la conscience l'intervention d'un nouvel élément, qui n'est pas moins irrécusable que les deux premiers : c'est la raison. La raison se manifeste à moi par les idées, comme la sensibilité par les passions ; et tandis que les passions m'inclinent au bonheur, au plaisir, à l'utile, à l'intérêt, la raison m'oblige à la vertu, au devoir, à l'honnête, au sacrifice. J'ai reconnu que la nature humaine aspire à être heureuse, que sa liberté est sollicitée à l'acquisition du bonheur, que la possession du bonheur est pour elle un bien. Je ne puis m'empêcher de reconnaître aussi qu'elle se juge raisonnable et faite pour obéir à la raison, que sa liberté est sollicitée à l'accomplissement du devoir, que l'accomplir est pour elle un bien.

Ce serait se refuser, de parti pris, à laréalité la plus évidente, que de ne point admettre la présence dans la conscience de cette notion de l'honnête, laquelle se rapporte à la raison. Évidente, cette notion se manifeste, en outre, comme immuable. Car non-seulement nous ne l'avons pas faite et nous la trouvons en nous telle qu'elle est, mais nous ne comprendrions même pas qu'elle pût être changée. Inséparable de notre être, nous savons qu'elle en demeure indépendante. Les vicissitudes qui nous travaillent ne l'altèrent ni ne la compromettent. Que dis-je ! nous concevons que, la nature humaine vînt-elle à être anéantie, cette notion n'en subsisterait pas moins. Loi de notre personne, elle est impersonnelle. Enfin, évidente et immuable, cette notion de l'honnête est obligatoire. Ce n'est pas une simple invitation, un pur conseil; sa dictée est impérieuse. « La raison, dit énergiquement Pascal, nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot (1). » Peu importent d'ailleurs les circonstances et les conséquences; du moment que le devoir parle, il faut obéir. « Si j'osais faire

(1) *Pensées*.

une comparaison entre deux conditions tout à fait inégales, écrivait La Bruyère, je dirais qu'un homme de cœur pense à remplir son devoir, à peu près comme le couvreur songe à couvrir; ni l'un ni l'autre ne songent à exposer leur vie, ni n'en sont détournés par le péril; la mort est un inconvénient dans le métier, et jamais un obstacle (1). »

Sans contester la présence dans notre entendement de cette idée de l'honnête, se peut-il qu'on la confonde, sinon avec les imaginations gratuites qui occupent notre esprit, du moins avec d'autres idées qu'il a, mais qu'il pourrait ne pas avoir? En aucune façon. Cette notion est d'elle-même ce qu'elle est, une notion première, irréductible, nécessaire. Elle n'est ni le résultat d'une combinaison, ni le fruit de l'expérience; car si l'expérience l'éveille, elle ne la crée pas. D'ailleurs, les caractères qui lui sont essentiels ne permettent ni de la méconnaître, ni de la ramener à aucune autre idée. C'est ainsi qu'elle se distingue profondément de l'idée de l'utile. L'honnête, en effet, est obligatoire; l'utile ne l'est pas. L'honnête est invariable; l'utile varie à chaque instant; l'honnête est connu clairement, *à priori*; l'utile n'est connu que d'une ma-

(1) *Les Caractères*; *Du Mérite personnel.*

nière obscure, et n'est connu qu'après l'événement.

Voilà donc un nouvel et indéclinable élément de la nature humaine, la notion du devoir. Y conformer les déterminations de son libre arbitre est pour l'homme une loi; avoir accompli son devoir est pour l'homme un bien.

Par conséquent, il y a deux biens pour l'homme, parce qu'il y a deux lois : la loi de la sensibilité et la loi de l'entendement; la loi du plaisir, de l'utile, et la loi du devoir, de l'honnête. Telle est la complexité de sa nature.

Ce n'est pas tout. Cette complexité trop souvent devient opposition; et tandis que le devoir nous commande, les passions nous tirent en quelque sorte, comme parle saint Augustin, par le vêtement de notre chair. Et ce conflit, à chaque instant renouvelé, croît en violence à chaque instant. Troublés, divisés en nous-mêmes, éperdus entre les envahissements de la sensibilité et les prescriptions de l'entendement, qui nous décidera? Qui apaisera ces orages du cœur, où les plus fermes courages se trouvent ébranlés? La liberté.

Voyez cette barque légère; le vent gonfle ses voiles, les flots enveloppent ses flancs, qu'ils heurtent et caressent tour à tour. Cependant, sous

l'effort des muscles qui se roidissent, la rame fend les ondes, conjure l'ouragan, lutte contre la tempête, et les muscles eux-mêmes obéissent à l'action de la volonté. Image de notre condition ! Nous sommes comme des embarcations fragiles que menacent mille accidents terribles,

Ut cymbæ instabiles, fluctu jactante...

Les désirs nous pressent en tumulte ; les passions nous enlacent ; le monde nous fascine et nous attire. C'est un océan aux vagues perfides et sans cesse agitées. Mais, plus heureux que le rameur, que son habileté, sa prévoyance et son courage ne suffisent pas toujours à sauver du péril, ce nous est assez d'avoir voulu !

Toutefois n'y a-t-il pas dans cette assignation du but de la liberté une contradiction ? Êtres intelligents, c'est pour nous une loi d'obéir à l'honnête, et cette obéissance devient pour nous un bien. Mais quoi ! êtres sensibles, n'est-ce pas pour nous une loi de rechercher le plaisir, et la possession du bonheur n'est-elle pas pour nous un bien ? Entre une loi et une loi, entre un bien et un bien, ne sommes-nous pas pleinement libres d'une pleine liberté d'indifférence ? Nous l'avons remarqué :

c'est une fausse et illusoire liberté que la liberté d'indifférence; car nous nous déterminons toujours en vertu de certains mobiles ou de certains motifs. Or, les mobiles appartiennent à la sensibilité; les motifs relèvent de l'entendement. Les mobiles, qui tous se ramènent au plaisir, constituent plutôt une tendance qu'une loi; car ils n'offrent aucun des caractères de la loi, ni l'évidence, ni l'immutabilité, ni l'obligation. Les motifs, qui tous se résolvent dans la notion du devoir, fondent seuls proprement une loi. Car cette notion du devoir présente tous les caractères de la loi. Elle est évidente, immuable, obligatoire.

La loi de l'homme est donc le devoir, non le plaisir; ou si l'on affirme que le plaisir est une loi de l'homme, il faut du moins reconnaître que ce n'est qu'une loi subalterne et que le devoir est sa loi suprême.

Il résulte de là encore que, si la possession du plaisir est un bien de l'homme, l'accomplissement du devoir est son bien suprême.

Mais la loi suprême de l'homme n'est pas sa loi souveraine, ni son bien suprême son souverain bien.

En effet, je continue à consulter l'expérience, j'interroge de nouveau les faits de la nature humaine, et voici ce que j'y découvre.

Entre le plaisir et le devoir se rencontre fréquemment une flagrante opposition. De cette opposition naît une lutte, où se manifestent l'égoïsme et la vertu. Qui décline cette lutte ou y succombe est égoïste ; qui la soutient et y triomphe est vertueux ; qui ignore cette lutte ou ne peut la soutenir n'est ni égoïste ni vertueux. Ainsi l'enfant, chez qui l'intelligence et la liberté ne sont point encore développées, n'est ni égoïste ni vertueux ; il est innocent. L'intelligence et la liberté sont les conditions de la vertu, et leur accord la réalise ; tandis que l'accord de la sensibilité et de la liberté produit le bonheur.

L'homme serait-il donc réduit à cette alternative incompréhensible, de renoncer au bonheur afin d'être vertueux, ou de poursuivre le bonheur au mépris de la vertu ? Plusieurs l'ont pensé ; mais la nature n'a cessé de condamner leurs maximes.

« La guerre intérieure de la raison contre les passions, écrivait Pascal, a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux ; les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres ; et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et

trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer (1). »

Effectivement, comment concevoir que l'homme vive contrairement et non point conformément à sa condition? Et comment admettre qu'il accomplisse sa destinée en dérogeant à sa nature et non point en la suivant?

C'est pourquoi, si la loi de l'homme consiste essentiellement à pratiquer la vertu, et si c'est là son bien suprême, le bonheur par la vertu constitue son souverain bien. Car alors seulement toutes ses facultés sont satisfaites, et les éléments complexes de son être ramenés par un juste équilibre à l'ordre qui fait la vie.

Opposés par leurs conditions, la vertu et le bonheur ne sont pas d'ailleurs inconciliables; et quand on cherche la vertu sans égard au bonheur, il advient que le bonheur est donné par surcroît. Cela est si vrai, que les préceptes qu'indiquent les théoriciens du bonheur sont identiques à ceux qu'enseignent les théoriciens de la vertu. L'art d'être heureux ne diffère point de l'art d'être vertueux (2).

(1) *Pensées*, édit. Faugère, t. II, p. 91.

(2) Voyez : Buffon, *Essai d'Arithmétique morale*; — Franklin,

Ajoutons que l'habitude de la lutte en adoucit l'amertume, et que peu à peu nos facultés, liberté, sensibilité, intelligence, tendent à se mettre en harmonie. C'est cet état harmonieux de l'âme, qui s'appelle la sainteté.

Ainsi, l'innocence comme point de départ, la sainteté comme terme, la vertu comme moyen, en trois mots, voilà le secret de la destinée humaine révélé par une observation fidèle de la nature humaine. La sainteté, de même que le souverain bien, est un idéal ; l'objet de la vie est la lutte, la vertu, et non le bonheur.

Réunissant ces traits épars de l'analyse, j'ai maintenant à montrer de quelle sorte ils s'accordent, se coordonnent et s'offrent à nous simultanément, comme autant de parties intégrantes d'un phénomène unique, du phénomène moral.

Nous sommes ainsi faits que nous accomplissons volontiers les actions qui nous sont utiles, et que nous déclinons celles qui nous peuvent nuire. Il y a des actions néanmoins qui n'ont aucun rapport à nous, et que nous ne laissons pas que de qualifier de bonnes ou de mauvaises.

la Science du bonhomme Richard; — Droz, *Essai sur l'art d'être heureux.*

Par exemple, un crime a été commis sous nos yeux; quoique personnellement nous n'en ayons pas souffert, nous le détestons. Regardons-y de près, et nous nous convaincrons que, sous ce sentiment, dont la vivacité varie avec le degré même du crime, se trouvent enveloppés plusieurs jugements. Nous jugeons en effet : 1° que l'action est mauvaise en elle-même; 2° que l'agent était tenu de ne pas la faire; 3° qu'il était libre de ne pas la faire; 4° qu'il a démérité en la faisant.

Supposez, au contraire, que nous soyons témoins d'une bonne action. Quoique personnellement nous n'en ayons tiré aucun profit, nous éprouvons pour l'agent une sympathie qui s'accroît en raison même de la moralité de l'acte accompli. Et sous ce sentiment se cachent plusieurs jugements; car nous jugeons : 1° que l'action est bonne en elle-même; 2° que l'agent était tenu de la faire; 3° qu'il était libre de la faire; 4° qu'il a mérité en la faisant.

Ou il faut renier jusqu'au sentiment même, ou il faut avouer que ce sentiment recouvre le jugement d'où suit la distinction essentielle du bien et du mal; ce jugement une obligation absolue; cette obligation la notion d'une causalité intelligente et libre. Il faut avouer aussi que la distinction du mérite

et du démérite, correspondante à celle du bien et du mal, renferme le principe de l'alliance naturelle de la vertu et du bonheur.

Mais varions l'expérience et interrogeons-nous nous-mêmes, suivant que nous avons bien ou mal agi.

Avons-nous bien agi? Nous éprouvons pour nous-mêmes un sentiment d'estime; nous goûtons une joie qui varie avec la mesure même de la moralité de notre action. Or, ce sentiment ne naît en nous que parce que nous jugeons : 1° que nôtre action est bonne ; 2° qu'elle était obligatoire ; 3° que nous étions libres de l'accomplir ; 4° que nous avons mérité en l'accomplissant.

Avons-nous mal agi? Nous ressentons cette douleur particulière qui s'appelle le remords. Cette affection pénible ne se produit en nous que parce que nous jugeons : 1° que notre action est mauvaise ; 2° que nous étions tenus de ne pas la faire ; 3° que nous étions libres de ne pas la faire ; 4° que nous avons démérité en la faisant.

Je ne saurais trop insister sur la nature du sentiment moral, sur la place qui lui appartient, sur la portée qu'il convient de lui attribuer. Ce sont là en effet des données familières, immédiates, irrécusables de l'observation psychologique, et contre

lesquelles viennent nécessairement échouer les préventions et les systèmes.

Ce qui me frappe dans l'approbation et la désapprobation morale, c'est leur désintéressement et leur prodigieuse vitalité. Qu'il s'agisse d'un fait accompli à mille lieues du pays que j'habite ou à mille ans de l'époque où je vis, mon aversion ou ma sympathie ne s'en manifeste pas moins avec une énergie incomparable. J'aime Épaminondas et j'exècre Vitellius. Et pourtant me soucié-je des héros de Plutarque ou des tyrans du Bas-Empire ? Il y a plus : ces sentiments que ne parvient point à glacer l'état de désintéressement où je me trouve, mon intérêt même est impuissant à les neutraliser. Cet homme est mon ennemi ou mon rival : pourrai-je, dans le secret de mon cœur, ne pas estimer sa droiture ou ne point admirer son courage ? Cet homme est mon frère ou mon bienfaiteur : pourrai-je ne pas déplorer sa lâcheté ou ne point détester son infamie ?

Le temps et les distances, la haine et l'amour ne sauraient abolir le mépris ou le respect. De même encore, le mépris et le respect restent inviolables à la puissance et à la richesse. Craindre le superbe sultan dans son sérail, au milieu de quarante mille janissaires, n'est pas le respecter, et tous les trésors

du monde amassés dans des mains impures n'affranchiront pas leur possesseur de mon mépris !

Non plus que l'approbation et la désapprobation morale qui s'adressent à autrui, la joie de la conscience et le remords ne se confondent avec aucun autre sentiment (1). Que me font les jugements des hommes et leurs vengeances, si j'ai bien agi ? Le témoignage de ma conscience ne me suffit-il pas ?

> . . . . . *Populus me sibilat, at mihi plaudo*
> *Ipse domi*. . . . . .

Ou si les hommes me louent, que valent ces louanges, au prix du sentiment délicieux qui remplit mon âme ? Ni applaudissements, ni succès, aucune joie ne surpasse la joie de la conscience. Aucun regret, aucune douleur n'égale en vivacité les peines cuisantes du remords. Qu'importent, Oc-

(1) C'est là un fait que Montaigne a énoncé avec une singulière et familière vivacité : « La malice hume la plupart de son propre venin et s'en empoisonne ! Le vice laisse comme un ulcère en la chair, une repentance en l'âme, qui toujours s'esgratigne et s'ensanglante elle-même ; car la raison efface les autres tristesses et douleurs ; mais elle engendre celle de la repentance qui est plus griève, d'autant qu'elle naît au dedans, comme le chaud et le froid des fièvres est plus poignant que celui qui vient du dehors... Il n'est pareillement bonté qui

tave, vos triomphes? Brutus et Cassius ont succombé aux champs de Philippes ; des sicaires ont assassiné Cicéron ; Antoine s'est tué de ses propres mains ; la proscription et la confiscation vous ont débarrassé de vos ennemis ; le silence règne dans l'empire ; ces fiers Romains sont à vos genoux. Êtes-vous heureux ? Non. Abreuvé de secrets dégoûts, vous avez envie d'abdiquer ; et quand sera venu le moment suprême, vous regarderez cette vie comme une comédie qui mérite à peine qu'on la joue. Oui, même ici-bas, l'injustice tourne souvent contre son but ; et presque toujours le contempteur de la loi va « tirant après soi la longue chaîne traînante de ses espérances trompées (1). » Si nous avons failli, au milieu même des adulations et des prospérités, la conscience réclame et le remords nous devient un châtiment inévitable.

ne réjouisse une nature bien née, il y a certes je ne sais quelle congratulation de bien faire qui nous réjouit en nous mêmes, et une fierté généreuse qui accompagne la bonne conscience ; une âme courageusement vicieuse se peult à l'adventure garnir de sécurité ; mais de cette complaisance et satisfaction, elle ne s'en peult fournir .. Les témoignages de la conscience plaisent ; et nous est un grand bénéfice que cette esjouissance naturelle, et le seul payement qui jamais ne nous manque. » *Essais*, liv. III, chap. II.

(1) Bossuet.

« Conscience ! conscience ! s'écriait Rousseau ; instinct divin, immortelle et céleste voix ! guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ! juge infaillible du bien et du mal qui rends l'homme semblable à Dieu ! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe (1). »

Tel est le sentiment moral. Son action est instantanée, sa force irrésistible ; et loin qu'il soit permis de n'y voir qu'un préjugé ou une défaillance, il faut que l'âme se soit débilitée par les excès mêmes de sa liberté et pervertie par la réflexion, pour que ce sentiment tombe ou s'affaiblisse. S'ensuit-il que le sentiment moral ne doive qu'à lui-même cette salutaire énergie qui tour à tour éloigne l'homme de ce qui est contraire à sa nature et le pousse vers ce qui lui convient ? Non, sans doute. A ne considérer que superficiellement ce qui se passe dans la conscience, il semble, il est vrai, au premier abord, que tout s'y ramène au

(1) *Emile*, liv. IV.

sentiment; toutefois le sentiment moral, qui enveloppe en quelque sorte le phénomène moral, ne constitue pas, il s'en faut, le phénomène moral tout entier.

Supprimez la notion absolue du bien, la claire idée du devoir, et le sentiment, laissé à lui-même, n'offrira plus ni évidence, ni fixité, ni obligation; car tout sentiment est en soi obscur, variable, nécessité.

Il importe donc de le remarquer : une observation psychologique qui prétend assigner à la morale sa base ne doit pas seulement tenir compte de tous les éléments du phénomène moral; il est en outre indispensable qu'après avoir montré qu'on ne saurait impunément supprimer aucun de ces éléments, elle fasse voir de quelle manière ils s'enchaînent et se subordonnent. Si l'homme ne concevait pas la notion absolue du bien, sa liberté n'aurait pas de loi : si l'homme n'était pas libre, la notion du bien ne pourrait être obligatoire; si la notion du mérite et du démérite ne tenait pas nécessairement à la notion du bien, la loi de l'homme ne serait vraiment pas une loi, puisqu'elle n'aurait pas de sanction; si enfin un sentiment pénible ou agréable n'accompagnait pas chez l'homme la violation ou l'accomplissement de

la loi, cette loi ne serait plus la loi de l'homme. Elle s'adresserait à une pure intelligence, et non pas à l'être intelligent et sensible qui est l'homme. Par conséquent, il n'y a, en définitive, dans le phénomène moral, que deux éléments en présence, auxquels se ramènent tous les autres, la notion absolue du devoir, qui est une loi, et la liberté humaine, à qui s'adresse cette loi. Séparé de cette notion, le sentiment moral s'évanouirait; c'est de cette notion qu'il tire toute son autorité. Cette notion en effet est indéclinable; et tandis que les usages varient avec les degrés du méridien, elle seule, consubstantielle à Dieu, demeure identique dans tous les siècles, en tous lieux.

Quelle est, d'ailleurs, la portée qu'il convient de lui reconnaître? Ne cessons de le répéter, la loi de l'homme, la loi morale consiste à obéir à la conception obligatoire du bien. Éclairée par la raison, la liberté engendre la responsabilité. Mais à l'obligation de la loi morale s'ajoute la sanction de cette loi, parce qu'au jugement qui nous dicte que nous sommes tenus d'accomplir la loi, s'ajoute invinciblement le jugement du mérite et du démérite. Or, le sentiment moral est la plus immédiate conséquence de ce dernier jugement. Il nous avertit que la vertu ne va pas plus sans le bonheur que le

bonheur sans la vertu, et nous devient déjà à lui seul un châtiment terrible quand nous avons mal agi, ou une récompense inestimable lorsque nous avons été fidèles à la loi morale.

C'est ainsi que la morale vivante explique, corrige, complète la morale des systèmes, et qu'au-dessus des Epicuriens et des Stoïciens de tous les temps apparaît l'homme. Interrogez les systèmes : les uns réduisent toute morale à l'amour de soi, à la passion de l'utile et du bonheur ; les autres la font dépendre de la sympathie et d'une sorte de sentiment désintéressé ; ceux-ci croiraient l'avilir s'ils ne la plaçaient tout entière dans l'abstrait concept du devoir ; ceux-là enfin la dérivent uniquement de la pure volonté de Dieu. Interrogez la nature humaine, et vous reconnaîtrez que les systèmes ont séparé ce qui, dans la réalité, demeure inséparable. Chaque système n'est qu'une analyse incomplète ou infidèle du phénomène moral. Chaque système, par préoccupation ou par préférence, s'est exclusivement attaché, négligeant tous les autres, à un des éléments qui, dans le phénomène moral, se rencontrent distincts et subordonnés, mais indissolublement unis : le sentiment moral, le mérite, la liberté, l'obligation, le bien, qui est vraiment divin et auquel tout le reste est suspendu.

Le bien en soi, le bien absolu, tel est donc avec toutes les conséquences qu'il entraîne, le principe de la morale. Se conformer au bien constitue le devoir de l'homme.

Cela posé, il est aisé de déterminer ses principaux devoirs. Cicéron distingue parfaitement dans tout homme quatre personnes différentes.

Il y a d'abord l'individu, qui est tel ou tel, qui s'appartient à soi-même, qui a la libre disposition de soi. C'est la personne proprement dite.

Il y a, en second lieu, l'être moral, qui se retrouve le même chez tous les hommes, qui leur confère la qualité même d'homme, qui exprime en chacun d'eux le type impersonnel de la moralité.

Il y a, troisièmement, le pauvre ou le riche, l'homme d'illustre ou d'obscure naissance, de noble ou de basse condition.

Quatrièmement enfin, il y a l'homme qui occupe tel ou tel emploi, court telle ou telle carrière, qui a telle ou telle existence.

La condition et la vocation font le personnage; la moralité et la liberté font la personne. Or, le personnage n'est rien pour l'homme; car le personnage n'est qu'un accident. Ce qui est essentiel à l'homme, c'est, avec la moralité, la liberté. Accommoder sa liberté à la moralité; respecter et

développer dans sa personne le type moral, qui est impersonnel, voilà sa loi. Les applications particulières de cette loi sont simples à déduire, comme aussi il est aisé de les ramener à une doctrine où se découvrent leur enchaînement et leur subordination.

La personne humaine est âme et corps. Étroitement unie au corps, l'âme éprouve le contre-coup de toutes les impressions qui le frappent. Le corps est l'intermédiaire par où elle communique avec le dehors. A ce double titre, le corps réclame nos soins et nous impose des devoirs. Nous sommes tenus non-seulement de n'y pas porter atteinte, mais encore d'en nourrir la vie et d'en faciliter l'expansion. L'accomplissement de ces devoirs intéresse directement notre âme. « *Mens sana in corpore sano.* »

En vain une philosophie quintessenciée et romanesque voudrait-elle faire abstraction du corps.

> « Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,
> D'un prix à mériter seulement qu'on y pense,
> Et ne devrions-nous pas laisser cela bien loin (1) ? »

Une philosophie vraiment humaine et qui s'ac-

(1) Molière, *Les Femmes savantes*, acte II, scène VII.

corde avec le sens commun ne peut manquer de repousser cette sublimité mensongère.

« Oui, mon corps, c'est moi-même, et j'en veux prendre soin. Guenille, si l'on veut; ma guenille m'est chère (1). »

Ce n'est pas qu'il faille davantage tomber dans l'excès contraire, de telle sorte que la morale tout entière se ramène à l'hygiène (2), ou qu'on en vienne à réhabiliter la chair, sans souci et au mépris des droits de l'esprit (3).

Encore une fois, le corps ne vaut que par rapport à l'âme. Quoiqu'il ait une vie propre et qui influe sur la vie de l'âme, la vie de l'âme, à son tour, n'influe pas moins sur la vie du corps. Qu'est-ce, en effet, par exemple, que la tempérance, sinon une vertu de l'âme (4)? Que sont, d'autre part, nombre de maux qui affligent le corps, la mélancolie, la folie, sinon expressément des maux de l'âme?

Négliger l'âme pour le corps, ce serait donc,

(1) Molière, *Les Femmes savantes*, acte II, scène VII.

(2) Volney, Saint-Lambert.

(3) Enfantin, 1858. — Saint-Simon, 181 *Science de l'Homme*, Paris, in-4°. Cf. *Allocutions et Discours*, par Abel Transon. Paris, 1830-31.

(4) Cf. *Hygiène de l'âme*, par Feuchtersleben; trad. française, 1860, in-12.

par un infaillible mécompte, négliger même le corps; mais, surtout, ce serait négliger ce qui en nous est nous-mêmes. Instrument de l'âme, le corps est destiné à servir; et si les fins de l'âme l'exigent, elle doit vouloir et pouvoir le mener jusqu'à la mort même. C'est sur notre âme que nous avons essentiellement à veiller. Appliquer notre intelligence à connaître le vrai et aussi à goûter le beau; tourner notre sensibilité à des affections raisonnables et légitimes; fortifier notre activité et la rendre maîtresse d'elle-même, tels sont envers l'âme nos principaux devoirs. Les pratiquer, c'est devenir chaque jour meilleurs; et devenir meilleurs, c'est mériter; c'est, en accomplissant notre destinée, nous assurer le bonheur par la vertu.

La vie présente, aussi bien, n'est qu'une épreuve.

Une plante, après avoir fleuri, se dessèche sur sa tige; un animal expire et rend aux éléments des organes qui se dissolvent. Nous ne concevons ni pour la plante, ni pour l'animal une autre destinée. Il n'en est pas ainsi de l'homme. Quand il a vécu, ni ses aspirations ne sont satisfaites, ni ses notions de justice réalisées; et seul entre tous les êtres qui l'environnent, au delà de cet étroit horizon d'un jour, il a le droit de prétendre aux perspectives infinies de l'immortalité. Il a ce droit, parce qu'il

avait un devoir, et qu'il serait absurde que le mépris ou l'observation de ce devoir ne reçût pas enfin sa peine ou sa récompense.

« Nous avons une faim divine, écrit poétiquement Jean-Paul, le goût d'un Dieu; et la terre ne nous offre que la nourriture des bêtes. La partie terrestre de moi-même se laisse nourrir et remplir de terre, comme le ver qui rampe à nos pieds; mais l'autre partie demande de plus nobles aliments. Le travail, la douleur corporelle, la faim dévorante des besoins matériels et le tumulte des passions sensuelles peuvent étouffer ces nobles dispositions, qui ne se développent que lorsque ces premiers besoins de la vie sont satisfaits. Mais du moment que la bête qui est en nous est apaisée, que sa faim et sa soif se sont assouvies par de grossiers aliments, alors l'homme intérieur réclame son nectar et son ambroisie. Lorsqu'il n'est nourri que de terre, il se change, dans son désespoir, en un Dieu infernal, qui pousse au suicide, ou en un assoupissement qui corrompt toutes les joies. La faim éternelle de l'homme, l'insatiabilité de ses désirs, ne demande pas plus de nourriture, mais une autre nourriture. Comment une belle âme serait-elle heureuse ici-bas? Des étrangers, qui, nés sur des hauteurs, sont condamnés à vivre dans les basses con-

trées, meurent d'une nostalgie incurable. C'est parce que nous sommes issus de haut lieu, que nous y aspirons ; c'est pour cela que nous sommes livrés à une aspiration incessante, et que toute musique est pour nous ce que le son rustique de la corne du pâtre est pour le Suisse exilé... — Un amour infini suppose un objet infini. — Si toutes les forêts étaient des parcs de plaisir, toutes les îles des îles fortunées, tous les champs des Champs-Élysées, et tous les yeux remplis de joie, oh ! alors... — Mais non ; alors même l'être infini nous aurait promis par cette félicité qu'elle durerait toujours. Mais à présent que tant de maisons sont des maisons de deuil, tant de champs des champs de bataille, que tant de visages sont pâles, tant d'yeux flétris par les larmes et fermés ; lorsqu'il en est ainsi, comment le tombeau, le port de salut, serait-il la fin de tout cela? »

Ainsi, parce qu'elle est spirituelle, l'âme peut survivre au corps ; parce qu'elle tend par toutes ses facultés à l'infini et se connaît capable de moralité, l'âme doit survivre au corps. L'immortalité ne lui est pas simplement une espérance : c'est pour elle une certitude ; car c'est pour elle un droit inviolable.

Et maintenant, comment faut-il entendre cette immortalité ?

Sera-ce une immortalité sans conscience, et, dans l'anéantissement de la personne, la simple permanence du principe pensant (1)?

Ou bien encore, suivant une opinion qui date de loin, avec laquelle s'est joué plus d'un philosophe, et qu'un contemporain, malgré des aberrations surprenantes, a su récemment encore rajeunir par l'émotion de son style et l'éclat de ses descriptions (2), ne faut-il voir dans l'immortalité que la continuation d'une série de métamorphoses, sinon de métempsycoses; métamorphoses indéfinies et dont la vie présente elle-même ne constituerait qu'une étape et un degré?

(1) Cf. M. Pierre Leroux, *De l'Humanité*. Paris, 1840, 2 vol. in-8°, liv. V, chap. VII; *Immortalité de notre être*.

(2) M. Jean Reynaud, *Terre et Ciel*. Paris, 1854, in-8°, IV, *Le Ciel*. Ces théories, renouvelées de Pythagore, sont devenues à la mode dans le roman contemporain. « Nous pensons aujourd'hui, écrit madame Sand, que si nous sommes immortels, c'est à la condition de revêtir sans cesse des organes nouveaux pour compléter notre être, qui n'a probablement pas le droit de devenir un pur esprit; mais nous pouvons regarder cette terre comme un lieu de passage et compter sur un réveil plus doux dans un berceau qui nous attend ailleurs. De mondes en mondes, nous pourrons, en nous dégageant de l'animalité qui combat ici notre spiritualisme, nous rendre propres à revêtir un corps plus pur, plus approprié aux besoins de l'âme, moins combattu et moins entravé par les infirmités de la vie humaine telle que nous la subissons ici-bas. » *Mémoires de ma vie*.

La psychologie répudie ces hypothèses gratuites et dissipe ces rêves dangereux. Ce n'est pas, en effet, à l'imagination qu'il convient de demander ce qu'est l'immortalité de l'âme. Même en cette délicate matière, la connaissance de la nature de l'âme fournit l'unique base solide d'induction ou de déduction.

Or, l'âme est, avant tout, une personne, une force qui a conscience d'elle-même. N'est-ce point, par conséquent, abolir l'âme que de réduire l'immortalité à la permanence du principe pensant? Évidemment, la seule immortalité qui soit conforme à la nature de l'âme est une immortalité consciente, où, pour ressentir le châtiment, pour jouir de la récompense, elle se trouve susceptible de plaisir ou de douleur, se sache avoir démérité ou mérité. Toute autre immortalité est illusoire.

D'autre part, n'est-ce pas également une immortalité fictive que ce passage sans mémoire d'une vie à une autre vie; que cet effort désespéré vers un but que l'âme poursuivrait sans cesse, qu'elle n'atteindrait jamais? Assurément, on méconnaît, on ignore la nature de l'âme, lorsqu'on n'aperçoit pas qu'à travers et par delà les fins successives qu'elle se propose, elle cherche avec impatience, et souvent d'une manière aveugle, quoique irrésistible, une fin suprême. C'est pourquoi, ou la vie

future n'est pas, ou elle est une consommation de la vie; consommation d'égalité souveraine, qui mettra « les dieux de la guerre, ces hommes invincibles et glorieux qui ont rempli la terre du bruit de leur nom, à côté du laboureur et du vigneron (1). »

La psychologie, qui fonde le dogme de l'immortalité, qui suffit de plus à dégager des interprétations erronées et pernicieuses cette vérité capitale; la psychologie a-t-elle d'autres lumières qui nous puissent, jusqu'à un certain point, éclaircir les mystérieuses ténèbres de la vie future? Nous permet-elle par quelque endroit, et sans nous précipiter en de poétiques rêveries, de concevoir ce que les hommes appellent le ciel et ce qu'ils appellent l'enfer?

J'ose le croire. Si nous sommes à même de nous faire quelque idée des souffrances et des joies de la vie future, c'est en nous appliquant à l'observation de ce qui se passe en nous-mêmes, selon que nous avons cédé au vice, ou obéi à la vertu. C'est surtout dans ce double élan de l'âme que se manifeste le vrai commencement du ciel et de l'enfer. Cette joie ineffable qui suit une

(1) Massillon, *Sermon pour le premier dimanche de l'Avent, sur le Jugement universel.*

bonne action, et qui en est l'immédiate récompense ; cette dignité de notre nature accrue, fortifiée et sentie ; cet élan du cœur vers ce qui est en haut, c'est-à-dire vers Dieu : voilà le commencement du ciel. Cette douleur pénétrante du remords qui suit une mauvaise action, et qui en est l'immédiat châtiment ; cette chute, cette dégradation, cette déchéance de nous-mêmes, le poids qui nous attire vers ce qui est en bas, c'est-à-dire cette fuite loin de Dieu : voilà le commencement de l'enfer.

« Ne nous imaginons pas, écrit Bossuet, ne nous imaginons pas que l'enfer consiste dans ces étangs de feu et de soufre, dans ces flammes éternellement dévorantes, dans cette rage, dans ce désespoir, dans cet horrible grincement de dents. L'enfer, si nous l'entendons, c'est le péché même ; l'enfer, c'est d'être éloigné de Dieu (1). »

« Le ciel, écrit d'autre part ce grand évêque autant qu'illustre philosophe, le ciel c'est de voir Dieu éternellement tel qu'il est, et de l'aimer sans pouvoir jamais le perdre (2). »

La psychologie, en définitive, ne laisse donc

(1) *Œuvres complètes*, t. IX, p. 292, *Sermon sur la gloire de Dieu dans la conversion des pécheurs.*

(2) *Ibid.*, t. IV, p. 78, *Catéchisme de Meaux.*

sans réponse aucun des problèmes qui intéressent la morale ; si bien que les progrès de la morale dépendent manifestement des progrès mêmes de la psychologie.

De l'accomplissement de ses devoirs envers lui-même dépend l'accomplissement des autres devoirs de l'homme, et le fondement de ses devoirs envers lui-même devient le fondement de ses devoirs envers ses semblables et envers Dieu.

Cependant, à la science du bien se rattache la science du beau, à la morale l'esthétique.

CHAPITRE III

DU BEAU

Si la dénomination d'esthétique est toute moderne (1), la science du beau, que ce mot désigne, est, au contraire, fort ancienne. De tous temps, les plus fines intelligences, ou les plus sublimes, se sont appliquées à en déterminer les principes, et presque toujours elles se sont crues obligées de finir par avouer que la divine essence du beau était restée insaisissable à leurs recherches les plus opiniâtres.

(1) On sait que c'est un disciple de Wolf, Baumgarten, qui introduisit cette expression dans le langage. *Æsthetica*. Francfort, 1750-58 ; 2 vol.

On concevrait, en effet, malaisément une science plus capable que l'esthétique d'attirer tour à tour et de rebuter. D'une part, quel problème plus charmant que celui du beau, et quelle question en apparence plus facile que celle dont la solution se trouve écrite dans la raison de l'homme comme dans son cœur, dans les œuvres qu'enfante son activité comme dans le spectacle splendide que l'univers étale sans cesse à ses regards? D'un autre côté, comment espérer définir ce qui jusqu'alors a paru indéfinissable? Comment assigner en termes précis les éléments d'une science, qui semble relever avant tout de cette faculté capricieuse qu'on appelle l'imagination, et dont les règles demeurent manifestement impuissantes là où manquent l'inspiration et le génie? L'embarras s'accroît encore, si on remarque que ce n'est point assez de proposer une théorie du beau, mais qu'il faut en outre que cette doctrine se trouve vérifiée par une application directe des principes qu'elle affirme, aux beautés les plus certaines de la nature, de la poésie et des arts. Car, après tout, il y a des beautés qui sont placées au-dessus de la discussion, et qu'acclame en quelque sorte le consentement universel des esprits cultivés.

De ces délicatesses infinies, de ces difficultés

inhérentes à la science du beau sont nées les définitions les plus disparates du beau. Pour n'en rapporter que quelques-unes, empruntées aux modernes, Burke définit le beau les qualités des corps, par lesquelles ils produisent l'amour. Hemsterhuis estime que l'âme juge le plus beau ce dont elle peut se faire une idée dans le plus court espace de temps. Le Père André dit du beau que, quel qu'il soit, il a toujours pour fondement l'ordre et pour essence l'unité. Crousaz assigne au beau comme caractères la variété, l'unité, la régularité, l'ordre, la proportion. Suivant Diderot, c'est la notion de rapports qui constitue la beauté. Marmontel professe que les trois qualités du beau sont la force, la richesse et l'intelligence. Winkelmann, répétant Platon, déclare que le beau est une chose dont il est plus facile de dire ce qu'elle n'est pas que de dire ce qu'elle est.

Serait-il donc impossible d'arriver à des précisions touchant la science du beau? Ou plutôt, n'y aurait-il aucune science du beau, et faudrait-il, en somme, se ranger à l'opinion de Stewart, qui prétend qu'il n'y a de commun entre les objets beaux que le nom qu'ils portent, et que le beau en soi n'existe pas? Qui voudrait en venir à ces termes de scepticisme? Quoi! le genre hu-

main, dans son admiration naïve pour la beauté, aurait été perpétuellement le jouet de l'illusion, et c'est à un vain fantôme qu'il aurait adressé ses hommages et son enthousiasme! Quoi! les plus pénétrants génies de tous les siècles se seraient évertués à définir un pur mot et à fixer une chimère! Quoi! il n'y aurait dans le goût rien que d'arbitraire et dans les arts rien que de convenu; de telle sorte qu'on ne saurait assigner de différence effective entre la Vénus de Praxitèle et la Vénus des Hottentots, entre un tableau de Raphaël et la toile d'un peintre médiocre, entre l'*Iliade* d'Homère et la *Pharsale* de Brébeuf? Le sens commun suffit à repousser d'aussi étranges assertions. Il convient donc de reconnaître toutes les obscurités qui enveloppent la science du beau. Mais ce serait une erreur grave, et qui n'irait à rien moins qu'à la négation même de toute science, que de nier qu'il y ait une science du beau.

Les difficultés qui se présentent, lorsqu'on entreprend de déterminer les principes de la science du beau, sont d'ailleurs de deux sortes. Les unes sont inhérentes à l'objet même de cette science, et s'atténuent peu à peu par des efforts continués. Les autres tiennent uniquement au vice même de la méthode qu'on emploie, et, par conséquent,

disparaissent, quand on applique dans l'étude de la science du beau une méthode appropriée. Or, on peut étudier le beau en deux façons : ou en lui-même, dans sa nature et dans les objets, quels qu'ils soient, qui en portent l'empreinte ; ou bien dans l'esprit de l'homme, dans les idées ou les sentiments que le beau excite en nous. La vraie méthode consiste à aller du sujet à l'objet, de l'âme qui goûte et perçoit le beau à la détermination de l'essence du beau.

Cette méthode unique, si indispensable et pourtant si négligée, est à la fois expérimentale et rationnelle : d'un seul mot, c'est la méthode psychologique. Essayez, *à priori*, de définir le beau ; ramenez les éléments de la science du beau à des formules ingénieuses peut-être, mais nécessairement hypothétiques et préconçues, qu'aurez-vous obtenu ? Une théorie, qui pourra devenir matière à discussion, mais qui restera sans enseignement parce qu'elle sera sans autorité. D'un autre côté, faites appel à la conscience ; analysez les émotions qui naissent en vous à l'aspect de la beauté. Si de l'observation des phénomènes vous ne parvenez point à dégager la notion des lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent, l'idée dont ils sont les expressions, comment espérer en quoi

que ce soit pénétrer la nature du beau? Le beau est absolu, ou il n'est pas. Or une pure phénoménologie ne saurait donner que le relatif. C'est pourquoi, tandis que la conscience nous atteste les différents états de l'âme, la raison seule nous révèle l'absolu. C'est donc à la raison réfléchie dans la conscience, mais c'est, en premier lieu, à la conscience, qu'il convient ici encore de s'adresser, afin d'obtenir les principes de l'esthétique, comme nous avons fait ceux de la logique et de la morale.

Avant tout, commençons par constater la présence du beau.

De quelque côté que l'homme promène ses regards, depuis les splendeurs tranquilles des nuits jusqu'aux éblouissantes clartés du jour; depuis l'immensité tempêtueuse des flots jusqu'aux couleurs qui parent l'herbe des champs et les fleurs des jardins; depuis la légèreté de l'oiseau jusqu'à la force majestueuse ou à la souplesse élégante des bêtes; partout il rencontre dans l'univers les magnificences et les attraits de la beauté. Mais nulle part le beau ne se manifeste à l'homme avec plus de plénitude que dans l'homme lui-même. La voix argentée de la jeunesse, la grâce décente des mouvements, l'ineffable pénétration des yeux, la candeur et la pudeur qui brillent sur un visage de

femme, l'éclair d'un de ses sourires, le frissonnement d'un seul des cheveux de son cou (*uno crine colli sui*, comme dit l'Écriture), ce sont là autant de rayons divins de la beauté ! Cependant, comment s'exercent sur l'âme ces prestiges du beau? Je ne crains pas de l'avancer; de toutes les émotions que peut éprouver l'âme, aucune sans doute ne la remue plus profondément que celle que lui imprime le beau. Tantôt c'est un épanouissement délicieux, où elle sent comme s'ouvrir en elle pour la première fois et s'épancher doucement toutes les sources de la vie. Tantôt c'est un ravissement et un enchantement, un transport qui la met hors d'elle, un feu qui la dévore, un trait irrésistible qui subitement la blesse, et qui seul aussi peut la guérir. Ni la nature n'offre d'assez saisissantes images, ni la langue ne possède de termes assez expressifs pour rendre les mouvements qu'excite en nous le spectacle de la beauté, et auxquels ne saurait se comparer aucun autre mouvement des passions.

Ces nobles et délicates affections que la beauté détermine dans l'âme ne lui viennent pas, d'ailleurs, nécessairement des mêmes objets, non plus qu'elles ne présentent pas toujours les mêmes caractères, ni la même vivacité.

Ainsi un corps est beau, une idée est belle, une action est belle; de là un beau physique, un beau intellectuel, un beau moral.

D'autre part, tantôt la beauté s'impose d'elle-même; de là, le beau en soi. Tantôt l'objet, qu'on appelle beau, dénué par lui-même de toute beauté, n'est beau qu'en vertu de l'idée qu'on y attache; de là le beau par association. Tantôt, enfin, le beau est le produit de l'activité humaine; de là le beau artificiel.

Il serait intéressant de décrire les effets que produisent dans l'âme ces genres divers de la beauté, le beau physique, le beau intellectuel, le beau moral; le beau en soi, le beau par association, le beau artificiel. Mais, outre que ce travail serait d'un détail infini, la conclusion vraiment instructive à laquelle il aboutirait s'impose à nous comme d'elle-même. Cette conclusion, en effet, est aussi simple qu'incontestable : sous quelques formes qu'apparaisse le beau, c'est constamment la même beauté qui saisit l'âme. Absolu de soi, le beau est un, il est irrésistible.

Ce qui importe davantage, c'est de distinguer les éléments, d'assigner les caractères, d'indiquer les degrés de l'émotion générale qu'éprouve l'âme sous l'influence du beau, quel que puisse être le mi-

lieu à travers lequel le beau lui arrive, et quel que soit l'objet qui exprime le beau; car l'indivisibilité, l'unité du beau, n'empêchent pas que le beau n'affecte l'âme dans une mesure inégale.

Il ne faut pas une bien laborieuse analyse pour reconnaître que le beau agit sur l'âme tout entière. C'est avec tout elle-même que l'âme entre en communication avec la beauté. Elle l'aime par la sensibilité, elle la conçoit par l'intelligence, elle y tend par l'activité. D'ailleurs, il est manifeste que l'âme ne se porte vers le beau qu'autant qu'elle y est sourdement sollicitée par la sensibilité, invitée par les claires idées de l'entendement;

Ignoti nulla cupido.

L'intelligence et la sensibilité, voilà les deux facultés maîtresses sur lesquelles agit principalement le beau. Il y a un sentiment du beau, qui n'a rien à démêler avec la sensation, et il y a une conception du beau. Remarquons que le sentiment du beau ne va jamais sans la conception du beau, non plus que la conception du beau sans le sentiment du beau. Ce sont deux éléments intégrants de la perception générale du beau. Il est vrai que, cette perception étant essentiellement émotion, il

arrive parfois que l'idée disparaît en quelque sorte dans le sentiment. Mais, pour disparaître, elle n'en subsiste pas moins. Bien plus, si le sentiment du beau est une traduction puissante, quoique obscure, de l'idée du beau, c'est à l'évidente idée du beau que le sentiment du beau emprunte toute son énergie. En outre, le sentiment par lui-même est variable; l'idée seule ne change pas. Tels sont les éléments, tels sont les caractères de l'émotion générale du beau, que nous livre l'observation psychologique. Ce n'est pas tout. L'observation psychologique nous apprend encore que le beau, qui agit toujours simultanément sur la sensibilité et sur l'intelligence, n'agit pas toujours également sur ces deux facultés. L'intelligence et la sensibilité sont-elles modifiées dans une assez juste proportion pour conserver leur naturel équilibre, c'est alors le beau proprement dit qui se manifeste; l'harmonie, au contraire, est-elle rompue, suivant que la sensibilité l'emporte ou que l'intelligence prédomine, nous sommes en présence du joli ou du sublime.

C'est notamment sur la distinction du beau et du sublime qu'il est nécessaire d'insister. Car, en même temps qu'elle résulte des données immédiates de la conscience, elle éclaire d'une vive lumière la question abstruse de la nature du beau.

Que l'on considère la beauté physique, la beauté intellectuelle ou la beauté morale; on découvre aisément, pour peu qu'on soit attentif aux phénomènes qui se passent en nous, entre le beau et le sublime, des différences irréductibles.

Effectivement, est-ce le beau que l'on propose à l'âme, les sens perçoivent tous les détails de l'objet beau, pendant que la raison saisit facilement l'heureuse harmonie de toutes ses parties; si l'objet beau a disparu, on se le représente tout entier. Enfin l'âme éprouve, à l'aspect du beau, une joie tranquille et paraît comme rassérénée.

Est-ce le sublime qui s'offre à nous, les sens ne peuvent saisir l'objet sublime dans tous ses détails, non plus que l'esprit ne peut en embrasser l'ensemble sans effort, ni l'imagination se le représenter distinctement. Nos facultés s'enflent vainement pour l'atteindre; elles n'y parviennent pas. Le plaisir que nous éprouvons, naissant de la grandeur même de l'objet, excite en nous un sentiment mélancolique. La sensibilité est refoulée sur elle-même, et l'homme, être fini, conçoit sa petitesse et son néant. Le sublime éveille en lui l'idée de l'infini.

Ces oppositions qu'atteste directement l'observation psychologique nous deviennent, ce semble,

des ouvertures nouvelles pour comprendre ce qu'est la nature du beau. Effectivement, si le beau, en tant que beau, est une manifestation de l'absolu, le beau, en tant que sublime, est une manifestation de l'infini, c'est-à-dire encore de l'absolu, mais de l'absolu dans sa splendeur suprême. Là est le dernier terme de l'analyse. Au sein de la conscience se déclare la raison, et de la psychologie l'esprit s'élève à la métaphysique.

Dès lors se dissipent les fausses théories qu'on a avancées sur la nature du beau; et même, après s'être nettement rendu compte de ce que le beau n'est pas, il est permis d'espérer entendre jusqu'à un certain point ce qu'est le beau.

Et d'abord tombent les confusions du beau avec l'utile et avec l'agréable.

En effet, non-seulement tout objet beau n'est pas utile; mais, pour jouir du beau, il faut faire abstraction de l'utile dans un objet qui est à la fois utile et beau. Le sentiment du beau est désintéressé. Tandis que le désir de l'utile tend à consommer et à détruire, le sentiment du beau aspire à la conservation et à l'union. Pour apercevoir l'utilité d'un objet, il faut le comparer avec son but ou sa fin; la perception du beau est immédiate.

Distinct de l'utile, le beau ne se distingue pas

moins de l'agréable. Car quel agrément, par exemple, découvrir dans le sublime, qui pourtant est la plus haute expression du beau? Quant au beau qui est accompagné d'agrément, il n'est pas beau parce qu'il est agréable ; mais il est agréable parce qu'il est beau. Ceux donc qui confondent l'agréable et le beau prennent l'effet pour la cause, absorbant dans le sentiment du beau l'idée du beau.

Les caractères d'absolu et d'infinité qui appartiennent à l'idée du beau suffiraient, du reste, à démêler le beau de l'utile et de l'agréable, qui n'impliquent rien que de relatif et de fini.

Mais les acquisitions de l'analyse psychologique deviennent indispensables pour distinguer la notion absolue du beau d'autres notions absolues, de l'idée absolue du vrai et même de l'idée absolue du bien.

Le vrai est la parfaite identité de l'idée et de son objet. Le vrai, par conséquent, s'adresse à la raison seule et suppose la conception pure des idées de la raison dépouillées de toute forme, de toute manifestation sensible. On ne saurait, au contraire, séparer le beau d'une manifestation sensible ; il se contemple, mais ne se conçoit pas abstraitement. Sans doute le vrai et le beau, au fond, sont identiques ; mais, pour s'identifier avec le vrai, le beau

doit se dégager de sa forme, et ainsi s'anéantir comme beau.

De même, encore que le beau convienne, en définitive, avec le bien et ne puisse s'en séparer, il ne s'en distingue pas moins profondément. En effet, quoique absolue, l'idée du bien implique, comme l'idée de l'utile, la conception d'une fin. L'idée du beau ne renferme pas la conception de cette fin. Que l'objet beau existe réellement, ou qu'il ne soit que la représentation du beau, le plaisir n'en est pas moins vif; souvent même l'image nous plaît plus que la réalité. Il n'en est pas ainsi du bien : la volonté est loin d'être indifférente à son accomplissement et à sa réalisation.

Nous résoudrons-nous à affirmer que le beau se ramène à la convenance, à la proportion, à la variété dans l'unité? Ce sont là peut-être, ce sont là même certainement des conditions de la beauté. Mais ni la convenance, ni la proportion, ni la variété dans l'unité ne constituent la beauté. Car ni l'idée de la convenance, ni l'idée de la proportion, ni l'idée de la variété dans l'unité ne sauraient s'identifier avec l'idée du beau, à laquelle nous élève la considération des phénomènes psychologiques; non plus que la convenance, la proportion, la variété dans l'unité ne produisent dans l'âme un

sentiment identique à celui qu'y fait naître la présence du beau.

Après avoir, par des éliminations successives, reconnu ce que le beau n'est pas, pourrons-nous, dans une certaine mesure, déterminer ce qu'est le beau? A coup sûr, c'est déjà beaucoup que de dégager l'esthétique, à la lumière de la psychologie, de théories qui la compromettent et qui l'obstruent. Mais enfin la science du beau n'aura-t-elle d'autre support qu'une connaissance négative du beau, et ne sommes-nous point à même d'obtenir, je ne dis pas une connaissance adéquate, mais quelque connaissance positive du beau? Pour asseoir une semblable connaissance, rappelons en peu de mots les résultats que nous a livrés l'analyse de l'émotion ou perception esthétique.

En présence du beau, l'âme est remuée jusque dans son fond, et l'émotion qu'elle éprouve, particulière, *sui generis*, ne saurait se confondre avec aucune autre. Secondement, que le beau se manifeste dans un objet physique, dans un objet intellectuel, dans un objet moral; que ce soit un beau corps, une belle idée, une belle action, le principe de l'émotion, quoique variable, reste le même. C'est le beau. Troisièmement, si l'âme tout entière subit l'irrésistible influence du beau,

de telle sorte que la volonté se porte vers le beau par l'effort, la sensibilité par l'amour, l'intelligence par l'idée, la volonté n'est sollicitée qu'autant que la sensibilité et l'intelligence sont d'abord saisies. Quatrièmement, il y a donc dans l'émotion esthétique un sentiment et une idée; et quoique le sentiment enveloppe l'idée, ce n'est pas le sentiment qui engendre l'idée, mais l'idée qui donne au sentiment sa signification et sa portée. Cette idée est absolue, indivisible et une ; et, ce qui éclate particulièrement dans la distinction du beau et du sublime, cette idée n'est autre chose que l'idée de l'infini. Conçue par la raison, elle ne saurait être identifiée ni avec l'agréable ni avec l'utile, et son sujet d'inhérence est le même que celui de la raison. Manifestée par la psychologie, elle ne s'explique que par la métaphysique. Le beau, par conséquent, est avant tout une idée. Mais cette idée n'est pas une idée pure, comme l'idée du vrai ou l'idée du bien. Il est de l'essence du beau de ne pouvoir être conçu par la raison sans affecter du même coup la sensibilité. Il faut à la beauté une forme qui touche, frappe, émeuve la sensibilité. C'est pourquoi ni la convenance, ni la proportion, ni la variété dans l'unité, conditions du beau, ne suffisent à expliquer le beau. Le beau est à la fois

forme et idée, expression de l'idée par la forme, la force supérieure et interne, la puissance secrète et vitale, l'âme de tout ce qui est.

« Le beau, dans tous les cas possibles, a-t-on dit, c'est la force ou l'âme agissant avec toute sa puissance et conformément à l'ordre, c'est-à-dire de façon à accomplir sa loi. » Et encore : « Le beau est toujours une certaine puissance, et le principe intime et substantiel de cette puissance, c'est ou la force ou l'âme soumise à l'instinct, ou l'âme libre ; dans tous les cas, c'est un être simple, immatériel, absolument indivisible et invisible ; bref, pour parler comme Leibniz, c'est une monade (1). »

Volontiers je ferais mienne une telle définition. Je ne sache pas, en effet, de conception supérieure à cette notion de la monade, pourvu qu'on l'entende. Tout ce qui est implique une force ; toute force manifeste la vie, et toute manifestation de la vie est une certaine manifestation du beau.

(1) M. Ch. Lévêque, *Études sur la science du Beau*. Paris, 1861, 2 vol. in-8°, t. Ier, p. 161 et suivantes. C'est la thèse développée par M. Jouffroy, dans son *Cours d'Esthétique*, Paris, 1863, in-12, deuxième édition ; par M. Cousin, dans son livre *du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, 1854, in-8°, deuxième édition.

L'esprit est partout répandu, et c'est parce que toute monade est âme que toute monade est beauté.

Mens agitat molem.

L'esprit partout répandu n'est point d'ailleurs cet esprit universel que tant de chimériques penseurs ont imaginé. Cet esprit est en même temps que diffusion, création. Des monades de la nature, où brille avec l'être quelque rayon de beauté, il faut s'élever à la monade des monades, à la beauté excellente qui est Dieu. De là ces admirables paroles dues à l'auteur de la *Monadologie* : « Il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons : Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie uni-

verselle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons (1). »

Merveilleux et indissoluble accord de l'esthétique et de la métaphysique ! Leur fortune est commune, et l'esthétique périt si la métaphysique est méconnue. Confondez Dieu et le monde, l'esprit et les êtres qui en sont autant d'expressions, et vous confondez la beauté avec les objets beaux, vous ruinez la notion du beau. Distinguez des êtres l'être créateur, des esprits le père des esprits, et au-dessus des beautés toujours imparfaites et caduques vous apparaît un exemplaire accompli et éternel de beauté, au-dessus du réel l'idéal. L'effort de l'artiste ne consiste plus, dès lors, à copier servilement la nature, mais à y chercher une base à ses élans. Son objet n'est pas non plus de récréer les âmes par d'agréables illusions. Comme un autre Dédale, il doit leur donner des ailes, pour les aider à sortir de la prison des sens et à prendre leur vol vers leur véritable patrie (2).

Mais qui ne remarquerait que, si l'esthétique a la métaphysique pour fondement, cette métaphysique, à son tour, exige comme antécédent nécessaire une

(1) Leibniz, *Essais de Théodicée*, Préface.
(2) Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée*, troisième partie, 406.

psychologie bien faite. Admettez une psychologie qui réduise l'âme à la sensation : le moyen de distinguer le beau, sinon de l'utile, du moins de l'agréable? Supposez même une psychologie plus haute et qui, dans l'âme, ajoute à la sensation le sentiment : comment bannir de la science du beau l'arbitraire, et que devient ce caractère d'absolu, d'invariabilité, d'infinité, sans lequel le beau n'est pas? Il n'y a évidemment de science du beau, digne de ce nom, qu'à la condition de découvrir dans l'âme sous les sentiments les idées; au milieu des phénomènes de la conscience l'absolu; parmi les émotions de l'amour la raison. Car, sans la raison, il n'y a pas d'idéal, et, sans idéal, il n'y a point d'esthétique.

Vainement de bruyants ou aventureux théoriciens se sont de tout temps rencontrés, qui, affectant de ne voir dans l'idéal qu'une chimère métaphysique (1), ont identifié toute beauté avec les beautés de la nature. Ainsi, tandis que la beauté par excellence est la beauté idéale, toute beauté s'est ramenée, dans leur doctrine, à la beauté réelle. D'où il suit qu'ils ont conclu, non sans rigueur, que

(1) Cf. M. Cherbuliez: *A propos d'un cheval*; *Conversations athéniennes*; *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1861.

l'unique objet de l'art doit être d'imiter la nature.

Doctrine déplorable, qui expose les arts à toutes les extravagances de la fantaisie! Doctrine irréfléchie, qui nous invite à reproduire le beau réel, sans nous enseigner à quels caractères nous démêlerons le beau de ce qui n'est pas le beau! Doctrine avilissante enfin, puisqu'elle abaisse, en certains cas, l'intelligence au-dessous de la machine, et l'art au-dessous de l'industrie; la peinture, par exemple, étant une reproduction de la nature beaucoup moins fidèle que la photographie!

Lessing l'observait ingénieusement : « La nature est ce qu'il y a de plus nécessaire pour arriver au grand; cependant, si l'art ne prend soin de la conduire, c'est une aveugle qui ne sait où elle va. »

L'idéal n'est donc point une gratuite illusion de l'esprit, mais la conception même du beau par l'esprit, laquelle, manifestée dans l'esprit, le surpasse infiniment. Rien n'est beau que par une participation avec cette idéale beauté, dont les beautés réelles ne sont jamais que de plus ou moins imparfaites images. A ce compte, loin de s'attacher aux beautés de la nature, l'artiste véritable n'y doit chercher que des degrés pour s'élever plus haut. Ce n'est point en considérant les objets du

dehors qu'il composera son dessin ; c'est d'après les idées qu'il porte en lui-même qu'il interprétera les beautés de la nature ; c'est en se rendant attentif à un exemplaire intérieur de beauté, qu'il exécutera son ouvrage.

« J'affirme, écrivait excellemment Cicéron, j'affirme qu'il n'y a en aucun genre rien de si beau que ne surpasse la beauté, dont toutes les beautés ne sont que des copies, et qui est l'original de tout ce qui est beau ; beauté qui ne peut être perçue ni par les yeux, ni par les oreilles, ni par aucun sens ; beauté que nous embrassons seulement par la pensée et par l'esprit. C'est ainsi que nous pouvons imaginer des statues plus belles que celles de Phidias, quoique nous ne connaissions rien en ce genre de plus parfait. Ce merveilleux artiste lui-même, lorsqu'il travaillait à représenter Jupiter et Minerve, ne contemplait point quelqu'un pour en tirer la ressemblance ; mais il trouvait dans son esprit un type éminent de beauté qu'il considérait avec application, sur lequel il attachait ses regards, à l'imitation duquel il accommodait et son art et sa main (1). »

Et Cicéron n'était que l'écho de Platon, célébrant

(1) *L'Orateur*, ch. Ier, § 2.

par la bouche de Diotime « la beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel... beauté de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni accroissement ni le moindre changement; beauté souveraine et divine qui exciterait en nous d'incroyables amours, s'il nous était donné de la voir face à face, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments destinés à périr (1). »

L'amour et l'idée, l'expression de l'idée par la forme, voilà le beau; la conformité à l'idée suprême, à l'idéal, voilà le but vers lequel l'artiste doit diriger tous ses efforts. Or, le beau étant la force, la puissance, l'âme des choses, la beauté idéale est surtout la beauté morale.

Sans doute l'objet propre de l'art n'est pas directement le sentiment moral et religieux. L'objet

(1) *Le Banquet*, trad. de M. Cousin.

immédiat de l'art consiste à produire l'idée et le sentiment du beau. Toutefois, cette idée et ce sentiment du beau, épurant, élevant l'âme par l'affinité du beau avec le bien, et par le rapport de la beauté idéale à son principe qui est Dieu, il en résulte que l'art n'a pas réalisé le beau tant qu'il n'a point parlé à l'âme, et qu'il réalise d'autant plus la beauté qu'il exerce sur l'âme une influence morale plus considérable. Ni l'éclat ou la pureté des formes, ni leur fini ou leur magnificence ne valent que par l'idée qu'elles expriment.

Comparez, pour vous en convaincre, le temple païen et le temple chrétien.

Assurément, personne ne songera à contester tout ce qu'il y a d'exquis dans l'architecture des anciens. Aujourd'hui encore ils sont nos maîtres dans la science des lignes, de l'harmonie, des proportions. D'où vient pourtant que, somme toute, le gothique, par exemple, offre, à beaucoup d'égards, une beauté supérieure à celle du style grec? C'est que le gothique parle davantage à l'âme, excite dans les cœurs une émotion religieuse irrésistible, et parvient du moins à éveiller en nous la notion de Dieu tel que le Christianisme le conçoit; tandis que le temple païen, qui peut donner l'idée du mystère, reste impuissant à suggérer la pensée de l'infini.

Encore une fois, l'art ne se confond ni avec la morale, ni avec la religion. L'art est désintéressé, il est libre, son objet unique est le beau. Mais, sous peine de n'arriver jamais au sublime, de manquer même le beau et de s'évanouir dans le joli, l'art doit s'appliquer sans cesse à réfléchir le beau moral. Il en est des œuvres de l'art comme des êtres de la nature. Qu'est-ce qu'un beau paysage qui ne dit rien à l'âme? Qu'est-ce qu'un beau corps à travers lequel ne brille aucune étincelle de vertu? De même, c'est de la beauté morale que découle dans l'âme toute beauté, et la beauté morale est l'âme manifestée. « Les parties du corps en apparence les plus insignifiantes, écrit finement un critique contemporain, l'oreille de la Vierge de Saint-Sixte, le pied de la *Madonna del Verde*, ce pied a une âme (1). »

Où est, au dix-huitième siècle, sinon dans cet oubli de la beauté morale, l'infirmité radicale de l'art? Ni Wanloo, ni Watteau, ni Boucher, malgré l'habileté de leur pinceau, ne se sont jamais élevés au-dessus du joli. Au contraire, plus la beauté morale anime les conceptions de l'art, et plus l'art s'approche des divines cimes du beau. Considérez

(1) M. A. Tonnellé, *Fragments sur l'Art et la Philosophie*. Tours, 1859; in-8°.

la *Galathée*, la *Sainte Cécile*, *la Vierge* de Dresde. Ne voyez-vous pas que c'est au foyer de la beauté morale que Raphaël a allumé la flamme qui répand sur le visage de Galathée une céleste langueur; qui illumine les yeux de sainte Cécile d'un ineffable amour; et qui, dans les traits de la Vierge de Dresde, atteignant son épanouissement suprême, imprime à son éblouissant regard je ne sais quoi de saintement terrible et de doux? Veut-on un autre exemple? Que l'on compare avec la *Vénus de Milo* la *Vénus de Médicis* et la *Vénus* de Canova. Il s'agit uniquement de la représentation de la beauté physique. Et cependant on reconnaîtra que, si la *Vénus de Milo* l'emporte sur la *Vénus de Médicis* presque autant que la *Vénus de Médicis* sur la *Vénus* de Canova, cela ne tient pas à ce que la perfection de la forme dans ces trois statues est inégale, mais à ce que les artistes se sont inégalement inspirés de la beauté morale. Qu'est autre chose la *Vénus* de Canova, sinon le modelé trop fidèle d'une femme à la mode : l'agrément sans la force, des membres délicats et une attitude enfantine, un mélange de pureté plastique et de maniéré?

Certes, la beauté morale est loin d'éclater avec plénitude dans la *Vénus de Médicis*. Cette petite tête sur ce beau corps indique assez que l'artiste

s'est proposé, avant tout, d'exprimer la beauté sensuelle. Mais, sous ces formes opulentes, ne sentez-vous pas une âme qui palpite, qui gonfle ce sein, qui erre avec le désir sur ces lèvres voluptueuses? Et maintenant placez-vous en présence de la *Vénus de Milo*. J'avoue pour ma part, et dussé-je avancer un paradoxe, que si cette statue n'était pas mutilée, je la priserais probablement moins haut. Car une des marques de son excellence, c'est qu'elle est mutilée, et que, pour m'en apercevoir, un effort de réflexion me devient comme nécessaire. Une fois que mes yeux se sont fixés sur ce noble visage, ils ne peuvent s'en détacher. J'oublie que je n'ai devant moi que du marbre, et reste suspendu à ces traits que la pensée anime, que le triomphe embellit, que transfigure la sérénité. C'est bien là Vénus Victorieuse, j'ai presque dit Vénus Uranie, et non point Vénus Aphrodite (1). Celle-là a vraiment une âme; elle est vraiment Déesse : « *Incessu patuit Dea!* »

(1) Je ne saurais me résoudre à accepter l'attribution que M. Émeric David a imaginée de cette statue. *Histoire de la sculpture antique*. Paris, 1853; in-12, p. 189. *Observations sur la Vénus de Milo*. « Elle ne représente point Vénus, conclut-il, mais plutôt la nymphe Mélo, c'est-à-dire l'île de Mélos personnifiée. »

Si l'agrément, si la délicatesse des formes ne peuvent suppléer l'âme ou l'idée, que penser de la grandeur des formes ou du colossal ?

Je sais que l'antiquité grecque elle-même, c'est-à-dire dans l'antiquité la plus haute expression de l'art, n'hésitait point à identifier en quelque sorte le colossal avec le sublime. De là le manque absolu de proportion entre le temple païen et la statue du Dieu qu'il renfermait. Ainsi, l'intérieur du Parthénon n'avait pas plus de cinquante-cinq pieds de hauteur, tandis que la Minerve, sur son piédestal, en avait quarante-cinq ; si bien que la pointe de sa lance allait presque toucher les caissons du plafond. A Olympie, ce défaut de proportion était tout autrement frappant, puisque, selon Strabon, Jupiter, qui était assis, eût, en se levant, emporté le toit de l'édifice. Je sais aussi que cet usage était considéré comme un moyen d'ajouter à la majesté du Dieu, pour laquelle les temples les plus vastes paraissaient ainsi trop petits (1).

Quoi qu'il en soit, il m'est impossible d'accorder que la grandeur des formes supplée mieux l'âme ou l'idée, que leur délicatesse ou leur agrément.

(1) Voyez M. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*. Paris, 1854 ; 2 vol. in-8°.

Que les adorateurs de Phidias me pardonnent ce blasphème ! mais la majesté d'un Dieu que son temple ne peut contenir, ressemble fort à la majesté de Gulliver à Lilliput.

En tout, le colossal dans la statuaire me paraît être beaucoup moins une œuvre d'art qu'un artifice.

Réunissez les conditions les plus favorables et les mieux entendues ; dégagez le colosse, placez-le, non dans un sanctuaire, mais devant un temple aux assises étagées, aux vastes colonnades, aux portiques grandioses, avec les libres aspects de la terre et du ciel. Considérez, si vous voulez, près de Munich, au milieu de la Ruhmeshalle, la statue colossale de la *Bavaria*. Je ne nie pas que l'œuvre de Schwanthaler manque de puissance ; mais je nie que ce soit une réalisation de la beauté. C'est un tour de force, une surprise pour les yeux, une fantaisie barbare, et rien de plus. D'un côté, il n'y a et il n'y aurait aucune proportion entre ce colosse, fût-il dix fois plus grand, et l'immensité qui l'enveloppe ; de l'autre, le colosse, à son tour, écrase de sa masse le spectateur accablé. L'harmonie, de la sorte, est doublement rompue. Le colossal viole donc les lois les plus élémentaires du beau. C'est pourquoi, lorsqu'il n'est pas une erreur passagère

du goût, je tiens qu'il marque, par certains côtés, l'enfance de l'art ou sa décadence.

S'ensuit-il que la grandeur normale de l'homme soit le type invariable qui s'impose au statuaire? Oui et non. Si le statuaire nous représente un simple mortel, que ce soit effectivement un homme, ni un nain, ni un géant. S'il se propose de figurer un héros ou un Dieu ; comme, après tout, il leur prête des traits humains, qu'il respecte le type humain, même en l'agrandissant. Je ne parle pas d'ailleurs des nécessités de la perspective. Mais la grandeur métrique n'est faite que pour frapper les imaginations des sauvages et des enfants. C'est la grandeur morale qui seule parle à l'âme. Afin de me pénétrer d'une religieuse terreur, il n'est pas nécessaire que vous donniez à Jupiter un sourcil long de deux toises. Il suffit que ce soit le froncement du sourcil de Jupiter. En un mot, le colossal, à mon sens, excède les limites de l'art et devient le monstrueux, lorsqu'il dénature, en les exagérant, les formes qu'il emploie.

S'il me fallait citer un modèle du colossal, que l'art peut, ce me semble, accepter, je renverrais au Moïse de Michel-Ange. Mais je n'omettrais pas d'ajouter que ce n'est point dans son isolement de Saint-Pierre-aux-Liens que le Moïse devrait être

jugé, mais à sa place et comme un épisode de cette composition dantesque, que Buonarotti destinait à immortaliser la mémoire de Jules II (1). Mieux encore, je renverrais aux miraculeuses statues de la sacristie de San-Lorenzo.

Il en est de la musique comme de l'architecture, de la statuaire, de la peinture. Elle ne vaut que par l'idée. D'où vient, en effet, que la musique religieuse l'emporte sans conteste sur la musique profane, sinon parce qu'elle est une plus complète manifestation de l'âme, de ses espérances et de ses douleurs, de sa mélancolie et de ses aspirations? Rappelez-vous, par exemple, le *Stabat* de Pergolèze, rappelez-vous le *Dies iræ*, et dans le *Faust* de Gœthe, Marguerite haletante, éperdue, sous les vibrations redoublées de cette mélopée vengeresse; et dites si le sentiment moral n'est pas en musique, de même qu'en peinture, l'inspiration souveraine. Là aussi, c'est de l'âme que procède toute beauté. Et voilà pourquoi la voix humaine surpasse tous les bruits de la nature, tous les gazouillements des oiseaux, tous les accords des instruments les plus mélodieux. Interprète immédiate

(1) On peut admirer au Musée du Louvre deux statues colossales d'esclaves, destinées au même monument.

de l'âme, elle en exprime avec une incroyable énergie les émotions, les sentiments, les idées, ou plutôt elle est l'âme elle-même, qui se fait verbe et qui chante au lieu de parler.

« Quand l'amour dans ta voix soupire,
Quand la haine y gémit des coups qu'elle a frappés,
Quand frémit le courroux, quand la langueur expire,
Quand la douleur s'y brise en sons entrecoupés,
Quand ta voix s'amollit et lutte avec la lyre,
Ou que l'enthousiasme, empruntant tes accents,
Emporte jusqu'aux cieux, sur l'aile du délire
Mille âmes qui n'ont plus qu'un sens ?

. . . . . .

Comment l'air modulé par la fibre sonore
Peut-il créer en nous ces sublimes transports ?
Pourquoi le cœur suit-il un son qui s'évapore ?
Ah ! c'est qu'il est une âme au fond de ces accords !
C'est que cette âme, répandue
Dans chacun des accents par ta voix modulé,
Par la voix de nos cœurs est soudain répondue,
Avant que le doux son soit encore écoulé,
Et que, semblable au son qui dans un temple éveille
Mille échos assoupis qui parlent à la fois,
Ton âme, dont l'écho vibre dans chaque oreille,
Va créer une âme pareille
Partout où retentit ta voix (1). »

Ce qui est vrai des autres arts est vrai, à plus forte raison, de la poésie, le premier de tous

(1) M. de Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, liv. IV ; IV, *la Voix humaine*.

les arts. C'est là qu'il convient, encore plus peut-être qu'en musique ou en peinture, de produire très-haut contre les réalistes la métaphysique de l'art, que fonde, ou du moins que révèle la psychologie. C'est là surtout qu'on pourrait, opposant Diderot (1) à lui-même, condamner ces théoriciens grossiers et déçus, précisément de par l'écrivain qu'ils ont coutume d'invoquer, et de la sorte établir contre eux que la *vraie vérité*, c'est *la belle vérité*, la *vérité idéale*. Vous nous avez donné le *Fils naturel*, ô Diderot ! vous nous avez donné le *Père de famille*, et, depuis vous, mille imitateurs sans génie ont encombré la scène française de caractères sans moralité. La foule a témoigné, par ses applaudissements, qu'elle se reconnaissait dans cette médiocrité, ou même qu'elle se plaisait à se mirer dans ces vilenies. Mais de pareilles œuvres n'ont rien à démêler avec l'art. Il faut à l'art une humanité agrandie, qui demeure noble jusque dans ses fautes, qui tombe pour se relever et sans s'avilir, qui en tout exprime ce qu'il y a dans notre nature d'excellent. Vous-même en jugiez ainsi. « Convenez donc, disiez-vous en vous adressant aux peintres, que vous ne faites rien de ce qui est,

(1) Diderot, *Esthétique*.

ni même de ce qui doit être. Convenez donc que la différence des portraitistes et de vous, homme de génie, consiste essentiellement en ce que le portraitiste rend fidèlement la nature comme elle est, et se fixe par goût au troisième rang ; et que vous qui cherchez la *vérité*, le *premier modèle*, votre effort continu est de vous élever au second (1). » « Deux choses, disiez-vous encore, sont essentielles aux arts : la morale et la perspective (2). » Et ce que vous disiez aux peintres, les plus grands peintres l'avaient depuis longtemps pratiqué. Raphaël avoue que, « pour représenter la beauté, il se sert d'une certaine idée qui se présente à son esprit (3). » Léonard de Vinci déclare que « ce n'est point sur la terre qu'il a cherché cette tête de Christ » qui resplendit dans son *Cenacolo* (4). « Ce sont les esprits téméraires et grossiers, s'écrie Michel-Ange, qui réduisent à un effet sensuel la beauté, par laquelle toute saine intelligence se sent émue et transportée vers

(1) *Salon de* 1767, Introduction.

(2) *Essai sur la peinture.*

(3) M. Passavant : *Raphaël d'Urbin et son père Giovani Santi.* Paris, 1860 ; 2 vol. in-8°, t. I^er^, p. 194. *Lettre à Castiglione.*

(4) Vasari, *Vies des peintres;* t. III, p. 6.

le ciel (1). » Cette suprême leçon de la peinture ne serait-elle donc point aussi pour l'art dramatique une leçon? Non, un drame, une tragédie, non plus qu'un tableau, n'a pas d'autre objet que la *belle nature*, la *vérité*, le *premier modèle*. L'éloquence elle-même a son idéal ; j'en ai pour garant le livre de l'*Orator*.

Le philosophe, écrivait Platon, va à l'être ; le sophiste court au néant. Là est le secret de l'art, aussi bien que de la métaphysique; car c'est sur la métaphysique que repose, quoi qu'on en ait, la science du beau. Quiconque entreprend de réaliser le beau, sans se tourner vers l'être, sans tenir ses yeux fixés sur l'idéal, celui-là est un sophiste de l'art. Au lieu d'élever les âmes, il les abaisse, il flatte les sens plus qu'il n'émeut les cœurs; en abusant les imaginations, il énerve les mœurs publiques. Le *dilettantisme* est un symptôme en même temps qu'une semence de corruption. A l'idéal doivent être subordonnés le goût, l'imagination, l'enthousiasme.

En définitive, il n'y a pas de théories esthétiques, dignes qu'on s'y arrête, qui ne proclamen

(1) M. Lanaud-Roland, *Michel-Ange poëte*. Paris, 1860 ; in-12. Madrigal VII, *le Beau idéal*.

la vérité de ces principes. Toutes, en effet, elles ne sont que des reproductions plus ou moins affaiblies, des développements plus ou moins heureux de la théorie platonicienne des idées (1). Depuis les *Ennéades* de Plotin jusqu'à la *Critique du jugement* de Kant, depuis saint Augustin jusqu'à Schelling et à Hégel, ce sont les doctrines du *Phèdre* et du *Banquet*, de l'*Hippias* et du *Gorgias*, qui reparaissent dans tous les traités sur le beau. Le Christianisme, par sa vertu divine, a vivifié ces données, il ne les a pas changées. Il lui aurait fallu changer l'âme humaine.

Et qu'on ne croie pas que la théorie platonicienne du beau n'ait passionné que des méditatifs, et que, célébrée dans la spéculation, elle soit restée stérile dans la pratique. Il y aurait dans l'histoire de l'art un curieux chapitre à écrire sur l'influence du Platonisme dans les arts. Il serait, en particulier, intéressant de remarquer que c'est à l'école de Platon que se sont formés les peintres les plus illustres de la Renaissance, et peut-être de tous les temps. Ouvrez le livre *Del Cortegiano*, par Castiglione, ou les *Asolani*, par Pietro Bembo. Parcou-

(1) Voyez mon *Exposition de la théorie platonicienne des idées*; Paris, 1858, in-18.

rez le *Dialogue sur la peinture dans la ville de Rome*, par François de Hollande. Quel est l'objet de ces doctes entretiens, que préside à la cour d'Urbain la duchesse Guidubaldo (1), et dans l'église de Saint-Sylvestre, à Monte-Cavallo, la marquise de Pescara, l'immortelle Vittoria Colonna (2)? On y disserte sur le beau, on y commente les discours contraires d'Alcibiade et de Diotime. Et quels sont les auditeurs et les interlocuteurs de ces conversations platoniciennes? C'est Michel-Ange et c'est Raphaël. Léonard de Vinci n'a-t-il pas, de son côté, passé à Florence les années de sa florissante jeunesse, à l'époque où le chanoine Ficin, non content de traduire Platon et d'ériger en son honneur une Académie, voulait presque le faire adorer, et le portait du moins jusque dans la chaire? Enfin, vers le même temps, Albert Dürer lui-même ne venait-il pas chercher en Italie les inspirations platoniciennes que lui dérobait la scolastique Nuremberg (3)?

Raphaël, Michel-Ange, Léonard, Dürer, quels noms! Et quels témoins de l'excellence des doc-

(1) M. Passavant, t. Ier, p. 82 et suiv. *Raphaël chez le Pérugin.*

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1859; *Michel-Ange*, par M. Ch. Clément.

(3) M. Passavant, t. Ier, p. 179; *Raphaël sous Léon X.*

trines de Platon sur le beau ! Suivez, au delà, les vicissitudes de l'histoire de l'art, et vous reconnaîtrez que l'art s'est toujours précipité, à mesure qu'il s'est éloigné de la tradition platonicienne; qu'il s'est toujours relevé par un salutaire retour vers cette tradition.

Quel est donc, en définitive, le fond de la doctrine de Platon sur le beau ? En deux mots, éclairé par une étude profonde de l'âme, Platon n'a jamais séparé l'idée du beau de l'idée du vrai, ni de l'idée du bien. Je n'ai lu dans aucun de ses dialogues « que le beau est la splendeur du vrai. » Mais partout il a rapporté le beau et le vrai à une même origine. Surtout, il n'y a pas un seul passage de ses ouvrages où il n'ait identifié dans leur principe, souvent même jusqu'à les confondre dans leurs manifestations, le beau et le bien. Par conséquent, ce qui caractérise l'esthétique de Platon, ce qui en assure la puissance, malgré les erreurs qui la déparent, et, si on me passe cette expression, ce qui en garantit la *pérennité*, c'est le sentiment moral, l'amour de l'idéal, la foi à l'âme et la foi en Dieu, cette foi que seule peut légitimer la psychologie.

CHAPITRE IV

DIEU

« La vérité, la bonté, la vertu, écrit un philosophe allemand, nous élèvent dans l'empire des choses divines et impérissables. Il est un Dieu, parce qu'il y a de la vertu, de la beauté, de la vérité (1). »

Le vrai, le beau, le bien, manifestés en nous, n'ont pas en nous leur raison d'être. Tout homme qui s'examine attentivement soi-même trouve empreintes en son âme ces sublimes idées ; mais il

(1) Jacobi.

comprend qu'il les subit et ne les fait pas telles. Effectivement, ces idées « sont quelque chose de Dieu, ou plutôt elles sont Dieu même (1). » C'est pourquoi, fondées sur la psychologie, c'est à la théodicée que se terminent la logique qui traite du vrai, la morale qui traite du bien et l'esthétique qui traite du beau.

Réduisez l'homme au spectacle de lui-même; j'avoue qu'il découvrira encore dans la contemplation de son propre être, en même temps que des phénomènes, des lois qui les régissent; car ces lois sont inhérentes à sa nature. Instinctive ou réfléchie, la connaissance qu'il a de ces lois est plus ou moins incomplète. Mais ces lois ne dépendent ni des degrés de sa connaissance, ni même de sa connaissance. Il y a plus : d'une certaine manière, leur application se conçoit sans leur explication; et, pour en faire usage, il n'est pas indispensable de s'en être rendu compte. C'est ainsi qu'un athée peut être géomètre; qu'à la rigueur il peut être ce qu'on appelle honnête homme; qu'il peut être peintre, sculpteur, poëte. Les lois de la géométrie, en effet, comme les règles de la mo-

(1) Bossuet, *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 197; *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. IV, V.

rale ou les règles de l'art, sont des principes constitutifs de notre entendement. Nous y obéissons spontanément, parce qu'il nous est impossible de n'être pas ce que nous sommes, et quelque science qu'on imagine, c'est à les constater qu'infailliblement elle aboutit.

Néanmoins, qui ne voit que, pris ainsi relativement à l'homme, ces principes n'ont plus d'autre autorité que celle qu'ils doivent à une manifeste inconséquence? Car leur autorité effective ne leur vient-elle pas de leur caractère de principes absolus? Et ne cessent-ils pas d'être absolus, du moment qu'on cesse de les rapporter à un être absolu, comme à leur sujet d'inhérence? Sans doute, ici encore, « la nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer. » On se contredit, on procède aveuglément, on admet d'inspiration la nécessité de conceptions, qu'il faudrait, pour raisonner juste, déclarer contingentes. Les exigences de la pratique suppléent au manque ou au vide des théories. Cependant, que ce dictamen de la pratique est insuffisant, et que son empire sur les esprits paraît précaire! J'accorde que nul ne songera jamais à contester les vérités de l'arithmétique et de la géométrie. Inexplicables, ces notions resteront du moins, à cause de leur abstraction, hors de

conteste (1). En sera-t-il de même de toute vérité, des vérités esthétiques, et surtout des vérités morales? Évidemment non. Les arts seront bientôt livrés à la fantaisie, les lois confondues avec les usages; et la vie reflétera toutes les vicissitudes de la passion. La logique, la morale, l'esthétique demandent donc à être rattachées immédiatement à la théodicée. Développements de la connaissance de l'âme, elles ne s'assurent et ne se justifient que par la connaissance de Dieu.

Je ne m'étonnerai pas avec Pascal qu'on dise que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu (2); car le spectacle de l'univers annonce éloquemment une puissance souveraine, et j'estime avec Bossuet « que

(1) Leibniz le remarquait avec à-propos. « Si la géométrie, écrivait-il, s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries, et croirait pleines de paralogismes; et Joseph Scaliger, Hobbes et autres, qui ont écrit contre Euclide et Archimède, ne se trouveraient point aussi peu accompagnés qu'ils sont. » *Nouveaux Essais*, liv. I^er^, chap. II, § 12.

(2) « Eh quoi! ne dites-vous pas que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? — Non; car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart. J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu, en adressant leurs

ceux-là sont insensés qui, dans l'empire de Dieu, parmi ses ouvrages, parmi ses bienfaits, osent dire qu'il n'est pas, et ravir l'être à celui par qui subsiste toute la nature. » Broussais lui-même ne devait-il pas déclarer « que l'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. » Plus les sciences physiques avancent, et plus cette démonstration si ancienne de l'existence de Dieu gagne en évidence et en profondeur. Par la détermination des lois, les sciences attestent invinciblement un législateur, et à leur lumière s'évanouit le grossier fantôme du hasard. « Chose admirable! écrivait Rivarol, unique et véritable fortune de l'entendement humain! les objections contre l'existence de Dieu sont épuisées, et ses preuves augmentent tous les

discours aux impies. Leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles; car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent; mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte... leur donner pour toute preuve, à ce grand et important sujet, le cours de la lune et des planètes, et prétendre l'avoir achevée sans peine avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles, etc. » *Pensées.* Cf. M. Cousin, *Des Pensées de Pascal.* Paris, 1847; in-8°, p. 250.

jours; elles croissent et marchent sur trois ordres: dans l'intérieur des corps, toutes les substances et leurs affinités; dans les cieux, tous les globes et les lois de l'attraction; au milieu, la nature animée de toutes ses pompes. »

Mais quelles que soient ses harmonies et ses merveilles, le monde des corps ne suppose qu'une causalité finie, indéterminée, brute en quelque façon. C'est pourquoi, afin de connaître Dieu, il faut que l'homme apprenne à se connaître soi-même. Or, s'il ne se connaît complétement lui-même qu'après avoir, en premier lieu, étudié son âme et son corps séparément, puis les rapports de son âme et de son corps dans leur étroite et substantielle union; qui pourrait nier que ce ne soit surtout dans la connaissance de son âme que consiste la connaissance de lui-même? Encore une fois, son corps est à lui, il n'est pas lui; l'âme de l'homme est l'homme même.

C'est dans ce fonds intime de lui-même que se manifeste à l'homme l'être de Dieu; c'est là que s'offrent à lui les éléments de légitime induction, par où il peut s'élever de la notion de Dieu à la conception de la nature de Dieu; c'est enfin de la double connaissance de lui-même et de Dieu que résulte la détermination de ses rapports avec Dieu.

Et d'abord, que l'homme se consulte, et il se convaincra que le sentiment de Dieu est aussi inséparable de son cœur que l'idée de Dieu de sa raison. « Nous sommes ramenés à la créance de Dieu, écrit très-judicieusement Montaigne, ou par raison ou par force. L'athéisme étant une proposition comme dénaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'établir en l'esprit humain pour insolent et déréglé qu'il puisse être, il s'en est vu assez par vanité et par fierté de concevoir des opinions non vulgaires et réformatrices du monde, en affecter la profession par contenance; qui, s'ils sont assez fols ne sont pas assez forts pour l'avoir plantée en leur conscience (1). » Pris à la lettre, l'athéisme n'est point une doctrine qui se puisse soutenir; c'est une maladie de l'âme, un déréglement, une protestation aveugle et toujours défaillante de la volonté contre des énergies d'évidence irrésistibles. Je n'entreprendrai pas d'exposer, ni même d'énumérer toutes les preuves psychologiques de l'existence de Dieu. J'affirme simplement, d'une part, que c'est dans l'âme seule que nous est vraiment donnée l'idée de Dieu; d'autre part, qu'il est impossible d'étudier l'âme et de ne

(1) *Essais*, liv. II, chap. XII.

pas y découvrir cette idée. Cherchez Dieu hors de l'âme, et vous ne trouverez que de fantastiques images de Dieu ; au lieu de Dieu, des idoles. Observez l'âme, et ses mouvements comme ses pensées vous deviendront autant d'éclatantes révélations de Dieu.

Comment, en effet, jouir ou souffrir, désirer, espérer, aimer, sans se sentir tiré hors de soi par une force supérieure, mystérieuse, infinie? « Le moindre soupir de l'âme, écrivait en ce sens Hemsterhuis, le moindre soupir de l'âme vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de l'existence de Dieu ! »

D'un autre côté, comment concevoir l'être dans sa plénitude, l'infini, le parfait, sans se trouver du même coup en présence de l'être qui est cette plénitude même, cet infini, ce parfait ?

Dira-t-on que le parfait n'est pas? Mais, remarque pertinemment Bossuet, « pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? C'est-à-dire : pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et ce qui n'en tient rien du tout ne serait-il pas? Qu'appelle-t-on parfait? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas, plutôt que l'être à qui quelque

chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être ni empêcher l'être d'être? Mais, par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être... On dit : Le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur ; insensé qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées ; et que l'imparfait, en toutes façons, n'est qu'une dégradation... Il y a primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses ; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait : voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où

il est parfait et heureux; pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible (1). »

Le parfait est donc beaucoup plus que l'imparfait. Car le parfait c'est l'être, tandis que l'imparfait n'est qu'une diminution et comme un évanouissement de l'être. Car le parfait se conçoit en lui-même, pourvu que la raison soit éveillée et « se rende attentive aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité (2) ; » tandis que l'imparfait ne s'entend que par son opposition au parfait, dont il est la négation.

De la sorte, l'existence de Dieu se montre plus encore qu'elle ne se démontre; et il en est, à cet égard, de l'être de Dieu comme des autres êtres, de mon propre être ou des êtres qui sont les corps. Me démontré-je mon existence personnelle? Démontré-je l'existence des corps? En aucune façon. Le raisonnement pourra survenir. Tout d'abord, la connaissance du moi, la connaissance du monde extérieur est intuitive. Il en est de même de la connaissance de Dieu. Je ne repousse aucune preuve, je ne rejette aucun des procédés par où l'âme est amenée ou ramenée à cette connaissance; mais je

(1) *Œuvres complètes*, t. V, p. 3; *Élévations sur les Mystères*; première semaine, *IIe Élévation*.

(2) Bossuet.

remarque que la connaissance de Dieu est, avant tout, un objet d'intuition. C'est un fait, que je ne puis me connaître sans me connaître fini; et c'est un autre fait, que je ne puis me connaître fini, sans déclarer en moi comme la présence de l'infini. L'infini n'est pas la négation du fini; tout au contraire, Descartes l'a remarqué avec insistance, c'est le fini qui est la négation de l'infini. L'infini n'est pas non plus l'indéfini. Car, pour inconnues qu'elles puissent être, l'indéfini n'en a pas moins des limites, tandis que l'infini n'admet aucune borne. Sous cette notion souveraine se trouvent comprises toutes les idées qui expriment une face de l'être. Renoncer à cette idée, ce serait courir au néant; vouloir en décharger son esprit constituerait une entreprise insensée. Ce serait renoncer à la raison. On peut oublier cette idée, mais elle est inhérente à l'esprit humain; on peut l'obscurcir ou la laisser sommeiller dans les profondeurs de l'âme, mais elle subsiste comme l'indélébile empreinte de l'ouvrier sur son ouvrage. En la portant en nous, c'est Dieu que nous portons en nous-mêmes. Effectivement, d'où nous viendrait cette idée de l'infini, sinon d'un être infini? Toutes les preuves, toutes les démonstrations de l'existence de Dieu se ramènent à des applications spontanées ou réfléchies

du rincipe de causalité. Là où nous voyons un phénomène se produire, nous sommes ainsi faits que nous affirmons une cause. Ce n'est pas tout : là où nous voyons un phénomène se produire, nous sommes ainsi faits que nous affirmons une cause qui dépasse le phénomène, puisqu'elle le produit.

Dans le principe de causalité agit implicitement le principe de contradiction. Or, pour ne point parler de l'univers des corps, pour ne rien dire même du corps de l'homme, lequel dénote pourtant une si prodigieuse industrie, qu'est-ce que l'âme humaine? Cet être s'est-il donné l'être? Évidemment non. Il faut donc qu'il y ait un être de qui l'âme tienne son être, et qui le lui conserve après le lui avoir donné. D'autre part, qui ne voit qu'il doit y avoir dans la cause dont l'âme est, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'effet substantifié, au moins autant que dans l'effet? Mais l'âme a l'idée de l'infini ; elle le conçoit en particulier sous les aspects variés du vrai, du beau, du bien ; plus généralement encore elle le conçoit sous la notion de perfection, et en même temps qu'elle le conçoit elle y aspire. C'est là sa nature. Par conséquent, d'où viendrait à l'âme cette infinité de pensée et de sentiment, si cette infinité ne se trouvait dans

la cause même dont elle a reçu l'être? Cette cause est donc infinie; cette cause est Dieu.

Et qu'on n'objecte pas que je procède par voie de raisonnement, après avoir avancé que l'existence de Dieu se montre beaucoup plutôt qu'elle ne se démontre. Raisonner, c'est tirer une vérité d'une autre vérité. Quelle serait la vérité d'où je pourrais induire ou déduire l'existence de Dieu, c'est-à-dire l'infini? Manifestement, l'infini ne saurait s'induire ou se déduire que de l'infini. Dès lors, quelle illusion logique et quel jeu puéril d'abstraction! Pour obtenir ce que je cherche, il faudrait déjà le posséder.

Qu'on veuille bien y prendre garde. Le principe de causalité que j'invoque, le principe de contradiction dont je me sers, ne sont pas nécessairement des instruments d'induction ou de déduction; ce sont les principes régulateurs de toute connaissance.

Ainsi on m'accordera sans doute que ce n'est point par voie de raisonnement que nous connaissons l'existence des corps. Et cependant, sans le principe de causalité, sans le principe de contradiction, cette connaissance serait impossible.

Il en est de même de l'existence de Dieu. Le principe de causalité, le principe de contradiction servent à manifester cette existence. Mais c'est d'une

manière immédiate, intuitive, qu'apparaît dans l'âme, avec les notions de l'infini et du parfait, la conception de l'être de Dieu. De la psychologie à la théodicée, le passage est aussi simple, aussi direct, qu'il est nécessaire. « Vous vous montrez partout, Seigneur, écrivait Fénelon, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir... Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine de chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au-dedans d'eux-mêmes... Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et, pleins de songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruines, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevraient, et vous attribueraient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique, en effet, aucun plaisir ne puisse venir des choses inanimées, qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source... O misère!... l'homme n'a des yeux que pour voir

des ombres, et la vérité lui paraît un fantôme ; ce qui n'est rien est tout pour lui ; ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul (1). » En un mot, démontrer Dieu, ce n'est autre chose qu'éclaircir l'idée de Dieu.

La démonstration de l'existence de Dieu n'est d'ailleurs que le préliminaire de la théodicée, ou science humaine de Dieu.

Effectivement, qu'importerait à l'homme de savoir d'une manière indubitable que Dieu est, s'il ne savait aussi quel il est? La connaissance de Dieu n'est pas un pur objet de haute spéculation ; toute pratique en dépend, et notre destinée s'y trouve engagée. Ou il faut renoncer à déterminer aucun rapport entre l'homme et Dieu, ou il faut admettre que l'esprit humain est capable de pénétrer en quelque manière la nature de Dieu. A la notion de Dieu doit s'ajouter la notion des attributs de Dieu.

Assurément, l'intelligence humaine, qui est finie, est impuissante à comprendre, dans sa plénitude, l'être de Dieu, qui est l'infini. Car comment entendrions-nous le tout de Dieu, nous qui n'enten-

(1) *De l'Existence de Dieu*, première partie, chap. III.

dons le tout de rien? L'être de Dieu dépasse infiniment les conceptions de notre esprit fini, et la richesse de ses attributs reste inépuisable à l'analyse la plus attentive. « Dieu est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toute borne, toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et, par conséquent, dans la perfection infinie de l'être en lui-même (1).»

Mais si Dieu est incompréhensible, s'ensuit-il qu'il soit inintelligible? Plusieurs ne craignent pas de l'affirmer: les uns sous prétexte d'exalter Dieu, les autres préoccupés d'infliger à l'esprit humain des humiliations qu'ils jugent salutaires.

Écoutons leur langage :

« Nous n'avons aucune notion adéquate de la Divinité, écrivait Voltaire; nous nous traînons seulement de soupçons en soupçons, de vraisemblances en probabilités. Nous arrivons à un très-petit nombre de certitudes. — Mais cet artisan suprême est-il infini? est-il partout? est-il en un lieu? Nous n'avons ni degré, ni point d'appui pour monter à de telles connaissances. Nous sentons que nous

(1) *De l'Existence de Dieu*, seconde partie, chap. v.

sommes sous la main d'un être invisible ; c'est tout, et nous ne pouvons faire un pas au delà. Il y a une témérité insensée à vouloir deviner ce que c'est que cet être, s'il est étendu ou non, s'il existe dans un lieu ou non, comment il existe, comment il opère (1). »

Ce langage de Voltaire est celui d'une école contemporaine qui professe avec superbe, avec emphase, que tout ce qu'on peut savoir de Dieu c'est qu'on n'en peut rien savoir (2), et qui affecte pué-

(1) *Dictionnaire philosophique*, article *Dieu*. — A ce passage de Voltaire sceptique on aime à opposer quelques beaux vers de Voltaire mieux inspiré :

« Non, ne présentez plus à mon cœur agité
Ces immuables lois de la nécessité,
Cette chaîne des corps, des esprits et des mondes :
O rêves des savants, ô chimères profondes !
Dieu tient en main la chaîne et n'est point enchaîné,
Par son choix bienfaisant tout est déterminé;
Il est libre, il est juste, il n'est point implacable. »
(*Désastre de Lisbonne.*)

(2) Je veux parler d'une jeune école qui, en réduisant la métaphysique à la fantaisie, se précipite, tête baissée, dans le matérialisme et l'athéisme. Voyez M. Dollfus, *Lettres philosophiques*. Paris, 1857; in-12. VIII^e^ Lettre, *Dieu ou la Loi;* — M. Taine, *Les Philosophes français au XIX^e^ siècle*. Paris, 1857; in-12, chap. XIV, *De la Méthode*. « Au suprême sommet des choses, écrit l'auteur, p. 361, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel; et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. » Un axiome qui se prononce! Un axiome dans l'éther! Une formule aux ondulations créatrices ! Est-ce assez outrager la raison? Est-ce

rilement de craindre que déterminer l'idée de Dieu, ce ne soit limiter Dieu (1).

Je le demande : un Dieu dont nous ne pourrions rien savoir, sinon que nous sommes perpétuellement sous son invisible main, ne serait-ce pas un Dieu

assez d'amphigouri ? — Mais écoutons un des représentants les plus ambitieux de cette jeune école : « A ceux qui, se plaçant au point de vue de la substance, écrit M. Renan, me demanderont : Ce Dieu est-il ou n'est-il pas ? — Oh ! Dieu, répondrai-je, c'est lui qui est, et tout le reste qui paraît être... Le mot Dieu étant en possession des respects de l'humanité; ce mot ayant pour lui une longue prescription et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'abandonner... Dieu, providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal (c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). » *Études d'histoire religieuse*. Paris, 1858; in-8°, p. 418. — Que l'on jette un regard sur la littérature contemporaine, et on se convaincra qu'elle est tout infectée de ce panthéisme subtil en apparence et au fond très-matériel. Cf. M. Poitou, *Du Roman et du Théâtre contemporains*. Paris, 1857; in-8°.

(1) Voyez M. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, ou *Principes de Métaphysique positive*. Paris, 1858; 2 vol. in-8°. — « Quant à la personnalité de Dieu, il y faut décidément renoncer. Ce n'est pas que le langage de la théologie la plus rationnelle ne se prête de temps en temps à l'expression de cet attribut. L'école allemande elle-même parle de la conscience, de la liberté,

mort, ou du moins un Dieu en tout comparable aux forces physiques qui nous enveloppent? Réduire toute science de Dieu à cette simple énonciation que Dieu existe, et prétendre qu'il serait téméraire, insensé, de tenter un pas au delà, n'est-ce point, en définitive, revenir, par un détour mal dissimulé, à l'athéisme? L'athéisme, en effet, est beaucoup moins une absolue négation de Dieu, laquelle de soi est impossible, que l'oubli de Dieu ou une notion de Dieu erronée, pervertie, monstrueuse tour à tour et insaisissable.

de la personnalité divine. Seulement, gardons-nous de prendre cela à la lettre. Il n'y a qu'un moyen pour l'être infini et universel de devenir personnel, c'est de cesser d'être l'un et l'autre, c'est à-dire d'être Dieu. Mais comme, à parler rigoureusement, rien n'est en dehors de Dieu, et que tous les êtres de l'univers n'en sont que les diverses manifestations, on peut dire de chacun de ces êtres qu'il est Dieu, à un moment donné de son activité. En ce sens, Dieu est Nature, Dieu est Esprit. En ce sens encore, on peut dire qu'il est personne, qu'il prend conscience de lui-même dans cette manifestation supérieure de son être qu'on appelle l'Humanité. C'est de cette manière que la philosophie allemande a pu définir la pensée la conscience de Dieu, et l'esprit le moi de l'Être universel. Mais, en bonne métaphysique, ce langage n'est point correct. » T. II, p. 532, et *ibid.*, p. 589. « Avec l'essor de la Pensée commence le règne du vrai Dieu. Idéal! idéal! tu es bien le Dieu que je cherche! Ta lumière est la seule qui puisse faire évanouir à jamais les deux fantômes de l'idolâtrie et de l'athéisme. » Si cette phraséologie a un sens, qu'y lire, avec la meilleure volonté du monde, sinon le panthéisme?

Par bonheur, nous avons *un degré, un point d'appui pour monter à la connaissance de Dieu.* Ce point d'appui est en nous-mêmes, ce degré se rencontre dans la connaissance de l'âme.

Et d'abord, il suffit de découvrir dans l'âme la notion du parfait, de l'infini, pour dégager l'idée de Dieu de mille erreurs qui l'offusquent et la dénaturent. L'idée de Dieu, en effet, étant identique à l'idée du parfait, de l'infini, il s'ensuit que rien de ce qui est contradictoire avec l'idée du parfait, de l'infini, ne peut être affirmé de Dieu. Ainsi la multitude et la multiplicité ne sauraient s'entendre de l'infini. Dieu est donc un et Dieu est simple. De même, être borné dans le temps et dans l'espace; être enclos dans la masse d'un corps; être assujetti au changement, serait manifestement contraire à la perfection. Dieu est donc éternel et immense, il est incorporel, il est immuable.

J'avoue que ce n'est là qu'une connaissance négative de Dieu. J'avoue aussi que c'est à la logique bien plus qu'à la psychologie qu'il la faut rapporter. Mais n'est-ce rien que de s'être délivré par un premier et facile effort, d'erreurs telles que le polythéisme, le dualisme, le panthéisme matérialiste? Et n'est-ce pas la psychologie qui, après avoir livré à l'esprit humain l'idée du parfait, de l'infini, que

réfléchit la conscience et que la déduction développe, lui suggère encore l'idée d'unité, à quoi se ramènent tous les développements de la déduction?

Aussi bien, à cette connaissance négative de Dieu succède une connaissance positive de Dieu; et si c'est surtout à la logique que nous devons de savoir ce que Dieu n'est pas, c'est surtout à la psychologie que nous devons de savoir ce que Dieu est.

Comment, en effet, nier de Dieu tout ce qui ne convient pas avec la notion du parfait, de l'infini et ne pas affirmer de Dieu tout ce qui s'accorde avec cette notion? A ne point attribuer à Dieu toute perfection, la contradiction serait la même qu'à admettre en Dieu quelque imperfection. Or où découvrir ailleurs et mieux que dans l'âme humaine les traces de ces perfections que Dieu possède pleinement? De toute évidence, savoir et pouvoir sont en nous des commencements de perfection. Il y a en nous également quelque liberté, quelque bonté, quelque justice, que nous réputons des biens. Ces perfections seront tout entières en Dieu. C'est pourquoi, guidés par une analogie sublime, nous affirmons un Dieu personne, un Dieu omniscient, tout-puissant, libre, créateur, un Dieu juste, un Dieu bon. De la sorte, les attributs métaphysiques de Dieu s'éclairent par les attributs intellectuels et moraux

de Dieu. Sans doute ce Dieu demeurera encore, à cause de son infinité même, le Dieu caché; mais il sera du moins, par sa détermination, le Dieu vivant, le Dieu de l'humanité.

En somme, on l'a dit en un style ému : « Ce n'est point cette formule générale : l'imparfait suppose le parfait, le fini suppose l'infini, le contingent suppose le nécessaire, qui, logiquement appliquée au moi imparfait, fini, contingent, donne l'être nécessaire, infini, parfait; c'est la conception naturelle de l'être parfait, principe de mon être imparfait, que la raison donne d'abord spontanément, et qui plus tard, abstraite et généralisée, engendre des formules que la raison accepte, parce qu'elle s'y reconnaît et y retrouve son action primitive et légitime. Ces formules sont excellentes et vraies; elles servent de principe au raisonnement et à la logique, mais leur racine est ailleurs, dans l'énergie naturelle de la raison. La logique règne dans l'école, *illa se jactet in aula;* mais la raison appartient à l'humanité tout entière; elle est la lumière de tout homme à son entrée dans ce monde, elle est le trésor des pauvres d'esprit comme des plus riches intelligences. Le dernier des hommes, dans le sentiment de la misère inhérente à sa nature bornée, conçoit obscurément et vaguement l'être tout par-

fait, et ne peut le concevoir sans se sentir soulagé et relevé, sans éprouver le besoin et le désir de retrouver et de posséder encore, ne fût-ce que pendant le moment le plus fugitif, la puissance et la douceur de cette contemplation, conception, notion, idée, sentiment; car qu'importent ici les mots, puisqu'il n'y a pas de mots pour l'âme? La pauvre femme dont Fénelon enviait la prière ne prononçait pas de savantes paroles, elle pleurait en silence, abîmée dans la pensée de l'être parfait et infini, témoin invisible et consolateur secret de ses misères. Nous ressemblons tous à cette pauvre femme. Concevoir l'être parfait du sein de notre imperfection, c'est déjà un perfectionnement, un pressentiment sublime, un éclair dans notre nuit, une source vive dans notre désert, un coin du ciel dans la prison de la vie. Toutes ces fortes expressions peignent la scène intérieure qui se passe dans toutes les âmes, dans celle de Platon ou de Leibniz, comme dans celle du dernier des hommes, qui relève l'un, humilie l'autre, et les confond dans le sentiment de la même nature, de la même misère, de la même grandeur (1). »

Telle est, dans ce problème, dont la délicatesse

(1) M. Cousin, *Leçons sur Kant;* quatrième Leçon.

égale l'importance, la fécondité de la méthode psychologique. Démontrer Dieu n'est que mettre en saillie l'idée de Dieu innée à l'âme ; déterminer les attributs de Dieu n'est qu'exposer aux clartés de la conscience, sinon tout ce que renferme cette idée, du moins tout ce qu'il nous est possible et nécessaire d'en savoir. « L'idée de Dieu est dans la nôtre, concluait Leibniz avec précision, par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. »

Est-ce à dire qu'un Dieu, conçu de la sorte, ne soit qu'une idole de l'imagination, sinon des sens, et qu'une théodicée dérivée de la psychologie n'aboutisse qu'à un anthropomorphisme enfantin ou grossier? Cet anthropomorphisme consiste-t-il notamment à adorer un Dieu personnel?

A ces scrupules singuliers, à ces objections qui séduisent les esprits inattentifs par un faux air de nouveauté et de profondeur, j'opposerai les fortes paroles d'un contemporain : « La personnalité de Dieu, remarque un penseur de nos jours, la personnalité de Dieu ne se conçoit pas, son impersonnalité pas davantage; mais comment Dieu aurait-il pu donner ce qu'il n'avait pas? Comment l'impersonnalité aurait-elle pu produire quelque chose de

plus excellent qu'elle-même, je veux dire la personnalité? Puisqu'il y a des êtres finis qui sont personnels, il y a un infini qui est personnel, il y a une personnalité infinie, et toute la question est de savoir comment il peut y avoir des personnalités finies; comment, en dehors de Dieu et vis-à-vis de Dieu, quelque chose peut dire *moi;* en d'autres termes, comment il peut y avoir un *moi* qui n'est pas Dieu? Évidemment, cela nous passe; mais n'importe, cela est.

L'homme, chaque homme est un être personnel, et la personnalité est une partie essentielle de la notion d'homme. Cet être personnel, cet être à qui il a été donné de dire *moi*, le dit trois fois. Il le dit à Dieu, au monde, aux autres hommes; en un mot, il se distingue. Cette distinction n'est pas un isolement. Si cet être n'est personnel qu'en se distinguant, il ne vit de sa triple vie organique, intellectuelle et spirituelle qu'en s'unissant. Il ne saurait s'isoler sans périr. La personnalité implique l'individualité. L'être personnel est encore plus pleinement, plus énergiquement individuel que l'être impersonnel; l'homme est plus individuel que la plante, mais il a aussi des liens, et parce que son existence est plus riche, il a des liens plus nombreux; il est dépendant, il est solidaire; il

est à la fois un tout et fait partie d'un tout (1). »

J'insiste, et à ces observations si sensées j'ajoute l'alternative suivante : Ou Dieu est personnel, ou il ne l'est pas. Si Dieu n'est pas personnel, il n'est pas créateur ; nous voilà précipités en plein panthéisme. On aura beau se réfugier dans les subtilités du panthéisme spiritualiste, et déclarer qu'il ne s'agit pas d'absorber l'infini dans le fini ou le fini dans l'infini, Dieu dans le monde ou le monde en Dieu ; mais simplement de reconnaître l'union nécessaire du fini et de l'infini, la consubstantialité et la coéternité d'un univers toujours changeant et d'un Dieu immuable, de telle sorte que Dieu soit considéré comme l'être universel, pris dans son idéal, et le monde comme le même être universel, vu dans sa réalité. Ce galimatias savant ou pompeux ne remédie à aucun des vices inhérents à tout panthéisme. Un Dieu ainsi conçu n'est pas un Dieu ; c'est je ne sais quel être inférieur à l'homme qui se connaît et qui est cause, de toute la hauteur de la conscience et de la liberté.

Il faut donc une fois pour toutes renoncer à la méthode hypothétique, à la méthode de construction, à la fantaisie, et s'en tenir ou en revenir à « cette

(1) M. A. Vinet, *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1861.

méthode qui emprunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence divine.» L'homme s'affirme en tant que personne, et sa dignité tient foncièrement à sa personnalité. Dieu est donc une personne. L'homme agit et « ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore ou qu'il va faire ; il la tire de la puissance qu'il a de la faire. Il la tire de lui-même. Voilà le type de la création. La création divine est de la même nature (1). »

La psychologie, qui nous rend particulièrement présent l'être de Dieu ; qui nous en manifeste, à d'essentiels égards, la nature, nous révèle aussi du même coup les rapports de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu, les espérances et les droits que nous avons à fonder en Dieu, les devoirs auxquels nous sommes tenus envers lui.

En effet, l'âme humaine étant connue et Dieu étant connu, entre ces deux sujets connus les rapports ne se posent-ils pas comme d'eux-mêmes? Évidemment, la déduction en est facile, et il n'y a plus en quelque sorte qu'à les exprimer.

Mais, ici encore, j'omettrai tout procédé syllogistique, pour m'en tenir uniquement à l'observa-

(1) M. Cousin, *Cours de* 1828.

tion. Je considérerai de nouveau l'âme humaine, et me rappelant ce que j'y ai déjà découvert, j'y distinguerai clairement ce que j'ai à attendre de Dieu, ce qu'a Dieu à prétendre de moi.

A coup sûr, si je jette les yeux sur le monde extérieur, il m'est impossible de n'y pas admirer la puissance bienveillante et sage qui maintient toutes choses, comme elle les a disposées, en poids, nombre et mesure. Depuis l'astre jusqu'au brin d'herbe, depuis la masse inorganique des corps jusqu'à l'animal le mieux doué, tout atteste que la main du créateur ne s'est pas retirée de ses créatures. « *Flosculos etiam ac folia curantem*, » écrit saint Augustin. A le bien prendre, il y a véritablement création continuée, création immanente ; ou, pour parler un langage plus populaire à la fois et plus exact, la divine Providence s'annonce à chaque instant par le concours des moyens avec les fins, par le rapport des nécessités des êtres avec les ressources propres à y subvenir. Et toutes ces merveilles qui éclatent dans l'univers se reproduisent en raccourci, mais avec une intensité singulière, dans le corps de l'homme. Quelle leçon de théodicée qu'une leçon d'anatomie ! Et que serait-ce, si on assistait aux développements successifs du corps humain, si on était à même de contempler le spectacle des

fonctions qui s'y accomplissent, surtout si l'on pouvait pénétrer jusqu'aux principes mêmes de la vie?

Cependant, nulle part la divine Providence ne se montre plus à découvert que dans la considération de l'âme humaine. Car l'unité de l'âme dans la variété des facultés par où elle agit ; le concours de ces facultés sous le flot tumultueux des phénomènes qui les opposent entre elles ; nos besoins toujours renaissants et toujours satisfaits ; les impulsions de l'instinct ou les inspirations du sentiment suppléant aux obscurités de l'intelligence et aux défaillances de la volonté ; ne sont-ce pas là des signes sans cesse répétés, qui marquent que le Dieu qui nous a créés veille aussi à notre conservation? Ce n'est pas assez dire. Les philosophes se sont souvent demandé si la Providence agit par des voies générales ou par des voies particulières. Les uns, touchés de la grandeur de Dieu, ont estimé que Dieu s'abaisserait, qu'il se contredirait même, à s'accommoder aux vicissitudes des individus, et, conséquemment, qu'il se contente de donner le branle à l'ensemble, d'où tout le reste se démêle ensuite comme il peut. Les autres, jaloux de la bonté de Dieu, tiennent que Dieu préside, dans les moindres détails, à tous les phénomènes de

l'univers, et n'hésitent pas même à convertir la vie du monde en une série de miracles successifs.

Les attributs de Dieu ne sauraient lutter entre eux. Il serait donc aisé de montrer logiquement que la Providence agit tout à la fois par des voies générales et par des voies particulières, les voies particulières restant d'ailleurs subordonnées aux voies générales. Comment admettre, en effet, que l'action divine manque de simplicité ou d'universalité, qu'elle soit puissante sans être sage, puissante et sage sans être bonne? Mais, d'une manière directe et non moins sûre, la connaissance de nous-mêmes nous permet de porter une pareille affirmation. Pour peu qu'il s'interroge, tout homme se convaincra qu'il ne se croit pas simplement, en tant qu'homme, en tant qu'unité de l'espèce et partie du tout, l'objet des soins de la Providence; mais aussi comme individu, dont les faiblesses réclament un secours approprié, les douleurs un soulagement qui leur convienne, la destinée particulière des moyens qui y correspondent. Tel est le fond de notre foi en la Providence. Une Providence générale n'a rien qui nous intéresse. Son empire est celui de Jupiter ou de Saturne ; s'efforcer de l'établir, c'est rappeler la fatalité, restituer le destin antique. Or il en est du fatalisme comme

de l'athéisme ; cette doctrine répugne à la nature humaine prise dans son intégrité. Elle est le fruit amer du sophisme ou de la corruption du cœur.

D'un autre côté, si cet attribut excellent de Providence se déduit en Dieu de l'idée même de Dieu, qui doit nécessairement conserver le monde, puisque ce serait une imperfection que de ne pas vouloir, que de ne pas savoir, que de ne pas pouvoir le conserver après l'avoir créé, l'attribut divin de Providence ne s'induit-il pas manifestement aussi de l'étude de l'âme ? Car toute âme n'est-elle pas à soi-même une petite providence ? Et n'avons-nous pas une vivante image de la Providence que nous révérons en Dieu, dans l'homme qui veille sur sa famille, dans le capitaine qui pourvoit au salut d'une armée, dans le prince dont les regards vigilants atteignent jusqu'aux limites extrêmes d'un royaume ? Cette providence, cette prévoyance humaine, du reste si courte par tant d'endroits, est en nous un commencement de perfection. Comment refuserions-nous cette perfection, dans son accomplissement suprême, à celui qui est l'être parfait ?

Enfin se présente à nous une dernière preuve psychologique, et celle-là péremptoire, décisive, de la divine Providence. Elle consiste dans la notion du juste, dans la conception du mérite, dans la con-

science et le sentiment moral. Qui, effectivement, a attaché le remords au crime et la joie à la vertu? D'où nous vient cette conviction inébranlable, fondement de notre avenir immortel, que les mauvaises actions doivent être finalement punies, et les bonnes actions finalement récompensées? Qui autorise en nous cette certitude, invincible comme le principe sur lequel elle repose, sinon notre croyance en la divine Providence? Remarquons qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un élan de l'âme, d'une aspiration, d'une espérance. C'est l'entendement qui parle, c'est la raison qui prononce. Ou il n'y a pas de loi morale, ou elle est la loi de Dieu en même temps que la loi de l'homme. Concevoir cette loi comme le résultat d'un décret arbitraire de la Divinité, c'est l'annuler. Dieu veut le bien parce qu'il est bien ; mais le bien n'est pas bien, parce que Dieu le veut. Supposez que le bien puisse être changé par Dieu, et le bien, perdant le caractère d'absolu qui fait son essence, perdra du même coup son autorité. Ce pourra être encore une loi ; ce ne sera plus une loi morale. L'homme subira cette loi en esclave, comme une force ; il n'y obéira point avec la docilité d'un être libre. Le bien de l'homme est donc le bien de Dieu, ou plutôt le bien de l'homme est Dieu lui-même, n'y ayant rien en Dieu qui domine

Dieu, et la loi divine étant adéquate à l'intelligence du législateur divin. Mais par cela même que le bien de l'homme est le bien de Dieu, le bien se trouve au regard de Dieu ce qu'il est au regard de l'homme, obligatoire. L'idée de l'obligation est inséparable de l'idée même de la loi. Que cette obligation disparaisse ou qu'elle puisse être éludée, et, avec la loi, l'idée morale s'évanouit. C'est pourquoi à l'obligation s'ajoute la sanction. L'infaillibilité de la sanction la rend d'ailleurs seule efficace, et l'homme en trouve dans les joies de la conscience ou le remords la première expression. N'est-ce pas là déjà une manifestation irrésistible de la Providence ? Il y a plus. Cette sanction n'est pas complète ; incomplète, elle peut même momentanément manquer. D'où vient néanmoins que nous affirmons qu'en définitive elle ne manquera pas, sinon parce que reconnaître une loi morale obligatoire, c'est du même coup reconnaître un Dieu Providence, qui assure, et, en tout cas, saura bien assurer par l'immortalité l'exécution de cette loi ? Auteur et conservateur de l'ordre physique qui charme nos regards, il ne se peut pas que Dieu ne soit pas aussi auteur et conservateur de l'ordre moral qui s'impose à notre raison.

Et qu'on n'objecte point contre ce dogme de la

divine Providence, que le mal abonde dans l'homme et dans l'univers.

Entendu comme il doit l'être, l'optimisme se pose *à priori;* car Dieu, qui est infiniment puissant et infiniment sage, ne pouvait pas ne pas aller au meilleur. Mais « est-il donc vrai qu'il n'y ait que du mal dans la vie? Et les joies de toute sorte qu'elle nous prodigue, depuis les joies naïves de l'enfance qui s'ignore, jusqu'aux joies austères de la réflexion mûrie par l'expérience, et de la conscience fortifiée par la sagesse; depuis les plaisirs des sens jusqu'à ceux de l'entendement; depuis le spectacle incessant et splendide de la nature jusqu'à celui de l'âme qui s'immole au devoir; depuis les affections de la famille jusqu'aux passions héroïques du patriotisme, qu'en fait-on? L'optimisme, s'il peut être mal interprété, est, sans comparaison, beaucoup plus vrai que le désespoir. Il soutient du moins les courages en les rassurant; il élève l'esprit, au lieu de le dégrader; il lui donne certainement plus de lumière que la thèse contraire, puisque, dans la vie humaine et dans le monde, la somme du bien l'emporte sur celle du mal, aux yeux des juges impartiaux et des cœurs un peu virils (1). »

(1) M. Barthelemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha*, etc., p. 158, 159.

D'ailleurs le mal, qui est dans la nature des choses, s'explique principalement par une observation attentive de la nature humaine. Êtres finis, comment pourrions-nous faire raisonnablement à la Providence un grief de ne nous avoir point égalés à l'infini, alors que nous trouvons en nous-mêmes les moyens de nous en rapprocher indéfiniment, et que dans ce rapprochement même consiste notre destinée? Êtres moraux, comment voudrions-nous mériter sans être éprouvés? Enfin, êtres libres, ne savons-nous pas que des abus de notre liberté découlent la plupart des maux qui nous affligent?

Dira-t-on que cette liberté même, par où on prétend amnistier la Providence, est incompatible avec la Providence? Car, si Dieu est Providence, il sait à l'avance ce que nous ferons, et dès lors nous ne sommes plus libres d'être vertueux ou criminels. Ou, au contraire, si nous sommes libres, ne semble-t-il pas que Dieu ne puisse à l'avance savoir ce que nous ferons, et qu'ainsi l'idée d'un Dieu Providence implique une inévitable contradiction?

A ce dilemme, où vient s'émousser toute la pointe du raisonnement, je pourrais opposer cette irréfragable maxime de Bossuet :

« La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut point abandonner les vérités une fois con-

nues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue (1). »

Je veux notamment y opposer le témoignage de la conscience, qui m'atteste invinciblement ma liberté. En effet, alors même que le dogme de la divine Providence ne reposerait pas sur des preuves en elles-mêmes inattaquables, loin de ruiner ou de compromettre ce dogme consolateur, je remarque que la considération de ma liberté est la donnée la plus solide qui serve à le fonder. De quoi dépend, avant tout, la notion de la divine Providence? De la conception de l'ordre moral. Mais comment concevoir l'ordre moral sans concevoir la liberté, et comment concevoir la liberté sans en constater en nous-mêmes la présence effective?

A ce sentiment vif et interne de notre liberté, qui éclaire au lieu de l'obscurcir, l'idée de la divine Providence, la conscience ajoute toutes les suggestions du désir, toutes les aspirations enflammées de l'espérance. Si les mauvaises mœurs rendent im-

(1) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 284; *Traité du libre arbitre*, IV.

portune, parce qu'elle est contraignante, la pensée d'une divinité vengeresse, quel est le cœur innocent qui ne se reporte point spontanément dans l'épreuve et dans la souffrance, vers la pensée d'un Dieu rémunérateur (1)? Le dogme de la divine Providence n'est donc pas seulement profondément raisonnable ; il est en outre parfaitement aimable et humain.

C'est ainsi que les rapports de Dieu avec l'homme, lesquels se pourraient, à la rigueur, déduire de la connaissance préalable de l'homme et de Dieu, se manifestent dans leur saisissante actualité au sein de l'âme.

Il en est de même des rapports de l'homme avec Dieu; ils se pourraient exactement conclure de la

(1) On sait avec quelle verve désolante Voltaire avait réfuté l'optimisme. Rousseau n'hésita pas à réfuter, à son tour, Voltaire. « Si je ramène ces questions à leur principe commun, lui écrivait-il dans une lettre trop peu citée (18 août 1756), il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi, et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes; si on la nie, il ne faut point discuter ses conséquences. » — « Mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à

connaissance acquise de Dieu et de l'homme. Mais il faut continuer à faire voir combien est fructueuse l'observation psychologique, et montrer que ce qui devrait être logiquement est réellement.

En effet, quels sont logiquement les rapports de l'homme avec Dieu? Dieu est l'être infini, au regard duquel tous les mondes sont comme s'ils n'étaient pas. L'homme, être fini, ne doit-il pas trembler sous cette accablante influence? Dieu, par pure bonté, a appelé l'homme à l'être. L'homme ne doit-il pas une reconnaissance sans bornes à son créateur? Et la crainte d'un Dieu terrible n'est-elle pas d'une manière admirable tempérée par l'amour d'un Dieu vraiment père? Enfin, Dieu est le souverain intelligible et le souverain désirable;

l'équilibre de la raison. » Et Rousseau, terminant d'une façon touchante : « Je ne puis m'empêcher, disait-il, de remarquer à ce propos une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rassasié de gloire et désabusé des grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance; bien sûr de votre immortalité, vous philosophez paisiblement sur la nature de l'âme; et si le corps ou le cœur souffre, vous avez Tronchin pour médecin et pour ami : vous ne trouvez pourtant que mal sur la terre. Et moi, homme obscur, pauvre et tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite et trouve que tout est bien. D'où viennent ces contradictions apparentes? Vous l'avez vous-même expliqué : vous jouissez, mais j'espère, et l'espérance ennoblit tout. »

principe de notre être, il en est aussi la dernière fin? L'homme ne doit-il pas tourner vers Dieu ses désirs, ses pensées, ses actions, aviver en soi l'image innée de Dieu, se rendre de plus en plus semblable au divin modèle? Sans contredit, là est sa destinée; là sa conformité à l'ordre.

Or ce que lui enseigne la logique, ce que lui dicte la raison est précisément ce que lui crie la sainte voix de la nature. L'homme est naturellement religieux. Du sein de sa misère il aspire à l'infini, et ce sentiment de l'infini le remplit tour à tour de calme et d'épouvante. Qu'elle souffre ou qu'elle jouisse, c'est vers l'infini que l'âme prend son élan. Elle remercie ou elle implore; elle désire ou elle espère; et dans tous les mouvements qui l'agitent, alors même qu'elle blasphème, elle reconnaît sa dépendance de Dieu.

C'est pourquoi, de même qu'il y a chez l'homme une religion naturelle, il y a aussi une adoration naturelle, qui s'exprime par la prière.

Je n'entreprendrai pas de discuter toutes les objections qu'on a coutume d'élever contre la prière (1). Que peuvent les objections contre un des

(1) Nul n'a développé plus éloquemment que Rousseau les lieux communs qu'on a coutume de ressasser contre la prière : « Je converse avec Dieu, je pénètre toutes mes facultés de sa

besoins les plus pressants et les plus élevés de notre nature? Retranchez la prière, et vous faites violence à l'âme; vous tarissez la source de ses meilleures consolations. « C'est une fausse philosophie, observait M. de Maistre, que celle qui ne connaît pas l'huile de la consolation. Elle dessèche, elle racornit le cœur, et lorsqu'elle a endurci un homme, elle croit avoir fait un sage (1). » La prière est, à la lettre, la respiration de l'âme. « L'homme, écrit supérieurement Bossuet, n'est

divine essence; je m'attendris à ses bienfaits; je le bénis de ses dons; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? Qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa prudence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé. Je ne lui demande pas non plus le pouvoir de bien faire : pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné?... » *Émile*, liv. IV.

Leibniz, examinant les objections qu'on élève d'ordinaire contre la prière, répond très-pertinemment : « Non-seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles, Dieu ayant eu ces prières en vue avant qu'il eût réglé les choses; et non-seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les anciens appelaient le *Sophisme paresseux*. » *Théodicée*. Cf. liv. IV, première partie, p. 54, 55.

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg, IVe Soirée.*

pas seulement le temple, il est l'adorateur de Dieu pour tout le reste des créatures qui, n'étant point capables de connaître, se présentent à lui pour l'inviter à rendre à Dieu l'hommage pour elles... si bien qu'il n'est le contemplateur de la nature visible que pour être le prêtre et l'adorateur de la nature invisible et intellectuelle (1). »

Toutefois, s'il n'y a point d'argumentation qui puisse prévaloir contre cet acte naturel qu'on appelle la prière et démentir ses bienfaisants effets, j'accorde qu'au moins est-il nécessaire que cet acte soit réglé. On l'a fort bien dit : « Le sentiment religieux consiste à se mettre en harmonie avec l'ordre universel, malgré l'esprit de rébellion ou d'envahissement que l'égoïsme inspire à chacun de nous en particulier. » Mais cette règle de la prière se découvre immédiatement à nous dans la considération même de l'âme; car la vraie prière n'est-elle pas expressément un acte de résignation et d'abandon?

D'autre part, s'abandonner à Dieu n'est point se perdre en Dieu, et la psychologie, qui justifie les mystiques transports des âmes saintes, con-

(1) *Œuvres complètes*, t. IX, p. 57; *troisième Sermon pour le jour de Pâques.*

damne et répudie tous les écarts de la fausse mysticité.

Le faux mysticisme, par l'amour pur, nous rend incapables d'aimer; en fixant notre esprit sur l'abstraite notion de Dieu, il resserre en une contemplation ténébreuse les déploiements lumineux de la connaissance; en supposant une contemplation directe et sans nul besoin de réitération, il détruit toute aperception; enfin, sous son influence, notre activité devient inertie, notre effort méritant stupide immobilité; et l'âme, divisée dans son être, demeure le jouet des passions les plus grossières, ou la complice avilie des plus honteux excès.

Le vrai mysticisme, au contraire, en subordonnant les objets divers de notre amour à l'objet suprême qu'il doit embrasser, augmente nos joies parce qu'il les concentre et les épure; il jette dans notre intelligence des clartés qui la pénètrent, en lui découvrant le principe unique d'où procèdent et où se ramènent les idées; il supplée aux défaillances d'une intuition passagère par l'action d'une volonté persistante; il accroît l'énergie du libre arbitre, en l'affranchissant des bornes étroites de l'égoïsme.

Le faux mysticisme applique à rebours l'infini au fini, et, parti de l'être, s'achemine vers le

néant; le vrai mysticisme, par l'infini, vivifie le fini, mais ne le détruit pas, et, parti d'un moindre degré d'être, tend sans cesse vers la plénitude de l'être. Les faux mystiques, en cherchant à exalter l'homme, le rabaissent; les vrais mystiques, démêlant en nous, à côté d'inévitables faiblesses, les marques d'une incontestable grandeur, comprennent que l'homme n'est pas un ange qui soit porté sur des ailes, mais qu'il lui faut un point d'appui sur la terre, pour de là s'élancer vers les cieux (1).

Ainsi, après nous avoir appris quels sont les rapports de Dieu avec l'homme, et par là quels droits nous pouvons fonder en Dieu, la psychologie nous enseigne donc quels sont les rapports de l'homme avec Dieu, et par là quels devoirs nous avons à remplir envers Dieu.

Dieu présent dans l'histoire, Dieu présent dans la nature, est surtout présent dans la conscience. Plus que tout le reste, les investigations de la conscience assurent les progrès de l'idée de Dieu, et si la théodicée est le terme où toute science aboutit, l'étude de l'âme humaine est le foyer d'où rayonne toute science.

(1) Voyez mon *Essai sur la Philosophie de Bossuet*. Paris, 1862; in-8°, 2e édit., chap. VI; *Théorie du Mysticisme*.

CHAPITRE V

L'ÉTAT

Jusqu'à présent, j'ai considéré l'homme en lui-même, dans les facultés qu'il exerce, dans les œuvres qu'il exécute, dans les rapports qu'il soutient avec lui-même et avec Dieu.

J'ai montré que, s'il ne se connaît lui-même, ou ne se conforme point à cette connaissance, ses facultés restent sans lois, ses œuvres sans fécondité, ses rapports avec lui-même et avec Dieu sans mesure. Ainsi cette observation de lui-même ou de l'âme (car le corps est à l'homme plus qu'il n'est l'homme), la psychologie, en un mot, fonde la logique, la morale, l'esthétique, la théodicée.

Mais là ne se borne pas le rôle de la psychologie en philosophie. En effet, la logique, la morale, l'esthétique, la théodicée ne constituent pas toute la philosophie. Cette science éminemment humaine comprend l'homme psychique tout entier. Spéculative à la fois et pratique, elle le suit dans tous les déploiements comme dans toutes les conditions de son existence. Elle s'enquiert, par conséquent, des rapports qu'il soutient avec ses semblables. De là la politique. Ce n'est pas tout. Tandis que les individus disparaissent, l'espèce subsiste et les destinées particulières des hommes concourent à former la destinée générale de l'humanité. La philosophie recherche quelles sont les lois de ce développement supérieur, quel est le terme où il tend. De là la philosophie de l'histoire. Enfin l'existence de l'homme est associée à tout un monde d'existences, qu'il modifie et qui le modifient. La philosophie se demande quelle est la constitution de cet univers, quelle place l'homme y occupe, quelle doit y être son action. De là la philosophie de la nature.

J'ai donc maintenant à examiner quel est le rôle de la psychologie dans ces nouvelles parties de la philosophie, que découvre une immédiate analyse. La politique, l'histoire, les sciences physiques et naturelles elles-mêmes n'ont-elles rien à emprunter

à la connaissance de l'âme? Ou plutôt, ici encore, cette connaissance n'est-elle pas fondamentale, de telle sorte que la politique manque son but, l'histoire reste à peu près lettre close, et les sciences physiques et naturelles, malgré des applications plus ou moins heureuses, n'aboutissent qu'à une énigme, si elles ne sont éclairées par l'étude préalable de la nature humaine?

Commençons par la politique. Qu'on me permette de la définir, non pas simplement la science du gouvernement, mais, d'une manière plus générale, la science pratique des rapports que les hommes soutiennent entre eux. Faisons voir que la politique ainsi entendue repose tout entière sur la psychologie.

Lorsque Montesquieu écrivait que les lois sont « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses (1), » il parlait un langage aussi exact que profond. Les êtres, en effet, par cela seul qu'ils coexistent, soutiennent entre eux des rapports et des rapports constants. Exprimer ces rapports, c'est énoncer des lois. Ces rapports sont-ils controuvés ou constatés d'une manière incomplète, les lois auxquelles on s'arrête se réduisent à des conceptions

(1) *Esprit des Lois*, liv. I^er^, chap. I^er^.

purement arbitraires, ou du moins sont faussées ; au contraire, ces rapports ont-ils été attentivement observés, décrits fidèlement, on peut aussitôt affirmer des lois certaines.

Mais, évidemment, si la connaissance des lois des êtres dépend de la connaissance de leurs rapports, ou plutôt n'est que cette connaissance même, la connaissance de leurs rapports résulte expressément de la connaissance de leur nature. Il serait, en effet, contradictoire que les manières d'être ne dépendissent pas de la constitution des êtres.

Il suit de là que, pour déterminer les lois qui doivent présider aux rapports des hommes entre eux, il est nécessaire, avant tout, de s'être fait une juste idée de la nature humaine. Car les hommes agissent suivant ce qu'ils sont.

Et qu'on ne dise pas qu'il suffit, dès lors, de les regarder agir, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer les enseignements de la psychologie.

Sans doute le spectacle des faits journaliers met en lumière les rapports des hommes entre eux. Mais ces rapports sont-ils toujours ce qu'ils doivent être ? est-ce la droite raison ou la raison corrompue qui en est la plus fréquente inspiration ? Sont-ils invariablement conformes à la nature humaine ? ou bien n'arrive-t-il pas trop souvent que, dans ses

rapports avec ses semblables, l'homme se montre dénaturé?

C'est pourquoi, tandis que les actions humaines sont incontestablement des exemples qu'il est utile de consulter; ce qui importe plus que tout le reste, c'est de scruter l'homme dans son fond. L'expérience nous apprend ce qu'il devient; la psychologie seule nous instruit de ce qu'il est. Or, encore une fois, de la constitution de son être résultent ses manières d'être, de sa nature ses rapports, et de ses rapports ses lois.

Parcourons, en conséquence, les yeux fixés sur les données de la psychologie, les principaux problèmes qu'embrasse la politique. Nous trouverons, à coup sûr, dans ces données mêmes, des solutions précises aux questions les plus délicates et les plus vitales.

Et d'abord, débutant par ce qui est simple pour m'élever peu à peu à ce qui est composé, je suppose en présence l'un de l'autre deux hommes, n'ayant rien de commun entre eux que leur qualité même d'homme, et je cherche quels seront leurs rapports, et avec leurs rapports leurs lois.

Ces deux hommes sont libres, puisqu'ils sont hommes: partant ils sont égaux. L'un pourra être beau, robuste, d'une vaste intelligence; l'autre dis-

gracieux, débile, d'un esprit borné. De telles inégalités laissent intacte cette primitive et indestructible égalité qu'on appelle la liberté.

Voilà donc en face l'un de l'autre deux êtres naturellement égaux, en vertu de leur égale liberté.

Manifestement, puisqu'ils coexistent, ils se limitent, et puisqu'ils sont égaux, ils se limitent également et à titre égal. De la sorte et premièrement, eurs rapports s'expriment par le fait même de la limitation de leurs libertés; leur loi consiste dans le maintien de ces limites.

Mais la loi a deux faces, le droit et le devoir. Observer la loi, et il l'observe en respectant la liberté de son semblable, est le devoir de l'homme. La faire observer dans sa personne, et il la fait observer en revendiquant sa liberté, est son droit. Ces deux notions de droit et de devoir sont corrélatives; elles ne sauraient aller l'une sans l'autre. Le droit de l'un de ces deux hommes est précisément le devoir de l'autre; et, réciproquement, le droit de celui-ci est précisément le devoir de celui-là. Naturellement égaux par leur liberté, ils ont naturellement des droits égaux, des devoirs égaux. Cette pratique du devoir, qui se traduit par le respect réciproque des droits, constitue la justice.

Ces déductions sont claires, simples, irréfra-

gables ; car elles ont leur point de départ dans la connaissance de la nature humaine la mieux avérée. De la liberté résulte l'égalité ; à l'égalité correspond la justice, qui en est l'inviolable sauvegarde.

Cependant ces deux hommes n'auront-ils entre eux que ces rapports négatifs de justice, et leur nature se trouvera-t-elle pleinement satisfaite, s'ils se bornent à respecter avec scrupule leur liberté réciproque ? S'abstenir est-il toute leur loi ?

Il faudrait considérer la nature humaine d'un regard bien prévenu ou bien distrait, pour n'y pas découvrir la sympathie irrésistible qui attire l'homme vers l'homme. L'homme s'aime lui-même : comment n'aimerait-il pas son semblable ? L'homme aime ce qui lui agrée : comment serait-il insensible aux plaisirs que l'homme seul peut lui procurer ? Je sais que cet amour de soi et cette recherche du plaisir opposent fréquemment l'homme à l'homme. Aussi parlé-je de la nature humaine telle qu'elle est, et non point seulement telle qu'elle paraît. Cette identité de nature, une même origine, une même fin, un même sang créent entre les hommes une sympathie indestructible à l'égoïsme le plus forcené. De là, entre ces deux hommes, de nouveaux rapports. Égaux par leur liberté, ils se reconnaissent frères par leur sympathie. Ils se respectaient, ils

s'aiment. Ils s'abstenaient de tout empiétement, ils se rendent de mutuels services. Ils étaient justes, ils sont charitables.

Ces deux hommes qui, en conformité de leur nature, observaient la justice, pour se conformer entièrement à leur nature, pratiqueront la charité. Ils obéissaient aux conceptions de leur raison, ils céderont aux mouvements de leur cœur. La complexité de la loi correspond en eux à la complexité même de l'être.

Mais cette complexité ne risque-t-elle pas de produire la confusion? Et n'est-il pas à craindre que la raison n'étouffe le cœur, ou que le cœur n'offusque la raison? Qui sera fidèle aux lois de notre nature, les appliquera toutes comme il convient. Du moment où on connaît l'âme, il est facile d'assigner à la justice son rôle et son rôle à la charité. Qu'est-ce que la justice? Une conception absolue de l'entendement. Qu'est-ce que la charité? Une des formes de l'amour. C'est pourquoi la charité ne saurait offrir les mêmes caractères de stricte obligation que la justice. Aux devoirs de la justice correspondent des droits; les devoirs de la charité n'engendrent pas de droits correspondants. Assimiler à la charité la justice, ce serait énerver la justice. Assimiler à la justice la charité, ce serait tarir la source même

de la charité ; car, si la raison me commande d'être juste, le cœur m'invite uniquement à être charitable. Convertissez les commandements de la raison en inclinations du cœur, que devient la justice? Convertissez les inclinations du cœur en commandements de la raison, que devient la charité? Confondre les lois de la nature, c'est les annuler. D'autre part, sous peine de manquer encore à la nature, il faut, en distinguant ces lois, ne les point séparer, et, dans leur simultanéité, maintenir une subordination. Qu'est-ce, en effet, que la raison, si le cœur n'y ajoute sa flamme? Et qu'est-ce que le cœur, si la raison n'y porte sa lumière? La justice demande le complément de la charité ; la charité réclame le fondement de la justice. La justice qui se dégage de la charité nie la fraternité humaine. La charité qui se place au-dessus de la justice nie la liberté humaine. La loi de notre nature exige que nous soyons tout ensemble justes et charitables, mais justes d'abord, afin d'être charitables ensuite.

Ces deux hommes que nous avons mis en présence n'auront donc pas assez de respecter les limites que leur impose une égale liberté. S'ils obéissent à leur nature, si leurs manières d'être correspondent à la constitution de leur être, chacun

d'eux, à son tour, invitera l'autre en quelque sorte à franchir la frontière. Assuré dans ses droits au nom de la justice, chacun d'eux, à son tour, se relâchera de son droit au nom de la charité.

Essayons l'application de ces principes à l'une des questions les plus importantes de la politique, à la question de la propriété.

On a souvent agité avec passion, je devrais dire avec violence, ce grave problème de la propriété. En présence d'un fait aussi ancien que le monde, et qui n'a d'autres limites que celles de l'univers, il semble que toute controverse soit superflue. Aussi bien ceux qui déclament le plus contre la propriété poussent rarement le paradoxe jusqu'à prétendre qu'elle pourrait ne pas être ; ils en blâment surtout la distribution. D'ordinaire, ils admettent le fait ; mais ils le conçoivent autrement.

Cependant ce n'est point assez de constater le fait de la propriété, il faut en démontrer la légitimité ; et quelque présomption que l'on puisse tirer de son universalité même en faveur du droit sur lequel il repose, il n'en est pas moins nécessaire d'établir ce droit directement. Là se trouve le véritable sens comme l'intérêt de la question de la propriété.

La propriété, qui est un fait, est-elle donc un

droit? Et si elle est un droit, quelle en est l'origine ?

Ceux qui dérivent le droit de propriété de la loi civile ou d'un contrat ne s'aperçoivent pas qu'ils tournent dans un cercle vicieux. Il leur aurait, effectivement, fallu d'abord démontrer la légitimité de la loi civile ou du contrat, d'où découle, suivant eux, la légitimité même de la propriété. Or la loi civile, de soi variable; le contrat, qui de soi peut toujours être révoqué, est-ce là une base solide du droit que nous cherchons? Manifestement, la loi civile et le contrat n'ont de force que celle que leur communique le droit naturel. La difficulté, par conséquent, est reculée, non résolue. Il s'agit précisément d'examiner si le droit de propriété se fonde sur le droit naturel.

Ramenée à ces termes qui sont les vrais, la question a paru pouvoir être décidée par la théorie de la production et de l'occupation. Sans nier ce que cette doctrine a d'excellent, qui ne voit aussi qu'elle est insuffisante? Vous me montrez une statue, et vous me dites qu'elle est la propriété du statuaire, parce qu'elle est le produit de son art. A la bonne heure; mais il me reste à savoir comment le statuaire est devenu le propriétaire du bloc de marbre qu'il a façonné, des instruments qui lui ont

servi à le dégrossir. Vous me montrez une moisson, et vous me dites qu'elle est la propriété de celui qui a ensemencé le champ qui la porte, parce qu'il a fécondé cette terre de son labeur. J'entre dans vos raisons ; mais il me reste à savoir comment le laboureur est devenu propriétaire du champ qu'il a cultivé, de la charrue qui a servi à son travail. Me répondrez-vous que la difficulté n'est pas grande, et qu'en dernière analyse elle se résout par un appel au droit du premier occupant ? Je vous ferai remarquer qu'en elle-même l'occupation n'est qu'un simple fait, que par elle-même elle ne constitue pas un droit. « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil; voilà, écrivait Pascal, le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre (1). » Quiconque s'en tient à la théorie de l'occupation n'a rien à répliquer à ces mélancoliques paroles. La propriété devient l'usurpation; au lieu d'être le fruit du droit, elle naît de la violation du droit. Elle s'appuie non sur la justice, mais sur la force.

Est-il donc si embarrassant de prouver que la propriété, qui est un fait, est aussi un droit, et d'assigner les fondements de ce droit ? Oui, si on

1) *Pensées*; édit. Faugère, t. Ier, p. 186.

néglige l'observation de la nature humaine. Non, si on l'interroge scrupuleusement.

Je reviens à la considération des deux hommes que j'ai mis en présence, sans supposer entre eux d'autres rapports que ceux qui naissent de leur qualité même d'homme. Cela suffit pour qu'aussitôt apparaissent

« *Et le tien et le mien, ces frères pointilleux.* »

Or, pourquoi chacun de ces deux hommes peut-il dire « mien? » La raison en est claire, c'est qu'il peut dire « moi. » Être intelligent et libre au milieu d'êtres aveugles et nécessités; personne au milieu des choses, cet homme se connaît, s'affirme, se possède. Il est à lui-même sa première propriété. De là « ce cher moi. » La liberté est donc le fondement de la propriété, de même qu'elle est le principe de la personnalité. Il y a plus; dans l'homme, être libre, la propriété et la personnalité sont indivisibles.

De cette propriété initiale dépendent toutes les autres propriétés. Et comme cette première propriété est sainte, toutes les autres propriétés, qui n'en sont que les développements, participent de ce même caractère de sainteté.

Ces développements d'ailleurs sont immédiats. L'homme en effet est âme et corps. Si son âme est à lui en même temps qu'elle est lui, si elle est tout ensemble le sujet qui possède et l'objet qui est possédé, son corps n'est-il pas à lui et son inviolable propriété ?

Ce n'est pas tout. Ame et corps, l'homme agit. Ces manifestations de sa libre activité, de son activité physique ou de son activité intellectuelle, ne sont-elles pas sacrées au même titre que sa personnalité ? Personne, les choses ne tombent-elles pas directement et infailliblement sous sa puissance ? Je ne vois d'autre limite aux acquisitions de cette personne que les acquisitions mêmes de la seconde personne que j'ai mise en regard de la première. Également libres, également possesseurs d'eux-mêmes, également propriétaires de leur corps, également personnes, ces deux hommes peuvent exercer également leur activité intellectuelle, ou, par leur activité physique, étendre indéfiniment leur empire sur les choses. Tout ce que l'un d'eux n'a pas occupé, l'autre le peut occuper, et tout ce qui a été occupé par celui-ci ne saurait dès lors être occupé par celui-là. L'occupation n'est plus, à ce compte, purement un fait, elle est un droit. C'est la personne s'appliquant aux choses, les marquant de son

empreinte, passant en quelque façon dans les choses.

Comprendre ainsi l'occupation, c'est lui donner une légitimité incontestable. C'est à la fois mettre dans tout son jour ce que renferme de vrai la théorie de la production. Effectivement, si la propriété qui est un fait apparaît alors être un droit, et si ce droit, comme tout autre droit, se fonde sur la liberté, qui ne comprend que le droit de propriété est bien mieux manifesté par la production que par l'occupation ? Sans occupation, il est vrai, la production serait en beaucoup de cas impossible. Car la plupart des œuvres de l'homme demandent le support des choses. Mais tandis que l'occupation témoigne seulement de la présence d'un être libre, la production révèle l'action puissante de cette liberté. Les jurisconsultes de l'ancienne Rome pouvaient bien se demander en quoi consistait précisément la propriété d'un statuaire, lequel avait transformé en un chef-d'œuvre un bloc de marbre qui ne lui appartenait pas. Nous pouvons bien nous indigner contre Rousseau, lorsqu'il déclare que la terre est au fermier qui, durant de longues années, l'a arrosée de ses sueurs(1). C'est

(1) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, deuxième partie.

reconnaître le fondement même du droit de propriété; c'est déclarer sainte, comme la liberté même, la manifestation la plus élémentaire de la liberté, qui est l'occupation. Mais, établie sur la base de l'occupation, c'est la production qui manifeste indubitablement avec le plus d'évidence le droit de propriété; car c'est par la production qu'éclate d'une manière merveilleuse la liberté humaine. Après Dieu, n'est-ce point elle qui a débrouillé le chaos, ordonné les éléments, embelli l'univers?

Le sens de la théorie de la production et de la théorie de l'occupation étant ainsi dégagé, je n'ai point à rechercher encore ce que vaut l'intervention de la loi civile dans le fait de la propriété, ni quelles modifications elle apporte au droit de propriété.

Les deux hommes, dont j'étudie les rapports, ne sont pas des citoyens. Pour eux, les lois de la cité n'existent pas.

Cependant, et cette situation étant donnée, faudra-t-il, dans la détermination du fondement du droit de propriété, rejeter par la question préalable la théorie du contrat aussi bien que la théorie de la loi civile?

Ces deux hommes ne peuvent-ils pas s'engager l'un envers l'autre? Et ne serait-ce point, après tout, sur un contrat, sur un engagement récipro-

que que reposerait le fondement le plus assuré de la propriété ?

Sans doute, il est possible qu'un semblable contrat ait lieu entre ces deux hommes. J'accorde même qu'il doive être une garantie de leur propriété; mais je remarque que, loin de fonder le droit de propriété, il le suppose. Jamais, effectivement, deux volontés ne parviendront à créer un droit. Par elles-mêmes, elles sont impuissantes à produire autre chose qu'un fait. Si ce fait se trouve contenir un droit, c'est que le droit lui était antérieur. C'est la justice qui valide un contrat, mais ce n'est point d'un contrat que résulte la justice.

Le contrat formé par ces deux hommes ne sera donc, en somme, que l'expression d'un contrat tacite que leur impose leur condition même d'homme. Le respect du « *tien* » et du « *mien* » se réduit, en définitive, au respect réciproque de leur liberté; car le « *tien* » comme le « *mien* » ne sont que les prolongements de cette liberté même.

Déterminer de la sorte le fondement du droit de propriété, c'est assigner en même temps les caractères essentiels de ce droit. En effet, ce n'est pas un respect temporaire que le respect réciproque de leur liberté, que la justice commande à ces deux hommes. La liberté est permanente ou elle n'est

pas. Qu'elle disparaisse un seul instant et la personne tout entière est abolie. D'un autre côté, le respect réciproque de leur liberté n'est point limité pour ces deux hommes à certains cas. Pourvu que la liberté de l'un n'empiète pas sur la liberté de l'autre, cette liberté doit, en toutes circonstances, avoir la pleine disposition d'elle-même. Elle sera active ou paresseuse, industrieuse ou languissante, recueillie ou dissipée, tournée à de bons ou à de mauvais usages. L'autre liberté devra lui être une limite, non une contrainte, ni même un empêchement. Une liberté humaine ne peut, sans périr, recevoir les atteintes d'une liberté humaine.

De ces caractères de la liberté se déduisent les caractères mêmes de la propriété.

La liberté est inamissible ; la propriété, qui est la liberté, sera permanente.

La liberté doit pouvoir s'exercer indéfiniment ; la propriété, qui est la liberté, sera accumulable.

La liberté doit pouvoir disposer d'elle-même ; la propriété, qui est la liberté, sera transmissible (1).

Je ne sais si ce genre d'arguments toucherait beaucoup les partisans modernes de l'esclavage, et

(1) Voyez le lumineux écrit de M. Thiers, *Du droit de Propriété;* Paris, 1848, in-18.

je doute fort qu'il les détournât des luttes fratricides où ils se sont engagés. Mais je découvre dans cette définition de la propriété, dans cette détermination des caractères qui sont essentiels à la propriété, une objection irrésistible contre l'esclavage. Ni les sophismes, ni les passions ne la sauraient vaincre ou atténuer.

Effectivement, si la propriété n'est qu'une manifestation, une extension de la liberté ; si la propriété n'est sainte que parce que la liberté est sainte, comment concevoir que la propriété consiste jamais dans l'abolition de la liberté? Un être libre ne peut donc être un objet de propriété. Il est contraire à la raison, contraire à la nature qu'une liberté détruise une autre liberté. La propriété ne porte que sur les choses. Par conséquent, que de ces deux hommes, l'un soit robuste et l'autre débile, celui-là courageux et intelligent, celui ci timide et d'un esprit borné ; il n'en serait pas moins contre nature que le premier réduisît le second en esclavage. Car par là se trouverait détruite l'égalité primitive qui, malgré des différences peut-être innombrables, dérive pour ces deux hommes de leur égale liberté. Et ce qui serait contre la nature ne saurait manquer d'être contre la raison, tout ce qui va contre la nature étant

contraire à l'ordre, et tout ce qui est contraire à l'ordre étant contre la raison.

Les défenseurs les plus opiniâtres de l'esclavage ne peuvent eux-mêmes décliner la force de cette sommaire démonstration. Ils accordent qu'un être libre ne doit point posséder un être libre, une personne une personne, un homme un homme. C'est pourquoi, dans tous les temps, ils se sont avisés d'affirmer que les esclaves n'étaient pas des hommes. Et tandis que c'est par l'esclavage que s'altère, sans d'ailleurs jamais être anéantie, la dignité humaine, c'est en méconnaissant au préalable cette dignité de nature, que des hommes se sont assujetti d'autres hommes.

Mais, dira-t-on peut-être, l'esclavage n'a-t-il pas des formes très-variées? Si des deux hommes que vous avez mis en présence, l'un, intelligent et robuste, a occupé toutes les choses qui étaient à la portée de l'autre, débile et d'un esprit borné; celui-ci ne sera-t-il pas véritablement à la merci de celui-là, et ne reviendrons-nous pas ainsi à l'esclavage?

Il importe de ne pas brouiller le sens des mots.

Il y a esclavage quand un homme est traité par un autre homme, non comme un homme, mais comme une chose. Là est la condition contraire à la raison, contraire à la nature. Née de

la force, cette condition ne cesse d'être condamnée par la justice. Nul n'a le droit de l'imposer à autrui ; nul n'a même le droit de l'accepter pour soi-même ; elle ne prescrit point : contre cette condition la revendication demeure éternelle.

Il n'en est pas de même de l'inégalité que crée entre ces deux hommes l'inégalité de leurs facultés. De ce qu'ils ont une situation inégale, ils n'en sont pas moins égaux. Loin d'être contraire à leur égalité naturelle, cette inégalité en est la confirmation ; loin d'être désavouée par la raison, elle est souverainement raisonnable ; loin d'être une violation quelconque de leur liberté, elle en est l'explicite reconnaissance.

N'est-il pas, en effet, de l'essence de deux libertés égales de se développer inégalement ? Et ne serait-ce pas détruire, avec la liberté qui la fonde, l'égalité de deux puissances causatrices, que de vouloir les ramener à l'égalité des résultats ?

Vainement répondrait-on qu'à le prendre de cette façon, l'un de ces deux hommes sera dans la dépendance de l'autre. La dépendance n'est pas l'esclavage. Cette dépendance, aussi bien, est-elle nécessaire ? Les choses seront-elles envahies à ce point par l'un de ces deux hommes que l'autre soit réduit à la pénurie ? Et ne faut-il pas avouer que l'inégalité

de leurs conditions viendra principalement de l'inégalité de leur activité comme de l'inégalité de leurs besoins? Que l'homme paresseux cesse donc d'incriminer l'homme laborieux, l'homme qui a beaucoup de besoins, l'homme qui vit de peu. Que le pauvre cesse d'envier le riche. Cette richesse qu'il convoite, elle était à sa portée. Que n'a-t-il su l'acquérir? Conquête de l'activité d'un autre homme, il n'a sur elle aucun droit, non plus que sur la liberté de son heureux possesseur. Tels sont les termes de la justice.

Hâtons-nous d'ajouter que ces termes rigoureux sont d'ailleurs tempérés par les termes de la charité.

Ces deux hommes, égaux par leur liberté, ont des droits égaux. Le droit de l'un devient le devoir de l'autre, et réciproquement le droit de celui-ci se trouve être le devoir de celui-là; de telle manière qu'aux droits correspondent des devoirs, mais qu'il n'y a pas de droit contre le droit. Ainsi, au droit qu'a l'un de ces deux hommes de s'enrichir et de posséder ses richesses correspond pour l'autre, qui peut-être est pauvre, non le droit de prétendre quoi que ce soit de ces richesses, mais le devoir de les respecter absolument. Donnez au pauvre un droit sur les trésors du riche, et vous posez un droit contre le droit, ce qui est absurde.

Toutefois, si la justice élève entre ces deux hommes des barrières inviolables comme leur égalité, la charité les abaisse au nom de la fraternité. Le pauvre n'a aucun droit sur les biens du riche ; mais le riche a le devoir de subvenir aux besoins du pauvre. Le pauvre et le riche n'ont-ils pas une même origine, une même fin, un même sang? Ne sont-ils pas attachés l'un à l'autre par les liens d'une indestructible sympathie? Comment le riche jouirait-il en paix de ses trésors à côté du pauvre en détresse? Comment l'un de ces deux hommes pourrait-il, avec tranquillité d'âme, goûter les douceurs du superflu, tandis que l'autre gémirait par le manque du nécessaire? La charité, mais la charité seule, c'est-à-dire encore la liberté, corrige les maux inhérents à l'exercice de la liberté.

Il est vrai que trop souvent la charité est lente à s'exercer. L'homme trouve en soi-même un fond d'égoïsme qui l'arrête, et ce n'est pas sans effort qu'il se départ de quelques-uns de ses droits en faveur d'autrui. Ni le plaisir exquis que l'on éprouve à être bienfaisant, ni le cri de la conscience qui l'exige comme l'accomplissement d'un devoir, ne sont toujours des motifs déterminants pour que nous pratiquions la charité. On s'abstient, on se

retire en soi-même, on s'enclôt dans les limites de la stricte justice. De là les douleurs sans consolation, les souffrances sans soulagement, et chez des hommes égaux, les inégalités révoltantes de délices et de privations, d'opulence et d'abandon, de luxe et de misère.

Tel est le spectacle navrant et sans cesse renouvelé qui, à toutes les époques, a ému des esprits plus généreux que réfléchis, et plus ardents à signaler les vices de l'humanité qu'habiles à les guérir. Ils se sont persuadé qu'ils supprimeraient tous les maux qui naissent de l'inégale répartition de la propriété, s'ils parvenaient à supprimer la propriété. De là les différentes théories de communisme qui, sous différents noms, se sont succédé dans le cours des siècles : comme si la propriété était une institution humaine et que les hommes pussent abolir ! Les communistes ont cédé à leur imagination. Que ne considéraient-ils attentivement notre nature ! Ils auraient vu qu'en invoquant la justice ils méditaient une injustice souveraine; que, pour tâcher d'affranchir l'homme, ils inauguraient la plus odieuse tyrannie; qu'en croyant embrasser un saint idéal, ils se jetaient dans les chimères et se perdaient dans les impossibilités.

Supposons, en effet, qu'on veuille établir le com-

munisme entre ces deux hommes que nous avons mis en présence. Je demande d'abord quel sera le sens de cette entreprise? S'agira-t-il de faire qu'aucun des deux ne soit propriétaire, ou que tous les deux soient propriétaires des mêmes choses? Dans l'une et l'autre alternative surgit une insupportable absurdité. Deux hommes propriétaires des mêmes choses! Comment ne pas remarquer que la contradiction des idées ressort de la contradiction même des mots? Du moment qu'une chose appartient à l'un de ces deux hommes, elle ne saurait appartenir à l'autre; car ils sont deux, et la notion de propriété entraîne avec soi la notion d'individualité. Il reste que ni l'un ni l'autre de ces deux hommes ne soit propriétaire. Je n'examinerai pas s'il est facile ou même possible de réaliser cette conception et de soustraire les choses à l'empire des personnes. Ces deux hommes ne posséderont donc rien en propre, ou ils ne deviendront propriétaires qu'à l'instant où, par la consommation, ils deviendront usufruitiers. Mais quoi! suffira-t-il qu'ils aient abdiqué tout pouvoir sur les choses pour cesser d'être propriétaires? Et ne faudrait-il pas en quelque façon qu'ils consentissent et qu'ils parvinssent à s'abdiquer eux-mêmes? N'auront-ils plus en propre deux yeux, deux oreilles,

deux bras, leur personne, leur liberté? Prenez-y garde, c'est là une propriété, et la racine de toutes les autres propriétés. Si elle subsiste, votre communisme n'est plus qu'un rêve. Il faut de toute nécessité, pour réduire ces deux hommes au communisme, que vous réduisiez ces deux corps en un seul corps, ces deux libertés en une seule liberté; ou plutôt, il faut que vous abolissiez toute liberté, toute personnalité, et qu'anéantissant ces deux hommes, vous les précipitiez parmi les choses.

Aussi les théories communistes n'offrent-elles aucun sens, lorsqu'elles affirment la destruction de la propriété. Leur flagrante déraison m'étonne, et je m'indigne du crédit, même passager, qu'ont pu obtenir de vides formules. « La propriété, c'est le vol, » s'est écrié un sophiste contemporain, et la foule imbécile a vu dans ce brocard une négation audacieuse de la propriété. N'était-ce pas, au contraire, une affirmation nécessaire de la propriété? Car comment concevoir le vol, sinon comme une violation du droit de propriété? Observera-t-on que, s'il n'y avait pas de propriété, le vol serait impossible? C'est là une tautologie puérile, et rien de plus.

C'est pourquoi les utopies communistes ont moins pour objet, après tout, l'abolition de la propriété qu'un partage égal de la propriété. M. Proudhon

ne réclamait lui-même apparemment qu'une certaine assiette de la propriété.

Prises de la sorte, ces utopies sont-elles beaucoup plus raisonnables?

Vous voulez que ces deux hommes aient tous les deux une égale propriété. Leur propriété est donc inégale. Mais cette inégalité, d'où vient-elle? Où en est le principe? Y avez-vous réfléchi? Elle vient de l'exercice inégal de leur égale liberté. En conséquence, c'est à la liberté, principe de toute égalité, qu'il faut que vous portiez atteinte afin de corriger l'inégalité qui vous blesse! Bien plus, ce ne sera pas même assez d'une seule atteinte, et cette inégalité, condition même de l'égalité, ne disparaîtra qu'autant que sur les ruines de la liberté vous aurez établi le nivellement. Oui, quelque énervée et découragée que la liberté puisse être par cette intervention spoliatrice, si vous ne détruisez radicalement la liberté, une heure après l'égalité du partage, l'inégalité avec la liberté reparaîtra. Confusion déplorable! les communistes s'imaginent qu'ils invitent les hommes à la fraternité, et ils ruineraient, s'il pouvait l'être, le fondement même de l'égalité! Parce que la charité est lente à s'émouvoir, ils violent la justice. Ils prétendent restaurer la nature humaine, et ils l'avilissent.

Tout ce qui est vrai de deux hommes que l'on met

en présence, sans supposer entre eux d'autres rapports que ceux qui résultent de leur qualité même d'homme, se trouve vrai d'un nombre quelconque d'hommes, mais devient encore plus manifeste lorsqu'on arrive à considérer la famille.

Sans doute, nous l'avons démontré, le droit de propriété est la conséquence immédiate du droit de vivre et de la liberté individuelle; mais ce droit se fonde aussi sur l'existence de la famille, dont il devient à son tour la garantie matérielle. C'est pourquoi la propriété n'a jamais été attaquée sans que la famille ne fût menacée du même coup. Comment, en effet, nier que la propriété soit transmissible et ne pas nier la famille? Comment surtout ne pas méditer la dissolution de la famille et rêver le communisme?

Plusieurs l'ont osé. Faire des enfants une chose commune, des femmes une chose commune, plier l'espèce humaine, par la promiscuité, aux conditions du bétail, a paru à de sauvages novateurs un noble idéal. Ces prédications monstrueuses ont enflammé des passions grossières, et des talents pervers se sont rencontrés qui, raffinant toutes ces hontes, ont décrié parmi nous la sainteté du mariage.

Il ne faut pourtant pas étudier profondément la nature humaine, pour reconnaître que la famille est

un milieu qui lui est indispensable. Qu'un petit nombre d'individus ; que ceux, notamment, dont l'Écriture dit « que leur conversation est dans les cieux, *quorum conversatio in cœlis est*, » parviennent sans dommage à se soustraire aux influences de la famille, je l'accorderai comme une exception. Encore doit-on remarquer que la famille a été la nourricière de ces âmes d'élite, et que les plus fortes d'entre elles ne brisent le cercle étroit de la famille de leurs proches qu'afin de se dévouer à la grande famille du genre humain. Mais, pour l'homme qui vit conformément aux lois de sa nature, j'affirme que la famille est la seule situation qui lui convienne (1).

(1) « La famille, écrivait récemment M. Guizot, est maintenant plus que jamais le premier élément et le dernier rempart de la société. Pendant que, dans la société générale, toutes choses deviennent de plus en plus mobiles, personnelles, viagères, c'est dans la famille que demeurent indestructibles le besoin de la durée et l'instinct des sacrifices du présent à l'avenir. . . . . .
C'est au sein de la vie domestique et sous son influence que se maintient plus sûrement la moralité privée, base de la moralité publique. C'est là aussi, et aujourd'hui presque uniquement là, que se développent la partie affectueuse de notre nature, l'amitié, la reconnaissance, le dévouement, les liens qui unissent les cœurs dans le rapprochement des destinées. . . . . .
En même temps qu'elle est un principe de stabilité et de moralité, la famille est aussi un foyer d'affection et de dévouement

Ceux-là, effectivement, ont bien mal observé l'homme, qui n'ont vu dans le mariage qu'une institution que le temps avait établie et que le temps pouvait changer. Quoi ! il en serait de l'homme et de la femme comme des animaux, qui, après s'être réunis un instant par instinct de reproduction, se séparent et se dispersent? Outre ce besoin des sens, il y a évidemment chez l'homme l'amour qui sanctifie ce besoin même. Le mariage est donc chez l'homme un acte d'obéissance aux lois de son corps et aux lois de son âme; j'ajoute un acte d'obéissance aux lois de sa raison, et la manifestation la plus solennelle de son libre arbitre. Car à l'aveugle invitation des sens, aux attraits délicats de l'amour se joint une décision d'où résulte pour deux âmes également libres cette indivisible, cette perpétuelle communauté de devoirs et de droits que les jurisconsultes romains ont si admirablement définie: une association de la vie entière, une participation commune du droit divin

où ces nobles parties de notre nature trouvent des satisfactions qu'elles n'obtiennent point ailleurs, et d'où elles peuvent, à certains jours, dans certaines circonstances, se répandre au dehors, à l'honneur comme au profit de la société. » *De la Démocratie en France*, chap. VII; *Conditions morales de la paix sociale en France*.

et humain. « *Nuptiæ sunt conjunctio maris et fœminæ, consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio.* » (Modestinus, *De Nupt. ritu f. r.* 1.) Que le mariage consiste dans un simple rapprochement des corps, que deviennent chez l'homme l'amour et la moralité? Que le mariage soit entièrement subordonné aux sens et au sentiment, que deviennent chez l'homme la liberté et la raison? — « J'aime avec tout moi-même, » dit le Clitandre de Molière (1). De même le mariage engage l'homme tout entier, l'être physique et la personne. Par conséquent, c'est violenter la nature humaine, sous prétexte de l'affranchir, que d'altérer en quoi que ce soit l'essence même du mariage.

Si, d'ailleurs, c'est une preuve irrécusable qu'un être est distrait de ses lois, que de constater son dépérissement, l'histoire ne témoigne-t-elle pas très-haut de toute la sainteté du mariage, en nous montrant la décrépitude de races autrefois florissantes, mais que la polygamie a corrompues? La polygamie ruine l'espèce, loin de la multiplier. Voilà pour le corps (2). Quant à l'âme, qui ne sait qu'au milieu

(1) *Les Femmes savantes;* acte IV, scène II.

(2) Cf. Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XVI, chap. VI. « A regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est point

même de l'abjection d'un harem elle se lasse promptement d'errer d'amour en amour, tellement il lui est naturel de s'attacher à une âme unique et de se fixer dans cet unique amour! Or il en est des formes déguisées de la polygamie comme de la polygamie elle-même. A ce titre, le divorce ne doit-il pas être réputé contraire à la nature humaine?

La psychologie, qui légitime la famille dans son fondement, qui est le mariage, ne la légitime pas moins dans son complément, que représentent les enfants. Qui pourrait déraciner du cœur humain l'amour conjugal et de l'esprit humain la notion des devoirs réciproques auxquels sont tenus deux époux? Et aussi, qui pourrait nier toutes les affections tendres, tous les liens étroits qui unissent des parents et des enfants ou des enfants entre eux? On aura beau faire, il y a là plus que de simples rapports d'homme à homme. C'est une même chair, j'ai presque dit une même âme. L'amour maternel, l'amour paternel, l'amour filial, l'amour fraternel, ne peuvent se confondre avec aucun autre amour.

utile au genre humain ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse. » L'exemple contemporain des Mormons n'est pas fait pour infirmer les paroles, déjà très-adoucies, de Montesquieu.

Arrachez à une mère son fils, quels déchirements! En présence de son fils, menacez une mère, quels transports! La psychologie nous découvre dans la famille une source particulière de sentiments, en même temps qu'elle nous révèle une classe particulière de devoirs. Mais en un pareil sujet, elle ne fournit peut-être sur aucun point de plus utiles lumières que sur le difficile et important problème de l'éducation.

La pédagogie est une science pratique aussi ancienne que l'humanité, et cette géorgique de l'âme a constamment occupé les plus illustres penseurs. Le malheur a voulu que trop fréquemment ils se soient beaucoup moins accommodés à la réalité qu'à un système. Que dirait-on d'un laboureur qui, sans tenir compte de la nature des semences et de la nature du sol; ignorant ce que peuvent les influences de l'atmosphère et du ciel, réglerait sa culture sur des théories arbitraires, ou sur les préceptes d'un faiseur d'almanachs? C'est la parfaite image de quiconque entreprend, sans une connaissance certaine de la nature humaine, le labeur sacré de l'éducation. Effectivement, on l'a dit avec raison. C'est une grande erreur de croire que la nature procède avec un ordre systématique! Avec elle, on ne saisit de commencement nulle part; on ne la

surprend point à créer, et toujours il semble qu'elle développe (1).

L'observation est ici tellement importante, qu'à le bien entendre, la connaissance de la nature humaine en général ne suffit pas, et que la connaissance de chaque individu en particulier serait nécessaire. A tout le moins, est-il indispensable de savoir ce qu'est l'homme, et de se rappeler que l'homme est dans l'enfant.

Comment, en effet, instruire l'enfant, si les méthodes qu'on emploie ne sont point appropriées, je ne dirai pas seulement à son esprit, mais, en somme, aux aptitudes diverses que recèle l'esprit humain? Avoir étudié l'esprit humain, distingué les

(1) « L'ancienne éducation, dit madame Necker de Saussure, considérait l'esprit et le cœur comme des vases qu'il faut remplir, tandis qu'ils sont plutôt semblables à des sources qu'il faut faire jaillir. » A cette comparaison ingénieuse, M. Roger de Guimps en substitue une autre encore meilleure : « Nous dirions plutôt, écrit-il, que l'œuvre de l'éducation consiste à faire éclore et développer un germe qui produira des branches, des fleurs et des fruits, par le travail de son propre organisme, et en s'assimilant les éléments divers qui lui seront fournis par le milieu dans lequel il vit. » En un mot, l'homme est dans l'enfant; il s'agit de l'en tirer, non de l'y mettre, comme l'imaginait abstractivement Rousseau. Tout ce que Montaigne et Rabelais, le Tasse et Locke ont écrit de pratique et de profond touchant l'éducation a pour objet de seconder les développements spontanés de la nature, non d'y suppléer.

facultés qu'il exerce, reconnu les lois auxquelles il obéit, c'est là un préliminaire indispensable de tout enseignement.

La psychologie joue dans l'éducation proprement dite un rôle encore beaucoup plus marqué. L'expression elle-même l'indique fidèlement. L'éducation consiste à tirer d'un enfant tout ce qu'il renferme comme en un germe; de telle sorte que, si l'instruction convient à la dignité humaine qu'elle accroît, l'éducation est la condition même de la vie humaine. Mais là tout se mêle avec une complexité désespérante, le physique et le moral, l'âme et le corps, « *Mens sana in corpore sano.* » Il faut donc ne pas omettre les soins du corps; il le faut ménager sans l'énerver (1), le fortifier sans le forcer. L'âme n'en demeure pas moins l'objet principal de l'éducation, et dont le développement entraîne avec soi tout le reste.

Qu'une psychologie mal faite ne voie dans l'âme humaine qu'une collection de sensations, une table rase où viennent se graver les impressions du de-

(1) Qu'on se rappelle un charmant tableau de M. Robert Fleury, lequel représente Montaigne enfant, éveillé, par les ordres de son père, au doux son d'une flûte. C'est là une gracieuse image des soins délicats que réclame une organisation d'enfant.

hors, et on aura le droit d'affirmer que « la différence de l'éducation produit la différence qu'on remarque entre les esprits (1). » Car l'âme tout entière sera comme le produit de l'éducation, résultat hétérogène de la volonté et du hasard.

Pour ne pas tomber dans cette exagération déplorable, une saine psychologie n'en proclame pas moins l'importance de l'éducation. L'âme ne lui apparaît point une capacité vide, un pur réceptacle. Elle y découvre des inclinations qui lui sont inhérentes, des virtualités sans lesquelles l'âme ne se concevrait même pas, des innéités, en un mot, qu'aucune influence ne saurait créer, mais qui ne se manifestent que sous l'action de certaines influences. Il y a plus ; elle déclare ces influences toutes-puissantes pour le salut de l'âme ou pour sa perte. Certes, ce n'est pas là amoindrir la portée de l'éducation.

Tout concourt à cette éducation de l'âme. Aussi

(1) « Qui peut assurer que la différence de l'éducation ne produise la différence qu'on remarque entre les esprits? que les hommes ne soient semblables à ces arbres de la même espèce, dont le germe indestructible et absolument le même, n'étant jamais exactement semé dans la même terre, ni exposé aux mêmes vents, aux mêmes soleils, aux mêmes pluies, doit, en se développant, prendre nécessairement une infinité de formes différentes? » Helvétius, *De l'Esprit*, troisième Discours.

bien, comprise comme elle doit l'être, cette éducation ne cesse jamais, et dans chacun de nous la liberté en est le principal instrument. S'améliorer chaque jour par l'accomplissement du devoir, tendre courageusement à l'idéal, dégager en soi de plus en plus le divin, tel doit être en effet l'emploi suprême de la vie. Mais en attendant que l'âme puisse ainsi prendre le commandement d'elle-même, mille influences agissent sur elle et contribuent à son éducation. Or il n'en est pas de plus naturelles et de plus salutaires que celles de la famille. Ce serait peu que des parents eussent donné à leurs enfants la vie physique, s'ils ne les initiaient par l'éducation à la vie morale. De là, pour eux, le plus doux comme le plus impérieux des devoirs. D'un autre côté, sans nier l'utilité, la nécessité même de toute autre éducation, particulièrement de l'éducation publique, je ne crois pas que rien puisse remplacer, au début, l'éducation de la famille. Où retrouver ailleurs ces leçons d'obéissance, ces maximes de vertu, ces préceptes de droiture que l'autorité d'un père appuie de ses exemples? Où retrouver ces paroles sacrées qui s'infiltrent dans nos cœurs avec le lait d'une mère, avec ses caresses, avec ses larmes, et qui, dans nos moments de défaillance, nous reviennent infailliblement comme un

courant sauveur? O vous, dont le ciel n'a pas laissé la maison vide d'enfants, avez-vous jamais pu contempler sans un pieux saisissement d'amour et de respect, d'espérance et de crainte, ces petits êtres souriant au fond de leurs berceaux? N'avez-vous pas tressailli de joie en songeant que, dans ces âmes qui s'ignorent, sont amassés des trésors de tendresse et d'intelligence, de talent et de dévouement? N'avez-vous pas frémi d'épouvante, à la pensée que tous ces germes précieux pouvaient avorter faute de culture, ou périr comme broyés par la dent des bêtes? Courage! faites la garde autour de ces jeunes âmes, veillez sur elles avec une sollicitude que rien ne lasse. Vous vous préparez à vous-mêmes des fils reconnaissants, à l'humanité des individus qui l'honorent, à la patrie des citoyens qui feront sa grandeur.

C'est vainement, en effet, qu'on a voulu opposer à l'amour de la famille l'amour de la patrie, ou encore à l'amour de la patrie l'amour de l'humanité. « J'aime ma famille plus que moi-même, disait Fénelon ; j'aime ma patrie plus que ma famille, j'aime l'humanité plus que ma patrie. » A la bonne heure! Mais qu'il serait faux de prétendre que l'amour de la famille étouffe l'amour de la patrie, ou l'amour de la patrie l'amour de l'humanité!

Et qu'on doit se défier des théoriciens qui, pour allumer en nous l'amour de l'humanité, s'appliquent à éteindre l'amour de la patrie, ou qui s'efforcent de déraciner l'amour de la famille, afin de faire fleurir l'amour de la patrie! Aberration singulière et mensonge de l'égoïsme! Pour étendre et progager le rayonnement de l'amour, ils commencent par en détruire le foyer. Pour obtenir une pratique sublime du devoir, ils en abolissent la pratique journalière. Enfin ils estiment qu'on ne saurait être un homme, à moins de cesser d'être un fils et de ne plus être un citoyen. L'histoire et la nature humaine condamnent également ces funestes paradoxes. L'amour de la patrie n'est qu'une extension de l'amour de la famille, et l'amour de l'humanité qu'une extension de l'amour de la patrie. D'autre part, il n'y a que les nations fortes qui prennent souci de l'humanité, et il n'y a de peuples vraiment puissants que ceux chez lesquels le régime de la famille est solidement organisé. De la famille, en définitive, dépend donc en tous sens le sort de l'humanité. La famille est un abrégé de l'humanité, dont elle embrasse toutes les évolutions. L'humanité n'est que la famille agrandie.

Par là se trouve résolue la question de l'origine des sociétés, question par elle-même si vaine, et

néanmoins si grave quand on la pose, à cause des conséquences mêmes qu'on a prétendu tirer du débat.

Ceux-là considèrent la société comme une institution surnaturelle, d'où ils concluent que le souverain pouvoir doit être déféré au sacerdoce.

Ceux-ci professent que la société résulte d'un contrat qui exprime la volonté de tous ou du plus grand nombre ; par où ils se croient autorisés à faire un perpétuel appel aux révolutions.

D'autres enfin déclarent que l'état de nature est pour l'humanité l'état sauvage, ou même que l'homme est naturellement l'ennemi de l'homme, et qu'ainsi une société ne peut subsister qu'en acceptant le despotisme.

Toutes ces théories équivoques, intéressées, déclamatoires, tombent en présence de la réalité. La nature humaine leur oppose les plus éclatants démentis, et lorsque le malheur des temps en inflige aux sociétés l'application, les sociétés ne cessent de protester contre ce qui leur est un mal douloureux, jusqu'à ce que, rendues à leur destination véritable, elles recouvrent avec l'ordre la prospérité.

Encore une fois, l'humanité tout entière est dans la famille. Par conséquent dans la famille se trouve la société première, le principe de toutes les socié-

tés. Manifestement, un tel fait ne vient pas de l'homme, et c'est uniquement à celui qui a créé l'homme qu'il est raisonnable de l'attribuer. La société peut donc être dite, à bon droit, une institution divine. Mais de ce qu'elle est divine, il ne s'ensuit pas qu'elle soit surnaturelle, et cette distinction si simple suffit à renverser par la base tout le système d'une immobile et stérile théocratie.

La théorie du contrat social ne tient pas davantage devant l'idée nette de ce qu'est la société.

« Je n'ai jamais ouï parler du droit public, écrivait Montesquieu, qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés, ce qui me paraît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittaient ou se fuyaient les uns les autres, il faudrait en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés; mais ils naissent tous liés les uns autres. Un fils est né auprès de son père et il s'y tient; voilà la société et la cause de la société (1). »

Un écrivain contemporain, commentant avec une

(1) *Lettres persanes*, lettre XCV. — Cf. *Esprit des Lois*, liv. Ier, chap. III. « Sitôt que les hommes sont en société, écrit Montesquieu, ils perdent le sentiment de leur faiblesse; l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence. Chaque société particulière vient à sentir sa force : ce qui pro-

sagacité judicieuse ces paroles de Montesquieu, ajoute :

« Comme l'a pensé Montesquieu, ce travail de recherche touchant l'origine des sociétés est évidemment oiseux et inutile. Il est clair que la société existe par le consentement de ses membres. Ce consentement ou contrat est donc, en effet, le principe rationnel de son existence ; mais ce contrat est tacite, il l'a toujours été, conséquemment il n'a pas de réalité. C'est ainsi qu'en géométrie on dit qu'un solide est engendré par le mouvement d'un plan. La définition est vraie, elle représente exactement l'idée du solide régulier; mais elle n'a aucun rapport avec les conditions matérielles de l'existence de ce solide. C'est un caractère distinctif, à

duit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers dans chaque société commencent à sentir leur force ; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société : ce qui fait entre eux un état de guerre. Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes. » — M. Villemain l'a très-bien remarqué (*Éloge de Montesquieu*) : « Interprète et admirateur de l'instinct social, Montesquieu n'a pas craint d'avouer que l'état de guerre commence pour l'homme avec l'état de société. Mais de cette vérité désolante, dont Hobbes avait abusé pour vanter le calme du despotisme, et Rousseau pour célébrer l'indépendance de la vie sauvage, le véritable philosophe fait naître la nécessité salutaire des lois, qui sont un armistice entre les États et un traité de paix perpétuel pour les citoyens. »

supposer qu'il existe, mais ce n'est point le principe qui le fait exister. De même, s'il y a société, elle est, par abstraction, le résultat du consentement de tous ses membres ; en réalité, elle provient de ce que beaucoup d'hommes sont venus dans une certaine contrée, s'y sont établis, y ont eu des enfants, des propriétés, un gouvernement, des habitudes communes... Jamais un géomètre ne tentera de créer un solide par le mouvement d'un plan ; il sait très-bien de quelle nature est ce genre de vérité ; mais on peut inspirer aux hommes l'idée qu'il est possible de conclure ou de renouveler le contrat social ; et avec cette idée les empires sont renversés (1). »

Cette théorie décevante du contrat social se rattache étroitement à l'opinion de ceux qui professent que l'état de nature n'est point pour l'homme l'état de société. Ou mieux encore, elle la suppose.

Parmi ces nouveaux docteurs, il convient toutefois de distinguer.

Pour les uns comme pour les autres, l'état de nature est l'état sauvage. Mais ils entendent l'état sauvage différemment. Ceux-ci, séduits par une

(1) M. de Barante, *Tableau de la Littérature française au XVIII^e siècle.*

imagination pittoresque, y voient le règne de la candeur, de la bonne foi, d'une sainte ignorance, que la civilisation, les lettres, les sciences et les arts ont corrompues. Ceux-là, pervertis d'ordinaire par le spectacle de leur temps, estiment que, loin d'être attiré vers l'homme, l'homme est naturellement pour l'homme un ennemi, un loup. Ce qui était tout à l'heure une douce pastorale devient un sanglant combat.

On ne saurait pousser plus loin l'oubli de la nature humaine.

Ni l'état sauvage n'est une condition idéale que la société aurait avilie; ni la société une ressource extrême dont les hommes se seraient avisés pour mettre fin à leurs mortelles luttes.

Dans quelque sens qu'on le prenne et sous quelque couleur qu'on le présente, âge d'or ou âge de fer, l'état sauvage est un état contre nature, parce qu'il est un état d'isolement relatif. Or tout atteste chez l'homme que l'état de nature est pour l'homme l'état de société. Nos besoins physiques comme nos affections, nos facultés intellectuelles et nos facultés actives comme nos organes, il n'y a pas une des forces de notre être qui ne nous porte irrésistiblement vers nos semblables. Arrachez l'homme au milieu social, et vous l'arrachez aux conditions mêmes

de la vie. Loin que l'influence de la société ait perverti l'homme, c'est l'éloignement de la société qui le dégrade. Quiconque vivrait absolument seul perdrait bientôt la faculté de penser et de s'exprimer; il serait à charge à lui-même, il ne parviendrait guère qu'à se métamorphoser en bête. Le Robinson de Daniel de Foë n'est qu'un personnage imaginaire. C'est dans l'histoire du matelot Selkirk qu'il faut chercher la triste réalité. Telle est l'influence délétère de la solitude (1), que les législateurs les plus éclairés n'ont pas tardé à y découvrir un châtiment disproportionné avec les crimes qu'ils voulaient punir. On ne saurait guère contester, en effet, que le régime cellulaire ne soit une sorte d'ensevelissement. La dignité humaine y subit, s'il est possible, un amoindrissement nouveau, et

(1) Cf. *Seul*, 1857; in-12, par M. Saintine. « En rendant pleine justice au mérite de Daniel de Foë, écrit M. Saintine, il faut reconnaître cependant qu'il a complétement altéré dans son sens moral la physionomie de son modèle. Robinson n'est pas livré au supplice de l'isolement; il a un compagnon, et les sauvages font sans cesse irruption autour de lui. C'est l'Européen développant les ressources de son industrie pour lutter à la fois contre une terre inculte et les dangers que lui suscitent ses ennemis.—Selkirk n'a pas d'ennemis à repousser, et il habite une contrée féconde. Ce qui lui manque avant tout, c'est la présence de l'homme, c'est une de ces affections fraternelles auxquelles il refusait de croire. Ses souffrances lui vien-

au lieu de produire l'amendement du coupable, cette peine terrible achève d'en ruiner la moralité (1). L'état sauvage, qui, en tout cas, s'oppose à l'état de société, n'est donc qu'une déchéance.

Il n'est pas besoin, d'ailleurs, pour convier l'homme à la société, de le violenter, ni pour l'y maintenir, de lui imposer un joug de fer. Sa nature même lui fait de la société une indéclinable nécessité d'existence. Sans doute, considérés dans l'état de société, les hommes rivalisent d'efforts,

> « *Noctes atque dies niti, præstante labore,*
> *Ad summas emergere opes, rerumque potiri* (2). »

Cependant, qui confondit jamais l'émulation avec l'hostilité (3)? Sans doute aussi, cette émulation peut

nent de sa solitude même. Dans la solitude, Robinson grandit et se perfectionne; Selkirk, d'abord tout aussi plein de ressources que lui, finit par s'y abattre et s'y abrutir... »

En traitant des inconvénients et aussi des avantages dela solitude, il semble que Zimmermann ait confondu, dans ce dernier cas, la solitude avec le recueillement. Voyez son livre intitulé : *Essai sur la Solitude*, 1859; in-12.

(1) Voyez l'important ouvrage de M. Ch. Lucas *de la Théorie de l'Emprisonnement*, 1836-38, 3 v. in-8°; et *Appendice*, 1838.

(2) Lucrèce, *De Rerum natura*, lib. II, v. 11.

(3) « Plus on se connaît, plus on se hait, écrit un publiciste contemporain ; les hommes ne peuvent se heurter sans se haïr. » Dupont-White, *De la Centralisation*, t. II, p. 11. C'est parce qu'ils se heurtent que les hommes se haïssent, et non point parce qu'ils se connaissent.

trop souvent devenir de la haine. Cependant, qui pourrait nier que, s'il advient que les hommes travaillent à se nuire, leurs rapports ne se ramènent, par la loi même de leur être, à un perpétuel échange de bons offices? La misanthropie n'est, après tout, que la maladie des âmes faibles. L'homme, dans son intégrité, est naturellement l'ami de l homme.

Mais si l'homme est né pour la société; si, par l'association, il décuple ses forces, et avec son industrie son bien-être, l'homme n'est pas fait pour le socialisme.

Je n'entreprendrai point de passer en revue toutes les formes qu'a revêtues, à travers les siècles, cette formidable erreur. Ce serait exposer les théories des utopistes de tous les temps, et aboutir sans cesse à la même conclusion. Effectivement, ces novateurs chimériques rappellent presque tous ces enfants d'Ésope qui, portés par des aigles, prétendaient bâtir dans les airs. Aussi bien l'histoire des utopies n'est plus à écrire. Ce sujet, qui a tenté plus d'une plume habile ou autorisée (1), semble pleinement dégagé aujourd'hui des ténèbres qui l'envelop-

(1) Voyez M. L. Reybaud, *Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*, 1844; 2 vol. in-8°. M. Franck, *Études sur le*

paient. Je ne crois pas que les partisans les plus enthousiastes du socialisme, pourvu qu'ils se montrent sincères, puissent désormais un seul instant contester que cette doctrine, quelque apparence qu'elle prenne et quelques formules qu'elle invoque, ne soit au fond une radicale négation de la liberté humaine. La société que crée le socialisme ressemble, quoi que fassent ses promoteurs, à une ruche où les individus ne sont plus que des abeilles ; à une machine où les individus ne sont plus que des rouages. L'homme n'est ni une abeille ni un rouage ; il est un être libre. La société qui convient à sa nature est une société de libertés égales, qui se limitent, qui peuvent lutter les unes contre les autres, mais qui, finalement s'entr'aident en vertu de cette égalité même. C'est pourquoi, tandis que la société des socialistes n'a jamais guère existé que dans leur imagination, ou ne s'est momentanément et partiellement établie que par une oppression effroyable ; c'est grâce à la liberté que, dans tout l'univers, subsistent et grandissent les sociétés humaines.

Je ne sais si je suis le jouet d'une illusion ; mais à

Socialisme, ou le Communisme jugé par l'histoire, 1849, in-18. M. Sudre, *Histoire du Communisme*, 1856, in-12.

mesure que j'avance dans la tâche que je me suis proposée, les difficultés les plus graves paraissent s'évanouir, à la lumière d'une psychologie bien comprise. Je découvre dans la connaissance de l'âme humaine, sinon le dernier mot, du moins les éléments de solution de tous les problèmes humains.

C'est ainsi que la nature humaine, attentivement interrogée, nous révèle en quelque façon, simultanément, avec l'origine des sociétés l'origine des gouvernements.

La société humaine, ai-je dit, n'est point une institution surnaturelle, ni le résultat d'un contrat; non plus qu'on ne peut la considérer sans paradoxe comme un état de déchéance ou le produit d'une contrainte salutaire. La société est l'état naturel d'êtres libres, dont les libertés égales sont les unes pour les autres une limite tout ensemble et un secours. Égaux et sociables, les hommes trouvent dans la justice et la charité les liens de la société. Voilà les enseignements certains de la raison. Que les hommes se mettent complétement à la raison, et les sociétés n'auront pas besoin d'autre support qu'elles-mêmes. Fondées sur la justice, elles fleuriront par la charité. On verra se réaliser cette situation idéale, que des sophistes contemporains ont préconisée sous la bizarre et équivoque dénomina-

tion d'*anarchie*. Tout gouvernement sera inutile, parce que, de soi, l'ordre sera parfait.

Malheureusement, il n'en va pas de la sorte. Il n'est pas nécessaire d'avoir longtemps étudié l'âme humaine pour s'être convaincu que, si l'homme est un être raisonnable, il est, d'autre part, un être passionné. Un égoïsme incurable tend incessamment à paralyser, à détruire en lui le dévouement ou l'équité, et les désirs de son cœur triomphent trop aisément des conceptions de son esprit. De là vient qu'en s'aimant excessivement soi-même, non-seulement il cesse d'aimer ses semblables, mais encore qu'il oublie ses devoirs, pour ne plus se prévaloir que de ses droits. Ainsi ces libertés égales, qui devaient s'entr'aider, se repoussent; ces libertés égales, qui devaient se respecter, s'envahissent.

Il le faut reconnaître : ou les sociétés humaines sont condamnées à périr presque en naissant, ou il est indispensable qu'elles parviennent à se prémunir contre l'abus des principes mêmes sur lesquels elles reposent. Car leurs passions réunissent les hommes autant que leur raison. Mais que leurs passions se pervertissent, aussitôt leur raison s'obscurcit et leur nature devient de sociable insociable.

« Chacun tend à soi, remarquait Pascal. Cela est contre tout ordre : il faut tendre au général; et la

pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie (1). »

« Là où tout le monde veut faire ce qu'il veut, écrivait de son côté Bossuet, nul ne fait ce qu'il veut ; là où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; là où tout le monde est maître, tout le monde est esclave (2). »

En prenant les hommes tels qu'ils sont, en consultant les données de la psychologie, quelle est la condition vitale des sociétés? Il importe, avant tout, que des libertés égales respectent la limite réciproque que leur impose cette égalité même. C'est ce qu'exige la justice. Or, cette observation de la justice, comment l'assurer pratiquement contre les entreprises des passions, filles de l'injustice?

« Les hommes, disait Pascal, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, ont fait que ce qui est fort fût juste (3). » J'en demande pardon à ce sublime génie, que nos misères ont encore plus étonné que notre grandeur : sans la justice, la force est vraiment faiblesse. Ce n'est pas sur la force que l'on peut asseoir les sociétés, et le régime de la

(1) *Pensées.*

(2) *OEuvres complètes*, t. XXV, p. 181; *Politique tirée de l'Écriture*, liv. I^er^.

(3) *Pensées.*

violence ne saurait être qu'instable et passager. Le fondement des sociétés est la justice ; car la justice est la force véritable. Mais à la force souveraine qu'elle porte en elle-même et par où elle agit irrésistiblement sur les intelligences, il faut qu'une force extérieure s'ajoute, qui mate les passions et ploie les volontés. Constituer cette force, c'est pour les hommes constituer un gouvernement.

Qui ne comprend, dès lors, combien sont stériles les discussions sur l'origine, la fin et la meilleure forme du gouvernement?

Vous demandez quelle est l'origine des gouvernements? Je réponds : La volonté des peuples qui s'arment contre leur propre faiblesse.

Vous demandez quelle est la fin des gouvernements? Je réponds : Ils ont pour fin d'assurer le respect de la justice.

Vous demandez quelle est la meilleure forme de gouvernement? Je réponds : Celle qui, en assurant le plus exactement possible le respect de la justice, assure ainsi de la manière la plus efficace le salut d'une société.

Eh quoi ! dira-t-on peut-être, est-ce là prendre nettement parti, relativement à l'origine des gouvernements, entre les deux théories qui, de tout temps, qui, de nos jours surtout, se disputent le monde?

Entre la théorie de la légitimité et la théorie de la souveraineté du peuple, laquelle choisissez-vous? Je réponds : Il n'y a de gouvernement légitime que celui qui est consenti par un peuple; mais un peuple ne fait réellement acte de souveraineté que lorsqu'il proclame la souveraineté de la justice (1).

On insiste et on ajoute : Les publicistes se sont-ils donc consumés en vaines recherches et en discussions oiseuses, lorsqu'ils se sont évertués à déterminer la meilleure forme de gouvernement? Et, en définitive, pour ne rappeler que la division

(1) Si par souveraineté du peuple on entend, comme trop souvent il arrive, la souveraineté du grand nombre parce qu'il est le grand nombre, qui voudrait reconnaître une telle souveraineté?

« La souveraineté du peuple, écrivait M. de Biran, correspond en politique à la suprématie des sensations et des passions dans la philosophie et la morale. »

« Il n'y a rien de plus difficile, disait éloquemment M. Royer-Collard, que de se bien dégager de la souveraineté du peuple; elle reste dans l'esprit de la plupart de ceux qui la combattent; elle est implicitement reconnue par tous ceux qui ne savent en sortir que par le pouvoir absolu ou le privilége. Le privilége, le pouvoir absolu, la souveraineté du peuple, c'est, sous des formes diverses et plus ou moins malheureuses, l'empire de la force sur la terre.

« Il y a deux éléments dans la société : l'un matériel, qui est l'individu, sa force et sa volonté; l'autre moral, qui est le droit résultant des intérêts légitimes.

« Voulez-vous faire la société avec l'élément matériel, la majorité des individus, la majorité des volontés, quelles qu'elles

célèbre qu'a donnée Montesquieu (1) : Lequel préférez-vous, du gouvernement monarchique, du gouvernement républicain, du gouvernement despotique? je réponds : Celui qui convient le mieux à la nature humaine et l'honore davantage.

« La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, écrivait M. Joseph de Maistre, est faite pour l'*homme*. Or il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan; mais, quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu. Y a-t-il une seule contrée de

soient, est le souverain. Voilà la souveraineté du peuple. Si, volontairement ou malgré elle, cette souveraineté va se déposer dans la main d'un seul ou de plusieurs sans changer de caractère, c'est une force plus savante et plus modérée, mais c'est toujours la force. Voilà l'origine et la racine du pouvoir absolu et du privilége...

« Voulez-vous, au contraire, faire la société avec l'élément moral, qui est le droit, le souverain est la justice, parce que la justice est la règle du droit. Les constitutions libres ont pour objet de détrôner la force et de faire régner la justice. » *Loi des Élections.* — M. de Barante, *Vie politique de M. Royer-Collard*, 1861; 2 vol. in-8°, t. II, p. 33.

(1) *Esprit des Lois;* liv. II, chap. 1er. « Il y a trois espèces de gouvernements : le républicain, le monarchique et le despotique. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. »

l'univers où l'on ne puisse trouver un Conseil des Cinq-Cents, un Conseil des Anciens et cinq Directeurs? Cette Constitution peut être présentée à toutes les associations humaines, depuis la Chine jusqu'à Genève. Mais une Constitution qui est faite pour toutes les nations n'est faite pour aucune; c'est une pure abstraction, une œuvre scolastique, faite pour exercer l'esprit d'après une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'*homme* dans les espaces imaginaires où il habite.

« Qu'est-ce qu'une Constitution? N'est-ce pas la solution du problème suivant :

« Étant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent?

« Or ce problème n'est pas seulement abordé dans la Constitution de 1795, qui n'a songé qu'à l'*homme* (1). »

Légèreté regrettable! Erreur frivole d'un esprit tourné pourtant vers les grandes vues! Il est vrai qu'il faut « respecter dans chaque peuple le gouvernement que l'usage y a consacré et que l'expérience

(1) *Critique de la Constitution de l'an III.*

a fait trouver le meilleur (1). » Et ainsi le meilleur gouvernement pour un peuple est celui qui est le mieux approprié à ce peuple ; car tout gouvernement étant un moyen, il n'y a rien d'absolu en fait de moyens. Mais tous les peuples, en dépit des diversités qu'ils présentent, des influences particulières qu'ils subissent, ne sont-ils pas, après tout, des collections d'hommes? Qu'est-ce qu'un Français, qu'est-ce qu'un Italien, qu'est-ce qu'un Russe, qu'est-ce qu'un Persan, sinon un homme? Le costume et la langue, la latitude et la couleur ne changent pas le fond de l'homme. Mieux inspiré, M. de Maistre lui-même écrivait ailleurs : « Personne n'a de plus hautes idées que moi de la puissance royale; cependant il est certain qu'elle a, comme la puissance paternelle, des bornes qu'elle se donne à elle-même, et l'une de ces bornes, c'est de ne pas employer les hommes comme la pierre et le bois ; elle doit se rappeler que ce sont des êtres sensibles qui ont une tête, un cœur et des entrailles (2). » A ce compte, il y a donc un meilleur gouvernement, un gouvernement idéal, quel que soit le pays, quel que soit le peuple auquel il

(1) *OEuvres complètes*, t. XIV, p. 310; *Cinquième Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.*

(2) *Considérations sur la France.*

s'agisse de l'appliquer; car c'est toujours et en tout cas l'homme qu'il faut gouverner. Ce meilleur gouvernement, par conséquent, est celui qui ne convient pas seulement à tel peuple, mais à tout peuple, et qui n'est point uniquement approprié à telle réunion d'hommes, mais à la nature humaine. C'est celui «sous lequel l'homme trouve le plus de moyens de perfectionner sa nature intellectuelle et morale, et de remplir le mieux sa destination sur la terre.» Or, évidemment, ce gouvernement ne saurait être ni le despotisme d'un seul ou la monarchie absolue, ni le despotisme de la multitude ou la démocratie. « Le despotisme tyrannique des souverains, en effet, est un attentat aux droits de la fraternité humaine; le despotisme de la multitude est une puissance folle et aveugle qui se tourne contre elle-même; un peuple gâté par une liberté excessive est le plus insupportable des tyrans : « *Bellua multorum capitum.* » Monarchique ou démocratique, le despotisme va contre la fin même de tout gouvernement. Tandis que tout gouvernement n'a d'autre fin que la liberté, le despotisme, sous toutes les formes, est la négation de la liberté.

Serait-il donc si déraisonnable, parmi toutes les infirmités des choses humaines, et tout en gravitant de plus en plus vers l'idéal d'une pleine et vraie

liberté ; serait-il donc si déraisonnable de placer, avec Bossuet, le meilleur gouvernement humain dans la monarchie héréditaire?

« Le peuple, observe ce grand évêque, le peuple, forcé par son besoin propre à se donner un maître, ne peut rien faire de mieux que d'intéresser à sa conservation celui qu'il établit sur sa tête. Lui mettre l'État entre les mains afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très-pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'État comme son propre héritage et autant qu'il aime ses enfants. C'est même un bien pour le peuple que le gouvernement devienne aisé, qu'il se perpétue par les mêmes lois qui perpétuent le genre humain, et qu'il aille pour ainsi dire avec la nature. Ainsi les peuples où la royauté est héréditaire en apparence se sont privés d'une faculté, qui est celle d'élire leurs princes ; mais dans le fond c'est un bien de plus qu'ils se procurent : le peuple doit regarder comme un avantage de trouver son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi dire, à remonter un si grand ressort (1). »

(1) *OEuvres complètes*, t. XIV, p. 323; *Cinquième Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.*

Néanmoins, instruit par l'expérience, dirigé surtout, j'ose le dire, par une connaissance de la nature humaine, plus pure, plus dégagée de tout préjugé théocratique, je me séparerais de l'évêque de Meaux en un point très-essentiel. Bossuet, parlant « de l'onction sainte qui est sur les rois, » préconise la monarchie héréditaire absolue. A l'en croire, les rois sont institués de Dieu ; ils ne sont responsables qu'envers Dieu ; leur pouvoir n'a dans l'État d'autre contrôle ni d'autre limite que le contrôle et la limite même que rencontre le pouvoir du chef de famille dans sa famille. « Quand vous voyez quelquefois, écrivait La Bruyère, ébloui comme Bossuet par les prestiges de son temps ; quand vous voyez quelquefois un nombreux troupeau qui, répandu sur une colline vers le déclin d'un beau jour, paît tranquillement le thym et le serpolet, ou qui broute dans une prairie une herbe menue et tendre qui a échappé à la faux du moissonneur, le berger soigneux et attentif est debout auprès de ses brebis ; il ne les perd pas de vue, il les suit, il les conduit, il les change de pâturages ; si elles se dispersent, il les rassemble ; si un loup avide paraît, il lâche son chien, qui le met en fuite ; il les nourrit, il les défend ; l'aurore le trouve déjà en pleine campagne, d'où il ne se retire qu'avec le

soleil ; quels soins ! quelle vigilance ! quelle servitude ! Quelle condition vous paraît la plus délicieuse et la plus libre, ou du berger ou des brebis ? Le troupeau est-il fait pour le berger, ou le berger pour le troupeau ? Image naïve des peuples et du prince qui les gouverne, s'il est bon prince (1) ! »

Comparaison trompeuse, dirai-je à mon tour, ou plutôt image naïve de tout ce qu'il y a d'inhumain dans cette théorie de la monarchie héréditaire absolue ! L'origine du pouvoir s'y perd dans la nuit des temps, ou si l'on songe à en assigner le principe, c'est de Dieu immédiatement qu'on le dérive. Le monarque y est seul propriétaire ; il est le chef de la religion, l'arbitre souverain des consciences ; tout ce qu'il affirme est véritable ; tout ce qu'il fait est juste ; tout ce qu'il commande doit être exécuté. A la lettre, on a d'un côté un berger, de l'autre un troupeau.

Dans une société d'hommes, ma raison n'admet que des hommes. Les gouvernés n'y doivent pas être moins que des hommes, ni les gouvernants plus que des hommes. « Ce n'est pas le souverain, c'est la loi, Sire, disait véritablement Massillon à Louis XV enfant, c'est la loi qui doit régner sur

(1) *Les Caractères; Du Souverain ou de la République.*

les peuples ; vous n'en êtes que le ministre et le premier dépositaire. » A la théorie de la monarchie héréditaire absolue j'oppose donc, au nom de la nature humaine, la théorie de la monarchie héréditaire constitutionnelle. La monarchie héréditaire semble, tout rabattu, la meilleure sauvegarde des intérêts de la société, ce qui est la fin même des gouvernements. La monarchie constitutionnelle porte en elle-même la marque indélébile de son origine ; elle est non point l'aliénation, mais la délégation du pouvoir de tous entre les mains d'un seul, en vue de la justice.

Ainsi, héréditaire et constitutionnelle, la monarchie ne serait-elle point, en définitive, le gouvernement préférable? J'en appelle à notre immortelle Déclaration des Droits. Oui, le gouvernement représentatif est « le plus bel ouvrage de l'homme ; divers, il est vrai, selon les temps, les lieux, les mœurs, l'état variable des sociétés, mais dans sa diversité toujours le même, parce qu'il n'est autre chose que cette belle théorie de Platon en action, la justice organisée, la raison vivante, la morale armée (1). »

Ne craignons pas d'insister. Tout gouvernement

(1) *Argument des Lois de Platon*, par M. Cousin.

n'est qu'une délégation consentie par ceux qui composent une société, et non point une aliénation.

Égaux par leur liberté, tous ces hommes ont un droit égal à ce que leur liberté soit respectée. La justice l'exige. Or, afin d'assurer ce respect de leur liberté et des droits qui en découlent, ils créent une force qui s'appelle gouvernement. Leur but est de conserver leurs droits. Iront-ils donc renoncer à tous leurs droits ? Ils se proposent de garantir leur liberté Iront-ils donc se dépouiller de toute leur liberté ? Ceux-là ont avancé une absurdité sacrilége, qui ont prétendu qu'un gouvernement ne se constitue qu'à la condition que les gouvernés lui défèrent tous leurs droits, lui remettent toute leur liberté ; de telle sorte que les gouvernés n'aient plus d'autre liberté que celle qu'il plaira au gouvernement de leur attribuer, plus d'autres droits que ceux qu'il voudra bien, à son gré et à son heure, leur départir.

Qui ne voit que, dans une société ainsi conçue, il n'y a plus qu'une personne : le souverain ? Les gouvernés y sont réduits au rang des choses. Par bonheur, cette absurdité sacrilége se trouve être en même temps une impossibilité. A quelques bassesses que descendent les hommes, ils ne sauraient parvenir à s'abdiquer complétement eux-mêmes.

Délétère parce qu'il est inhumain, le despotisme, parce qu'il est inhumain, ne peut être que passager chez des hommes dignes de ce nom.

Toutefois, si le gouvernement n'est qu'une délégation entre les mains d'un seul de la puissance de tous, c'est c a moins une délégation réelle. En effet, un gouvernement n'est pas une abstraction, mais une force. C'est pourquoi chacun renonce à une partie de sa liberté pour assurer sa liberté ; chacun cède une portion de son droit pour obtenir la garantie de son droit. Là est la mise en commun qui constitue le pouvoir protecteur, ou gouvernement.

Il résulte de cette théorie du gouvernement, la seule que la raison avoue, et qui seule, si je ne me trompe, convient à la nature humaine, que les droits des hommes réunis en société, et en société civile, souffrent des restrictions nécessaires. Ces restrictions naissent d'abord, nous l'avons constaté, du fait même de la coexistence des hommes. Car des droits égaux se limitent ; ils ne sont donc plus absolus. Mais ce n'est pas tout. L'organisation sociale, par la consécration même que ces droits en reçoivent, y opère un nouveau retranchement. Déjà la loi naturelle leur imposait des bornes ; la loi civile les circonscrit d'une manière encore plus étroite.

La loi civile, d'ailleurs, n'a pas d'autre base que

la loi naturelle, comme au fond elle n'a pas d'autre objet (1). De là vient que la perfection de la loi civile consiste à se rapprocher indéfiniment de la loi naturelle, d'où elle tire son autorité. « Si les lois romaines, écrivait Bossuet, ont paru si saintes que leur majesté subsiste encore malgré la ruine de l'Empire, c'est que le bon sens, qui est le maître de la vie humaine, y règne partout, et qu'on ne voit nulle part une plus belle application des principes de l'équité naturelle. » Remarquons même que, si la loi civile peut offrir de la sorte différents degrés de perfection, suivant les civilisations diverses où on la considère, il y a un caractère essentiel qui doit lui être inhérent et sans lequel elle n'est vraiment pas une loi. Elle doit être également obligatoire pour tous. Tous les citoyens doivent être égaux devant cette loi (2).

Effectivement, il importe de le répéter, les droits des hommes en société ne sont pas autre chose que leurs droits dans l'état de nature ; car, pour les hommes, l'état de nature c'est l'état de société. En aucun cas ils ne sauraient entrer en société

(1) Cf. Domat, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*. Paris, 1689-97 ; 5 vol. in-4°.

(2) « La loi, *dura et muta lex*, » disent, chez Tite-Live, les jeunes patriciens, partisans du privilège.

qu'en y apportant leur nature. Leurs droits sociaux ne sont que leurs droits naturels modifiés. Naturellement égaux par leur liberté, la loi civile opprimerait donc cette liberté même qu'elle a mission de défendre, si elle ne reconnaissait pas la naturelle égalité, qui en est le développement.

Mais là, sous peine de se tourner contre elle-même, s'arrête l'égalité. L'égalité humaine, en effet, est invinciblement inégalité, et s'il importe en toute circonstance de ne point perdre de vue cette vérité, c'est très-particulièrement lorsqu'on étudie dans l'homme l'être sociable. Réunis en société, les hommes, en vertu même de leur nature, conserveront des droits naturels égaux. Ces droits seront universels, imprescriptibles. Mais, d'un autre côté, les hommes différeront en tout le reste, par la richesse comme par la santé, par les aptitudes comme par la taille. Par conséquent, ils auront des droits politiques inégaux. Ces droits seront relatifs, variables.

Expliquons cette fondamentale distinction. Alors même et par cela même qu'ils créent un gouvernement, les hommes réunis en société ont des droits politiques. C'est du premier comme du plus important exercice de ces droits que résulte précisément la constitution du gouvernement. Mais si le gouvernement, qui est une délégation, finit par arriver

entre les mains de quelques-uns, ou mieux encore, entre les mains d'un seul, εἷς κοίρανος, cette délégation n'est point pour cela une simple et brusque cession. Elle s'opère comme de proche en proche, par des intermédiaires et par des actes renouvelés. La monarchie constitutionnelle est une monarchie élective.

Et il en est de l'action du gouvernement comme de son établissement. Cette action elle-même est délégation, de telle sorte que le gouvernement, quoique personnifié dans un seul homme, reste après tout collectif; et que si un peuple se donne un roi, ce n'en est pas moins ce peuple qui fait lui-même ses affaires. La monarchie constitutionnelle est une monarchie représentative.

Or c'est dans ce pouvoir d'organiser le gouvernement et de concourir à son action que consistent, pour les hommes réunis en société, leurs droits politiques.

Cela posé, comment ne pas admettre de différence entre les droits politiques et les droits naturels? Comment, en raison même de l'égalité, ne pas affirmer, à l'encontre de l'égalité absolue des droits naturels, l'inégalité relative des droits politiques?

Les droits naturels naissent pour tout homme de sa qualité même d'homme. C'est pourquoi ils sont

inviolables. Ce sont ces droits qui protégent tout individu contre le nombre et le mettent à l'abri des entreprises des majorités. Non, une société entière n'aurait pas le droit de chercher son salut au mépris du droit d'un seul, et ce serait une maxime réprouvée par la conscience que celle qui exigerait, par exemple, qu'un seul homme mourût pour le salut de tous. On pourrait, au nom de la charité, réclamer de cet homme le sacrifice de lui-même : il serait impie de le lui imposer au nom de la justice.

En est-il ainsi des droits politiques, et l'égalité, que fonde la justice, ne commande-t-elle pas impérieusement, au contraire, leur inégalité (1)? Évidemment les droits politiques ne tiennent plus simplement à la qualité d'homme, mais à la capacité des hommes ; d'où il suit qu'ils varient avec cette ca-

(1) Que l'égalité véritable ne soit pas l'égalité matérielle du nombre, mais l'égalité par l'inégalité, c'est là un point que Platon a solidement établi dans son *Traité des Lois*.

« La haine de l'ancien régime et l'amour de l'égalité, écrit un homme d'État contemporain, seront longtemps encore les passions dominantes dans les masses populaires; il faudra bien des leçons comme celles que nous avons reçues coup sur coup dans l'espace de quelques années, bien des efforts prolongés et persévérants de toute la partie intelligente de la nation, pour rectifier deux ou trois fausses idées qui, jusqu'à ce jour, ont égaré le peuple : pour lui apprendre, par exemple,

pacité même et doivent lui être proportionnés. Qu'il soit très-difficile, faute d'un criterium infaillible, d'obtenir cette proportion, c'est ce qui ne saurait être douteux. Mais je n'ai point à m'occuper ici des détails de la pratique. Je m'applique à poser les principes, et me contente de repousser comme attentatoire à la justice, et partant comme funeste aux sociétés, toute égalité mensongère, toute confusion des droits politiques et des droits naturels.

Ce sont encore uniquement des principes que je voudrais déterminer, en recherchant quels seront les rapports des gouvernés et des gouvernants.

Ces rapports se déduisent exactement de ce qui précède.

Il est clair d'abord que tout gouvernement qui

à ne plus confondre avec l'amour de la liberté cette manie d'égalité absolue qui le conduit toujours et fatalement à la servitude ; pour lui persuader que la liberté vraie et intelligente ne s'attaque pas aux inégalités naturelles et forcées qui ne disparaîtraient un jour que pour reparaître le lendemain, mais qu'elle les fait tourner à son profit et en fait des forces auxiliaires ; pour lui apprendre à distinguer la vraie grandeur, qui est inséparable d'une haute moralité et du respect des hommes, de cette fausse grandeur qui se fonde, au contraire, sur la dégradation morale et sur le mépris de l'humanité. » M. Odilon Barrot, *De la Centralisation et de ses effets*, 1861 ; in-18, p. 23.

prendrait à tâche de dominer les gouvernés par la violence ou par la corruption agirait contre sa fin, qui consiste à représenter la justice ; et mentirait à son origine, qui n'est autre que l'intérêt même des sociétés. Le machiavélisme peut être comparé à l'art du bestiaire. Il n'a rien de commun avec l'art de diriger les hommes. Ce serait également une erreur grave d'imaginer qu'un souverain est le propriétaire des gouvernés ; ou même, pour rappeler une théorie plus séduisante, qu'il en est le père. Les gouvernés ne sont pas des choses. Égaux de nature au souverain, ils sont des hommes. Les gouvernés ne sont pas même des mineurs dont le souverain ait la tutelle. Ils sont des mandants, et le souverain n'est que leur mandataire.

Ce mandat est impératif; il ne souffre aucune équivoque. Le gouvernement a le devoir d'user de la force qui lui a été déférée pour empêcher que des libertés égales n'empiètent les unes sur les autres. De là le droit de punir; droit terrible, mais droit certain qui peut aller jusqu'à infliger même la mort. Car tels sont les excès où s'emportent les passions humaines, que le règne de la justice est à ce prix.

Mais le gouvernement se bornera-t-il à faire respecter et à respecter lui-même la liberté des gou-

vernés et les droits naturels qui en découlent ? N'aura-t-il pas, de plus, à diriger, à soulager ces libertés aveugles ou souffrantes ?

Si l'on attribue au gouvernement le devoir de soulager les libertés souffrantes, il y a inconséquence à ne point admettre en même temps ces droits qui ont été, de nos jours, revendiqués à main armée, le droit au travail, le droit à l'assistance. Si l'on professe que le gouvernement a le devoir de diriger les libertés aveugles, il faut du même coup légitimer l'intervention du souverain dans le sanctuaire de la famille, dans l'éducation des âmes, dans la vie de la conscience.

Dans le premier cas, on court à un communisme révolutionnaire ; dans le second cas, on se précipite à un communisme despotique. Ici on a la démocratie du Bas-Empire ; là, le plat et stupéfiant régime des Jésuites au Paraguay (1).

(1) « Bougainville, qui se trouvait à Buenos-Ayres au moment de l'expulsion des Jésuites, nous présente les Indiens des Réductions comme soumis à une domination abrutissante, réduits à une servitude qui, par l'abus de l'autorité spirituelle, atteignait le principe même de la pensée et de la volonté. Les hommes cultivaient, chassaient, pêchaient, cueillaient des herbes rares pour le compte des Pères. Les femmes recevaient des Pères la tâche qu'elles devaient filer chaque jour. C'étaient les Pères qui distribuaient à chaque famille ses aliments journaliers, en échange de l'accomplissement des travaux qui lui

Sauvegarde des libertés de tous, le gouvernement ne doit menacer ni entraver la liberté de personne. « Le plus grand crime que puisse commettre un homme envers ses semblables, écrivait Channing, c'est d'attenter à leur liberté (1). » Le rôle du gouvernement est expressément un rôle de protection; il s'abstient plus qu'il n'agit; il surveille plus qu'il ne dirige. Ses devoirs sont, par-dessus tout, des devoirs de justice.

Toutefois, si le gouvernement est essentiellement la représentation de la justice, n'y a-t-il pas aussi, à certains égards, une charité gouvernementale?

étaient imposés. Le matin, les habitants des missions venaient fléchir le genou et baiser la main du curé et de son vicaire. Une éducation uniforme façonnait l'enfance à cette existence monotone. Du reste, la vie entière des Indiens n'était qu'une longue enfance. Sous l'influence d'un régime qui les réduisait à une existence purement mécanique, sans plaisirs comme sans douleurs, sans luttes comme sans triomphes, ces Indiens étaient tombés dans une profonde apathie. Ils voyaient la mort approcher avec cette morne impassibilité qui caractérise les populations avilies par l'esclavage... Malgré tous les soins des Révérends pour assurer la propagation de l'espèce, la population des missions se maintenait à peine au même niveau. La nouvelle de l'expulsion des Jésuites fut accueillie par leurs administrés avec des cris de joie; mais la civilisation fausse et incomplète à laquelle ils avaient été initiés ne put se soutenir par elle-même. Les Réductions tombèrent dans une rapide décadence. » M. Sudre, *Histoire du Communisme*, p. 63.

(1) Cf. Channing, *sa Vie et ses OEuvres*; Paris, 1861, in-12.

Oui, sans doute. Mais les devoirs de la charité, pour être considérés dans les gouvernements, ne changent pas de nature. Ils supposent, d'une part, l'observation préalable des devoirs de justice, et, d'autre part, ils ne donnent pas naissance à des droits correspondants.

Les gouvernés n'ont donc, à vrai dire, aucun droit à l'assistance ; et c'est tomber dans une confusion dangereuse que de leur reconnaître un droit au travail qui soit autre chose que la liberté même du travail. Néanmoins un gouvernement vigilant, après avoir assuré aux gouvernés la pleine jouissance de leurs droits respectifs, organisera l'excédant des forces dont il peut disposer, de telle manière qu'il subvienne aux misères de ceux qui souffrent. Il entretiendra des hôpitaux ; il créera des sociétés de secours ou d'encouragement ; il appliquera discrètement toutes les ressources de l'économie politique.

Mais c'est principalement à l'amélioration morale des gouvernés que devra travailler un gouvernement qui comprendra la mission qui lui est confiée.

Ainsi la morale a d'étroits rapports avec l'hygiène (1), et manifestement c'est aux gouvernés à

(1) Voyez M. Lélut, *De la Santé du peuple.*

pourvoir aux soins de leur hygiène. Cependant on verra se former, sous la direction ou l'impulsion du gouvernement, des sociétés de tempérance, des sociétés pour l'amélioration des classes pauvres, comme à Hastings.

Manifestement aussi, ce n'est point au gouvernement, mais au chef de la famille, qu'appartient l'éducation des enfants, et c'est une maxime tyrannique que celle qui défère à l'État seul le droit de les élever (1), comme c'est une utopie que de rêver une instruction directement obligatoire. Mais, outre que l'État ne peut renoncer, même en cette délicate matière, à la protection des générations naissantes, il trahirait son mandat le plus étroit, s'il ne favorisait la propagation de l'instruction. Car avec l'instruction s'affermit et se développe la liberté (2).

(1) C'était le langage de Robespierre. « La patrie, disait-il, la patrie a seule droit d'élever les enfants. Elle ne peut confier ce dépôt à l'orgueil des familles ni aux préjugés des particuliers, aliments éternels de l'aristocratie et d'un fédéralisme domestique qui rétrécit les âmes en les isolant, et détruit, avec l'égalité, tous les fondements de la société. » *Discours du 7 mars* 1794.

(2) « L'immense majorité des Américains, écrivait à un de ses amis le regrettable M. de Tocqueville, a foi à la sagesse et au bon sens humain ; foi à la doctrine de la perfectibilité humaine... Que la majorité puisse se tromper quelquefois, c'est

Manifestement encore, de toutes les libertés la liberté de conscience est la plus précieuse, parce qu'elle est la racine de toutes les autres. Il n'y aura donc pas de religion d'État. Mais comment, sans abdiquer son rôle tutélaire, le gouvernement pourrait-il tolérer des cultes contraires à la moralité? Ou comment n'aurait-il pas à cœur d'entretenir dans les âmes le respect des choses divines, sans lequel le respect des choses humaines s'oblitère et s'évanouit (1)?

ce que personne ne nie; mais on pense que nécessairement à la longue elle a raison, qu'elle est non-seulement le juge de ses intérêts, mais encore le juge le plus sûr et le plus infaillible. La conséquence de cette idée est que les lumières doivent être répandues à profusion parmi le peuple; qu'on ne saurait trop l'éclairer. Tu sais combien de fois en France nous nous sommes (nous et mille autres) tourmenté l'esprit pour savoir s'il était à désirer ou à craindre que l'instruction pénétrât dans tous les rangs de la société. Cette question, si difficile à résoudre pour la France, ne semble même pas s'être présentée ici aux esprits. Il m'est déjà arrivé cent fois de la poser aux hommes les plus réfléchis. Je voyais par la manière dont ils la tranchaient qu'ils ne s'y étaient jamais arrêtés, et son énoncé seul avait pour eux quelque chose de choquant et d'absurde. Les lumières, disaient-ils, sont les seules garanties que nous ayons contre les écarts de la multitude. » *Œuvres et Correspondance inédites*, 1861; 2 vol. in-8°; t. I^er^, p. 310. Ne sont-ce pas les Américains qui ont pleinement raison?

(1) Cf. Locke, *Lettre sur la Tolérance*, 1689. « Tous les hommes ont droit à la tolérance, excepté les athées, écrivait Locke. Ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être

Enfin il n'y a pas jusqu'au droit de punir et à ce redoutable exercice de la justice qui ne puisse être tempéré par la charité. La peine, effectivement, ne doit pas être seulement une répression ou un exemple, mais aussi un moyen d'amendement pour le coupable.

Ce sont là autant de déductions, lointaines en apparence, et pourtant incontestables, qui naissent des prémisses que fournit la psychologie, et par où s'établissent, comme d'eux-mêmes, les devoirs des gouvernants (1).

En effet, redisons-le, est-il possible de gouverner l'homme sans le connaître? De toute évidence, c'est uniquement sur la connaissance de l'homme que l'on peut asseoir une économie politique qui ne soit ni dégradante, ni fantastique. C'est sur cette connaissance seule que peuvent être

tolérés, attendu que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une Divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. »

(1) C'est ainsi encore que de la connaissance de l'homme tel qu'il est résulte pour les gouvernants le devoir de respecter, de favoriser même, tout en la réglant, la liberté de pensée, la liberté de discussion, la liberté d'association, qui est le droit des gouvernés. — Voyez M. Ch. de Rémusat, *Politique libérale*, 1860; in-8°.

fondées les bonnes théories de la division du travail, du repos et de l'action, de l'encouragement et de l'émulation, des peines et des récompenses, enfin les solutions de tous les problèmes vitaux de la société. Car, pour ne prendre qu'un exemple, quelles améliorations le droit pénal n'a-t-il pas dû aux progrès mêmes de la psychologie !

En montrant tous les liens dont les lois de la matière organisée embarrassent la liberté et la moralité humaines, les philosophes ont introduit dans nos codes la théorie équitable des circonstances atténuantes (1).

En mettant, d'un autre côté, en lumière la dignité

(1) « Gall, écrit M. Lélut, Gall a établi que le libre arbitre est très-souvent encore assez restreint et assez variable pour que, dans les rapports des hommes entre eux, il soit fait un principe de la nécessité de l'indulgence mutuelle, et pour que, dans leurs relations avec les représentants de la justice criminelle, une faute extérieurement la même ne les place pas tous sous le même niveau, ni ne leur attire le même châtiment. C'est en vertu de ces principes que Gall put dans ses ouvrages condamner les peines à jamais infamantes, la flétrissure, la marque, bien avant que nos codes en fussent débarrassés ; bien avant que l'admission des circonstances atténuantes, dans le prononcé de la peine la plus terrible, vînt déclarer, de par la loi, que, dans le crime qui donne la mort, il y a aussi des degrés, des espèces, résultant non-seulement des motifs extérieurs et intéressés qui l'ont fait commettre, mais encore de mobiles plus intimes et souvent tout psychologiques, qu'il faut prendre en considération. » *La Psychologie*, etc., p. 335.

de l'homme, n'ont-ils pas contribué à abolir les peines d'un âge de barbarie, la marque, la torture (1)? Aussi, en un sens, il serait très-vrai de dire que les États ne seront bien gouvernés que le jour où ils auront des rois philosophes.

De même que les devoirs des gouvernants résultent des droits des gouvernés, les devoirs des gouvernés résultent des droits des gouvernants. Et la loi morale, justice tour à tour et charité, est encore pour ces nouveaux devoirs une infaillible expression.

En premier lieu, les gouvernés doivent respect aux gouvernants. Tramer contre le gouvernement, ce n'est, en effet, rien moins que conspirer contre les droits de tous, en travaillant à en détruire la commune garantie. Cette abstention rigoureuse n'est pas même toute la justice, à laquelle les gouvernés sont tenus envers les gouvernants. Chacun d'eux, participant aux bienfaits de la protection que procure le gouvernement, se trouve étroitement obligé de contribuer, pour sa part, à l'établissement et au maintien de la force qui rend possible cette protection. De là la légitimité de l'impôt,

(1) Cf. Beccaria, *Des Délits et des Peines*; chap. XII *De la Question ou Torture*; chap. XXIII *Que les peines doivent être proportionnées aux délits.*

sous ses formes diverses, et, en particulier, l'obligation du service militaire.

A la justice envers les gouvernants peut s'ajouter la charité ou l'amour des gouvernés pour les gouvernants. Et qui voudrait ici confondre le dévouement avec la servilité ? « Un bon sujet, écrivait éloquemment Bossuet, un bon sujet aime son prince comme le bien public, comme le salut de tout l'État, comme l'air qu'il respire, comme la lumière de ses yeux, comme sa vie et plus que sa vie (1). » A le bien prendre, se dévouer au prince, ce n'est donc pas tant se dévouer à la personne du prince qu'à l'État même, à la chose publique, à la patrie. Cette sorte de charité s'appelle proprement le patriotisme. Heureuses les nations chez lesquelles un tel sentiment est vivace ! Cette flamme divine est l'aliment de leur prospérité, en même temps qu'elle assure à leur existence un incomparable éclat. Malheureux les peuples où les dissensions étouffent le patriotisme ! Leur décadence est inévitable. Au lieu de se prêter un mutuel et loyal concours, les gouvernés et les gouvernants y sont toujours en suspicion, toujours en lutte : les gouvernés ne voyant dans

(1) *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 320 ; *Politique tirée de l'Écriture*, liv. VI.

les gouvernants que des tyrans qui prétendent s'assujettir les peuples, et les gouvernants, à leur tour, ne voyant dans les gouvernés que des rebelles qui s'efforcent de se soustraire à une légitime autorité.

Il est vrai que l'esprit d'indocilité est inhérent à la nature humaine. La force se trouve, en somme, impuissante à le réduire, soit qu'il faille le prévenir, soit qu'il faille le réprimer. C'est surtout en éclairant les âmes qu'on parviendra à les assagir sans les abêtir. Le mal procède de l'ignorance ou de l'erreur. On ne le combat point en le méprisant, ou en le niant. Il importe extrêmement de le découvrir et de le signaler, afin de le vaincre par la vérité. En instruisant les gouvernés de leurs intérêts, on leur rappellera leurs devoirs. Ils comprendront que, dans la vie sociale comme dans la vie privée, l'utile est inséparable de l'honnête, et que, pour arriver au bonheur, il n'y a pas d'autre voie que la pratique de la vertu (1).

Il est vrai, d'autre part, que l'ambition a des

(1) Ce sont les enseignements que s'efforça de répandre l'Académie des sciences morales et politiques, lorsqu'après les néfastes journées de juin 1848, répondant à l'appel du chef du gouvernement, M. le général Cavaignac, elle se décida à publier ses petits traités.

prises terribles sur l'âme humaine. La possession du pouvoir en fait souvent oublier l'origine, et un long usage de l'autorité incline aisément celui qui l'exerce à en abuser. Au lieu de s'identifier avec l'État, il advient que c'est l'État que le prince finit par identifier avec lui. Au lieu de se souvenir qu'il n'a de droits que ceux que lui ont délégués les gouvernés, il ne leur reconnaît de droits que ceux dont arbitrairement il les laisse jouir. Au lieu de mettre au service de la justice sa force, il fait plier à sa force la justice, et alors même que par un égoïsme odieux il foule l'État, c'est le salut de l'État qu'il ose invoquer!

Quelle digue élever contre ces envahissements, et comment repousser ces usurpations? A coup sûr, il vaut mieux les prévenir que de les combattre : il est meilleur de leur opposer des institutions que des armes. Mais s'il y a des révolutions impies, n'y a-t-il pas des révolutions qui sont saintes, et n'est-il pas rigoureusement vrai d'affirmer que l'insurrection peut devenir non-seulement un droit, mais un devoir? Oui, la résistance à l'oppression est, suivant l'admirable expression de Turgot, une ligue avec Dieu même. Et pourtant, que ces maximes sont grosses de périls! Quels prétextes elles fournissent aux passions tumultueuses! Quelle ivresse elles font couler

dans les âmes! et qu'il est difficile de définir les cas où elles deviennent applicables! Qu'on laisse donc sommeiller au plus profond de la conscience ce droit formidable d'insurrection, au lieu de l'avoir sans cesse à la bouche. Et plutôt qu'on prenne à tâche d'organiser le pouvoir de telle façon qu'il soit fort sans être tyrannique, protecteur sans être absorbant, et qu'en maintenant les libertés individuelles dans des limites salutaires, il n'empiète pas sur ces libertés mêmes que son rôle est de faire respecter. C'est là l'important problème qui se pose, depuis longtemps parmi nous, sous le nom de décentralisation, et que nombre d'esprits généreux s'appliquent à résoudre avec droiture et expérience (1). Organiser le pouvoir, ce n'est, en

(1) Cf. M. Odilon Barrot, *De la Centralisation et de ses effets*, 1861. « Les gouvernements trop centralisés et qui substituent partout les actes officiels à l'effort spontané des citoyens, écrit M. Barrot, affectent la prospérité publique de deux manières : d'abord ils détruisent cette énergie morale qui est le grand producteur dans toute société qui vit de son travail; et ensuite ils finissent toujours par épuiser en dépenses improductives les sources du travail privé. » (P. 127.) Et l'éloquent publiciste, entrant dans les détails, constate les inconvénients qui résultent : 1° de l'excès de responsabilité chez les gouvernements; 2° de l'absence de responsabilité chez les particuliers (p. 154) « Il y a, en politique, une règle invariable : c'est que *pouvoir* et *responsabilité* sont choses corrélatives et indivisibles. Vous ne pouvez créer une attribution sans qu'elle soit à l'instant même, et par la force des choses,

définitive, qu'organiser la liberté ; mais cette organisation, pour être féconde, ne doit pas être une

accompagnée d'une responsabilité quelconque, légale ou morale.

Accroître outre mesure les attributions du pouvoir central, c'est donc accroître outre mesure cette responsabilité.

D'un autre côté, dépouiller l'individu de toute participation aux affaires communes, c'est non-seulement le décharger de toute responsabilité, mais lui en faire perdre jusqu'à la conscience. C'est le porter invinciblement à s'en prendre à son gouvernement de tout ce qui peut lui causer quelque dommage, ou même de ce qui peut contrarier ses désirs.

C'est de cet excès de responsabilité pour l'État d'une part, et de cette absence de toute responsabilité pour l'individu, de l'autre, que sont nées toutes les révolutions. »

Ce sont les mêmes idées qu'exprimait naguère, non sans véhémence, un autre publiciste libéral, M. Stuart Mill, dans un écrit intitulé : *La Liberté*, 1860 ; in-12, p. 23. — « L'espèce humaine gagne plus à laisser l'homme vivre comme bon lui semble qu'à l'obliger de vivre comme bon semble au reste. » Et surtout, p. 211 : « Un gouvernement ne peut avoir trop de cette sorte d'activité qui n'arrête pas, mais qui aide et qui stimule les exertions et le développement individuel. Où commence le mal, c'est lorsqu'au lieu d'éveiller l'activité et les forces des individus et des êtres collectifs, le gouvernement substitue sa propre activité à la leur ; lorsqu'au lieu de les instruire, de les conseiller et, à l'occasion, de les dénoncer aux tribunaux, il les soumet, les enchaîne au travail ou leur commande de s'effacer et fait leur besogne à leur place. La valeur d'un État, à la longue, c'est la valeur des individus qui le composent ; et un État qui préfère à l'expansion et à l'élévation intellectuelle des individus un semblant d'habileté administrative dans le détail des affaires ; un État qui rapetisse les hommes, afin qu'ils puissent être entre ses mains les instru-

œuvre capricieuse de l'art (1). Il est nécessaire qu'elle soit conforme à la nature humaine. A cette condition, gouvernés et gouvernants iront à leur fin ; l'individu et l'État se distingueront sans se diviser, seront unis sans être confondus, et l'ordre régnera avec la liberté.

L'ordre a ses degrés, ses sphères d'application, mais il n'est jamais que l'expression d'une seule et même idée. Sa circonférence s'étend avec son

ments dociles de ses projets (même bienfaisants) s'apercevra qu'on ne peut faire de grandes choses avec de petits hommes, et que la perfection de mécanisme à laquelle il a tout sacrifié finira par ne lui servir de rien, faute du pouvoir vital qu'il lui a plu de proscrire pour faciliter la machine. »

(1) Les théories erronées que ce sujet a fait naître sont presque innombrables. Parmi les plus récentes, Cf. M. Louis Blanc, *De l'Organisation du travail*, 1840 ; M. Proudhon, *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, 1843 ; M. Dupont-White, *L'Individu et l'État*, 1856. La plupart des vues développées dans ces écrits ne sont que des utopies qui méritent qu'on leur applique ces paroles d'un penseur contemporain :

« L'erreur commune de toutes les nouvelles doctrines, écrit M. de Rémusat, est de supprimer et d'affaiblir ensemble l'existence de la liberté humaine et celle d'une règle absolue, deux faits, deux éléments dont l'antagonisme est la clef de notre destinée morale. De cette double erreur naît le fatalisme dans l'histoire, l'arbitraire dans la politique, le matérialisme dans la morale. C'est pourquoi, de quelque mysticisme éloquent, de quelque exaltation romanesque qu'elles se parent, une chose surtout leur manque, l'étude philosophique de l'homme. » *Essais*, t. I^er^, p. 37, *Introduction*.

rayon; son centre reste toujours le même. Il consiste invariablement chez les êtres moraux dans l'accord de la liberté et de la loi morale; il est partout et toujours la réalisation de la conception du bien.

C'est pourquoi si, après avoir considéré les rapports des individus entre eux, les rapports des gouvernés et des gouvernants entre eux, on recherche quels sont les rapports des sociétés entre elles, on reconnaît que ces rapports se règlent par les mêmes lois. Le droit international n'a pas d'autres principes que le droit privé, que le droit civil ou que le droit politique. La psychologie le fonde comme elle fonde tout droit. En un mot, le droit des gens reçoit aussi de la psychologie sa double et indéclinable formule, justice et charité; justice d'abord et charité ensuite.

Le premier, l'étroit devoir de ces grands corps moraux qu'on appelle les sociétés, les nations, les peuples, c'est de ne point empiéter les uns sur les autres; c'est de respecter religieusement l'exercice de leur liberté réciproque. Or ce devoir crée un droit, le droit de la défense, et du droit de la défense naît la légitimité de la guerre. Il n'est pas nécessaire de chercher, avec M. de Maistre, dans le fait de la guerre la base d'une théorie mys-

tique de l'expiation (1). « La vie des États, écrit très-bien Montesquieu, est comme celle des hommes; ceux-ci ont le droit de tuer dans le cas de la défense naturelle; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation. — Le droit de la guerre dérive donc de la nécessité et du juste rigide. Si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes ne se tiennent pas là, tout est perdu; et lorsqu'on se fondera sur des principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'utilité, des flots de sang inonderont la terre (2). »

Les peuples, d'ailleurs, non plus que les individus, n'ont pas simplement entre eux des rapports négatifs de limitation. Ils sont faits pour commercer. De là les traités, qui sont pour les peuples ce que les contrats sont pour les individus. Plus la part qu'on accordera à la liberté y sera large, et plus seront fructueux les résultats de ces conventions (3).

(1) Cette opinion de M. de Maistre a été fort bien réfutée par M. Portalis : *De la Guerre, considérée dans ses rapports avec les destinées du genre humain, les droits des nations et la nature humaine*. Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques en 1856. *Comptes rendus*, t. XVIII.

(2) *Esprit des Lois*, liv. X, chap. II.

(3) « Dans tous les temps, écrit M. Barrot, la prospérité commerciale et industrielle a été la compagne fidèle de la liberté. Témoins Tyr et Carthage, dans l'antiquité; les républiques d'Italie, les communes libres de Flandre, les villes anséatiques

Est-il besoin d'ajouter que les États, comme les particuliers, sont juges de leurs intérêts et tenus envers eux-mêmes à la prudence?

Cette prudence, toutefois, ne doit pas aller jusqu'à l'égoïsme, et c'est une politique, en tout cas justement décriée, parce qu'elle est inhumaine, que celle qui prend pour devise ces mots trop fameux : « Chacun chez soi, chacun pour soi. » Les peuples sont faits pour s'entr'aider, et il faut reconnaître une charité internationale aux mêmes titres qu'une charité sociale ou privée. De là le droit d'intervention et la légitimité de la conquête. Mais si, dans les rapports d'homme à homme, l'exercice de la charité offre déjà de grandes délicatesses; si ces délicatesses augmentent dans les rapports de gouvernés à gouvernants, avec quelle réserve scrupuleuse ne convient-il pas d'appliquer la charité internationale? Et avec quelle fermeté n'est-il point nécessaire de s'attacher à la justice, pour que l'intervention ne dégénère point en invasion, ou la libération en oppression?

au moyen âge; de nos jours, la Hollande, l'Angleterre, l'Amérique et la Suisse elle-même, qui a triomphé de l'inclémence de son climat et des difficultés naturelles qui semblent la condamner à une pauvreté éternelle, à force de liberté. » *De la Centralisation, etc.*, p. 126.

Est-il permis, au nom de la psychologie, de pousser plus loin cette assimilation des rapports des sociétés entre elles aux rapports des hommes entre eux?

Et de même que des individus constituent un gouvernement, afin de garantir leur liberté contre leurs propres passions, conçoit-on que les peuples pussent songer à établir une autorité supérieure qui, réglant leurs différends, leur fût un instrument de justice et un organe de charité?

Théoriquement, cette conception n'a rien d'absurde. Le *Grand Dessein de Henri IV* (1), le *Projet*

(1) *Projet d'établissement d'une république chrétienne par Henri IV.* Ce projet se trouve exposé avec de longs développements dans les *Économies royales de Sully*.—Cf. M. Wolowski, *Le Grand Dessein de Henri IV*. Académie des sciences morales et politiques, *Comptes rendus*, t. LIII.

C'était la même chimère que rêvait Napoléon à Sainte-Hélène. « A Amiens, disait-il, je croyais de très-bonne foi le sort de la France, celui de l'Europe, le mien fixés, la guerre finie. C'est le cabinet anglais qui a tout rallumé; c'est à lui seul que l'Europe doit tous les fléaux qui ont suivi, lui seul en est responsable; pour moi, j'allais me donner uniquement à l'administration de la France, et je crois que j'eusse enfanté des prodiges. Je n'eusse rien perdu du côté de la gloire, mais beaucoup gagné du côté des jouissances; j'eusse fait la conquête morale de l'Europe, comme j'ai été sur le point de l'accomplir par les armes .. J'avais le projet, à la paix générale, d'amener chaque puissance à une immense réduction des armées permanentes... J'eusse voulu un Institut européen, des prix européens, pour assurer, diriger, coordonner toutes

de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre (1), en sont des échantillons, et c'est la même pensée qui, dans ces derniers temps, a inspiré les membres du *Congrès des Amis de la paix universelle* (2).

Toutefois, une connaissance plus profonde de

les sociétés savantes de l'Europe... Alors peut-être, à la faveur des lumières universellement répandues, devenait-il permis de rêver, pour la grande famille européenne, l'application du Congrès américain ou celle des Amphictyons de la Grèce; et quelle perspective alors de grandeur et de jouissances, de prospérité! quel grand et magnifique spectacle ! » *Mémorial de Sainte-Hélène.*— Enfin, écoutons un contemporain : « Une assemblée des représentants élus par tous les peuples de l'Europe pour décider de toutes les questions internationales, n'est-ce pas là le mot de l'avenir, la conclusion de l'histoire des révolutions ? » (*Histoire de la Révolution de* 1848, par M. Garnier-Pagès, 1862; 8 vol. in-8°, t. III, p. 353.)

(1) Cf. Rousseau, t. IV, p. 256, *Extrait du Projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*; p. 280, *Jugement sur la paix perpétuelle*; p. 285, *Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre.* —Rousseau, qui s'était chargé de résumer les théories de l'abbé de Saint-Pierre, n'en a pas moins jugé avec beaucoup de vérité ce candide et opiniâtre rêveur. Cf., t. I^er^, *Confessions*, deuxième partie, liv. IX. « Cet homme rare, écrit-il en parlant de l'abbé de Saint-Pierre, l'honneur de son siècle et de son espèce, et le seul peut-être, depuis l'existence du genre humain, qui n'eut d'autre passion que celle de la raison, ne fit cependant que marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes, pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont et qu'ils continueront d'être. Il n'a travaillé que pour des êtres imaginaires, en pensant travailler pour ses contemporains. »

(2) Bruxelles, *Session de* 1848. Paris, *Session de* 1849.

l'âme humaine tourne vers des vues plus pratiques les esprits vraiment réfléchis. Leibniz souriait tristement en pensant à l'enseigne de ce cabaretier, laquelle, au-dessous de l'image d'un cimetière, portait écrits ces mots : « *A la paix universelle* (1). » Je

(1) Cf. Dutens, t. V, p. 476, *Lettre VII à M. Widou; du Projet de M. de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe.* — Kant ne laissait pas que de contredire assez fièrement le sentiment de Leibniz. En tête d'un *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, qu'il publiait à son tour (1795, 2e édit. 1796), il écrivait :

« A la paix perpétuelle! Cette inscription satirique, gravée par un aubergiste hollandais sur son enseigne, où il avait fait peindre un cimetière, avait-elle pour objet les hommes en général ou particulièrement les souverains, insatiables de guerre, ou bien les philosophes qui se livrent au beau songe d'une paix perpétuelle? Voilà ce que nous ne saurions décider. Quoi qu'il en soit, l'auteur de cet écrit le publie sous une seule condition. La voici : le politique pratique a coutume de témoigner au faiseur de théories autant de dédains qu'il a de complaisance pour lui-même. A ses yeux, ce dernier n'est qu'un pédant d'école dont les idées creuses ne portent jamais préjudice à l'État, auquel il faut des principes déduits de l'expérience; qu'un joueur insignifiant à qui il permet de faire de suite tous ses coups, sans avoir besoin de prendre, dans sa sagesse, des mesures contre lui. Voilà l'usage. Que l'homme d'État daigne donc être conséquent; et si par hasard il découvre dans cet écrit des idées opposées aux siennes, qu'il n'imagine pas voir un danger pour l'État dans des opinions émises à l'aventure et publiées avec franchise. Clause de précaution, par laquelle l'auteur prétend expressément se garantir, en bonne et due forme, de toute interprétation maligne. »

crois, comme Leibniz, le fait de la guerre aussi indestructible que les passions humaines. Mais si les passions de l'homme ne peuvent ni ne doivent être détruites, elles peuvent et doivent être dirigées. La mesure de la prospérité des peuples se trouve dans la mesure même de leur respect pour le droit. Le progrès du droit sera donc bien plus puissant pour établir la paix que le plus imposant conseil amphictyonique qu'on se plairait à imaginer. Cependant les progrès du droit dépendent des progrès mêmes de la psychologie. C'est ainsi qu'un jurisconsulte éminent a démontré « que le droit romain a été meilleur sous l'époque chrétienne que dans les âges antérieurs les plus brillants... mais qu'il a été inférieur aux législations modernes, nées à l'ombre du Christianisme, et mieux pénétrées de son esprit (1). » Or qu'est-ce que le Christianisme, sinon « la sanction des pures affections de la nature (2), » « un retour au droit naturel (3), » une restauration de l'âme humaine? Si le Christianisme a contribué d'une manière merveilleuse aux déploiements de la civilisation, n'est-ce pas qu'il s'adapte d'une manière

(1) M. Troplong, *de l'Influence du Christianisme sur le Droit civil des Romains*, 1855; in-12, p. 4.
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 344.
(3) *Id.*, *ibid.*, p. 348.

merveilleuse aussi à notre nature? N'est-ce pas que cette religion divine a revendiqué, restitué, pour les divulguer par tout l'univers, les lois oubliées mais impérissables de la conscience, qui assurent la dignité et la fraternité humaine?

Ce que le Christianisme a opéré divinement, la philosophie l'avait préparé dans une certaine mesure et a mission de concourir à le continuer par son libre effort.

CHAPITRE VI

L'HISTOIRE

La science de l'homme n'est point complète, et, par conséquent, la tâche de la philosophie demeure inachevée, lorsqu'on a étudié dans l'homme ses facultés et leurs opérations, ses rapports soit avec lui-même, soit avec Dieu, soit avec ses semblables. Il reste à rechercher quels rapports il soutient avec le monde au sein duquel il est placé : de là la philosophie de la nature. Ce n'est pas tout. Si chaque homme est foncièrement semblable à chaque homme, de telle sorte que la connaissance d'un homme comprend la connaissance même de l'homme, on

découvre dans chaque homme un double élément : un élément individuel et un élément collectif.

En effet, la pensée de chaque homme n'est point isolée : comme elle résulte plus ou moins de la pensée de ceux qui l'ont précédé, elle contribue aussi plus ou moins à former la pensée de ceux qui viennent après lui. Et ce qui est vrai de la pensée de tout homme ne l'est pas moins de ses actions. Les faits que ses devanciers ont accomplis influent inévitablement sur ses actions, comme ses propres actes influeront, à leur tour, sur ceux de ses successeurs. Enfin, entre tout homme et ses contemporains s'exercent de perpétuelles et réciproques influences. De la sorte, indépendamment des pensées individuelles, se produit un courant de pensée générale ; indépendamment des existences individuelles, se déploie une existence générale. En un mot, au-dessus de la vie des individus se manifeste la vie des peuples ; au-dessus de la vie des hommes la vie de l'humanité. Cette vie collective est l'objet même de l'histoire, et très-expressément de l'histoire universelle. De là la philosophie de l'histoire.

Or quel est, dans la philosophie de l'histoire, le rôle de la psychologie?

Il convient, afin de mieux résoudre cette question, de la diviser.

Effectivement, la philosophie de l'histoire, comme l'histoire elle-même, offre, ce semble, deux parties qui, pour n'être point séparées, n'en sont pas moins fort distinctes. D'un côté se présente l'histoire de la pensée humaine, laquelle ne se doit pas confondre, malgré les liens étroits qui l'y rattachent, avec l'histoire de l'esprit humain, c'est-à-dire des institutions et des lois, des lettres, des sciences, des arts, des religions. C'est l'histoire des systèmes philosophiques. D'un autre côté, et d'une manière plus saisissante pour les imaginations, apparaît l'histoire des faits extérieurs, des événements humains. C'est l'histoire proprement dite.

Il appartient à la philosophie d'interpréter l'une et l'autre histoire, l'histoire de la pensée humaine et l'histoire des événements humains ; d'en assigner l'origine, d'en rechercher les lois, d'en déterminer l'objet. Il y a donc, à mon sens, une philosophie de l'histoire de la philosophie, au même titre qu'une philosophie de l'histoire proprement dite.

Par conséquent, quel sera, tout d'abord, le rôle de la psychologie dans la philosophie de l'histoire de la philosophie?

« L'histoire de la philosophie, écrit M. Ancillon,

ne présente au premier coup d'œil qu'un véritable chaos; les notions, les principes, les systèmes s'y succèdent, se combattent et s'effacent les uns les autres, sans qu'on sache le point de départ et le but de tous ces mouvements, et le véritable objet de ces constructions aussi hardies que peu solides (1). » C'est cette mobilité, en apparence sans fond; ce sont ces vicissitudes, au premier aspect indéfinies et monotones; ce sont ces ténèbres et ces oppositions qui d'ordinaire rebutent les esprits et les détournent des spéculations philosophiques, comme d'autant d'erreurs ou d'inutiles abstractions.

L'étude de l'âme humaine suffit à guérir ces préjugés et à dissiper ces préventions. En effet, on l'a dit avec raison : « Tous les problèmes agités par les philosophes, toutes les solutions qui en ont été données, tous les systèmes qui ont régné tour à tour ou se sont combattus dans le même temps sont, de quelque manière qu'on les juge, des faits qui ont leur origine dans la conscience humaine, des faits qui éclairent et qui complètent ceux que chacun de nous découvre en lui-même : car comment auraient-ils pu se produire, s'ils n'avaient

(1) *Mélanges.*

pas en nous, dans les lois de notre intelligence, leur fondement et leur raison d'être (1)? »

Voilà donc, par la psychologie, l'histoire de la philosophie légitimée. L'histoire de la philosophie n'est que l'histoire même des états de la conscience humaine. C'est au plus intime de l'âme qu'elle prend son origine.

Voici comment, par la psychologie, l'histoire de la philosophie entre en possession de sa méthode.

La première méthode qui semble s'imposer à quiconque entreprend de débrouiller le chaos des systèmes est la méthode chronologique. Suivre l'ordre des temps, n'est-ce pas effectivement suivre l'ordre même de la génération des doctrines? Et si l'on veut constater les lois d'après lesquelles se développe la pensée humaine, et non pas les imaginer, n'est-il pas nécessaire de se plier à leurs manifestations?

J'avoue qu'il importe extrêmement de tenir compte de l'ordre chronologique des théories. Mais j'ajoute que cet ordre néanmoins ne constitue pas une méthode, parce que c'est un ordre sans critique. A une même époque ont pu se produire des

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*. 1844-52, 6 vol. in-8°, Preface.

doctrines dissemblables ou contraires. Comment expliquera-t-on cette contradiction ou cette diversité? De plus, qui ne sait que c'est se tromper étrangement que de prendre un simple rapport de succession pour un rapport de causalité? Un système s'est produit après un autre système. Dira-t-on que le premier a nécessairement engendré le second? Et ne faut-il pas chercher en dehors même de la considération de la durée la loi de filiation des théories?

C'est pourquoi de la méthode chronologique on est passé à l'emploi de la méthode ethnographique. On a remarqué que les peuples ont leur génie, et, par ce génie même, on a prétendu expliquer les doctrines qu'ils ont embrassées. La philosophie a été partagée en un certain nombre de zones, et l'analyse de la pensée humaine s'est calquée exactement sur la division naturelle des climats. L'idée dominante a souvent été alors celle d'un peuple philosophique primitif, et l'origine de toute philosophie s'est obtenue par voie de révélation.

Plus savante que la méthode chronologique, la méthode ethnographique n'est pourtant point encore la vraie méthode de l'histoire de la philosophie. Car ne voit-on pas se produire chez une même nation les doctrines les plus disparates? N'y

a-t-il jamais eu chez un peuple une explosion de systèmes, que paraissait repousser son génie? Comment enfin rendre compte de la transmission des théories de peuple à peuple, et du milieu d'évolutions innombrables dégager le drame total de la pensée humaine?

Frappés des inconvénients qui sont inséparables de la méthode chronologique et de la méthode ethnographique, plusieurs ont eu recours à une méthode *à priori*. Échappant en quelque sorte aux conditions du temps et de l'espace, ils ont jugé tous les systèmes d'après un système préconçu. Leur imagination a substitué ses caprices aux sincères informations de la réalité, et il s'est trouvé qu'ils expliquaient moins ce qui était qu'ils n'affirmaient ce qui, suivant eux, aurait dû être. En d'autres termes, ces théoriciens ont visé à la critique et n'ont abouti qu'au roman.

C'est de la psychologie qu'il faut dériver la méthode applicable à l'histoire de la philosophie.

En effet, l'histoire de la philosophie n'étant autre chose que l'histoire même des développements de l'esprit humain, il est clair que l'on comprendra comment l'esprit se développe, lorsqu'on saura comment il procède. La diversité de ses tendances expliquera la diversité de ses conceptions;

elle en fixera le nombre ; elle en déterminera la portée. L'identité de la philosophie et de son histoire étant d'ailleurs une fois établie, la méthode de la philosophie deviendra la méthode de son histoire. Et cette méthode est bien connue. Expérimentale et rationnelle tout ensemble, elle s'appelle la méthode psychologique.

Sans doute l'ordre chronologique sera observé ; mais la psychologie introduira dans l'histoire des systèmes l'ordre logique. Sans doute on ne négligera point absolument l'ordre ethnographique ; mais la psychologie nous montrera dans le génie des peuples beaucoup moins des pensées différentes que les modifications d'une même pensée. Sans doute encore on aura à étudier les doctrines en elles-mêmes et de près ; mais la psychologie, en les éclairant de sa lumière, en manifestera la synthèse harmonieuse.

De la sorte peut s'établir une classification non point artificielle, mais naturelle des écoles. Il y a plus. L'étude de l'esprit humain nous apprenant dans quel ordre se succèdent ses tendances, cette observation permet de déterminer des époques. Enfin, par cela même que l'on constate dans l'esprit une multiplicité de tendances qui souvent devient contrariété, on arrive à reconnaître que toute

erreur est surtout un excès, et qu'ainsi au fond de toute erreur gît nécessairement une vérité. De là ce conciliant et vaste éclectisme, cette critique si humaine, qui se relève des certitudes de la raison et s'humilie de ses défaillances; qui, au lieu de triompher sur des ruines, s'efforce de dégager des systèmes leurs parties impérissables; qui, en un mot, se défie mais espère, doute où il faut, mais affirme où il faut; dont la maxime souveraine est tolérance, et non point exclusion.

Et qu'on n'objecte pas que c'est là introduire le fatalisme dans l'histoire de la philosophie et remplacer par une indulgence qui est connivence les justes sévérités de la critique.

Effectivement, de ce que l'essence de l'âme humaine est la liberté, s'ensuit-il que l'âme n'ait pas ses lois? L'âme évidemment a ses lois. Ce sont ses tendances; ce sont les lois mêmes de l'esprit. Tant s'en faut qu'elle puisse agir indépendamment de ses tendances et en dehors de ses lois, qu'il serait absurde qu'elle n'agît pas toujours suivant ses tendances et conformément à ses lois. Sa liberté n'est point une liberté d'indifférence. Elle consiste, au contraire, à obéir ou à résister à telle ou telle de ses tendances, à faire ou à ne pas faire application de telle ou telle de ses lois. Et c'est à

quoi l'inclinent mille influences, entre autres les influences des temps et des lieux. Mais elle n'est jamais sans ses tendances et sans ses lois, ce qui, à la lettre, serait n'être pas. Noter ces tendances, indiquer ces lois, ce n'est point, par conséquent, assujettir au fatum les développements de la pensée humaine, mais professer simplement qu'ils ne se produisent point arbitrairement ni au hasard.

Ce n'est pas davantage confondre, en les ramenant à un syncrétisme insupportable, l'erreur et la vérité. Loin de là. Tous les systèmes rencontrent dans la psychologie leur criterium et leur mesure. Quelque ingénieuse ou brillante que soit une doctrine philosophique, si elle méconnaît la nature et les besoins de l'âme, elle demeure par cela même discréditée. A plus forte raison, est-elle énergiquement condamnée par quiconque a foi dans les données de la psychologie, si elle nie l'âme, ses devoirs, ses droits ou ses espérances. C'est, en somme, une marque d'excellence pour une théorie que de s'accorder avec la réalité psychologique, et un signe d'infériorité que de s'en écarter. Une philosophie, digne de ce nom, est une philosophie vraiment humaine.

La psychologie, qui légitime par l'origine à laquelle elle la rapporte, l'histoire de la philosophie ; qui assure sa méthode et rattache ses lois aux lois

mêmes de l'esprit humain ; la psychologie détermine aussi le but où tend l'histoire de la philosophie. Comme elle nous découvre, dans l'histoire de la philosophie, l'histoire des développements de la conscience humaine, dans les tendances de l'âme les principales divisions du drame de la pensée, de même elle nous révèle, à travers la succession des systèmes, un enchaînement, et du sein de doctrines disparates, opposées, éphémères, dégage une philosophie perpétuelle, « *perennis quædam philosophia.* » Parlons avec précision : elle nous autorise ou même nous oblige à affirmer les progrès de la pensée humaine (1).

C'est dans cette idée de progrès que viennent se réunir, et, en quelque façon, s'identifier la philosophie de l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire proprement dite. Car se pourrait-il qu'il y eût progrès de la pensée humaine sans que ce progrès apparût dans les événements humains ? Et réciproquement, serait-il possible de constater un progrès dans les événements humains, s'il ne correspondait à un progrès de la pensée humaine ? La psychologie nous atteste l'indivisible unité de l'âme.

(1) Voyez mon *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz.* 1858, in-8°.

L'homme agit suivant ce qu'il pense, et ses actes ne sont jamais que la traduction de ses pensées. Et ce qui est vrai de l'homme est vrai des hommes ; si bien qu'on a pu soutenir à bon droit qu'un siècle étant donné, il était facile de retrouver sa philosophie ; ou mieux encore, la philosophie d'un siècle étant donnée, d'assigner le caractère de ce siècle.

Je pourrais donc, déroulant l'attachant tableau des doctrines, établir *à priori* le progrès dans l'histoire proprement dite par le progrès dans l'histoire de la philosophie. Mais, outre qu'il ne s'agit point ici de raconter l'histoire des idées non plus que l'histoire des événements, c'est beaucoup plus par les événements qu'on a coutume de juger les idées que par les idées les événements. C'est dans ce jugement *à posteriori* que consiste essentiellement la philosophie de l'histoire.

Or je voudrais ramener cette expérience sensible à une expérience plus profonde, et prouver que dans l'histoire des événements, aussi bien que dans l'histoire des idées, c'est la psychologie seule qui justifie et détermine l'idée de progrès. La destinée de l'humanité est la destinée même de l'individu. La philosophie de l'histoire ne fait que reproduire, sur une échelle agrandie, l'histoire de l'homme.

Quand on reporte ses regards vers le passé, et

que l'on consulte les annales du genre humain, l'esprit se sent tout d'abord comme ébloui et étourdi par la rapide succession des personnes et des choses; et au milieu de ce tournoiement universel il y a place pour l'admiration et pour la haine, pour la colère et pour la pitié, en un mot, pour la passion, mais non pour la raison. Dans ce chaos, il faut un premier débrouillement. Il s'opère par la chronologie et l'ethnographie. Alors naissent les chroniques.

Aux chroniques succèdent les histoires.

Tandis que les chroniqueurs se contentent de relater les événements, les historiens prennent à tâche de les expliquer en les racontant. Ce ne leur est pas assez de distinguer des époques et de caractériser le génie des peuples. Ils s'efforcent de pénétrer les secrets de leur politique, d'en mettre à découvert les ressorts les plus cachés, de rechercher les causes de la prospérité et de la décadence des empires.

Et déjà, élevée à cette hauteur, la science de l'histoire n'est possible que par la science de l'homme. Mais là ne se termine pas l'histoire. La vie d'un peuple, pour grand qu'il puisse être, n'est qu'un épisode. L'histoire est un poëme immense, qui a pour sujet la vie de l'humanité.

Contemporains de la jeunesse du monde, distraits par les préoccupations d'un étroit et ambi-

tieux patriotisme, les anciens n'avaient point songé à s'enquérir des destinées du genre humain. Aussi chercherait-on vainement chez eux une philosophie de l'histoire. Ils excellent à analyser les constitutions des États, à en signaler les imperfections ou les qualités. Jamais ils ne s'avisent de construire une synthèse qui embrasse l'univers entier. Et, de fait, leur univers est si borné, leur expérience si courte, leur ignorance si exclusive! Ajoutons qu'ils ne soupçonnent pas davantage qu'il y ait un plan suivi de la Providence dans la manifestation des événements humains.

Ce n'était que peu à peu et sous les influences décisives du Christianisme que devait se poser, par le rapprochement et la pénétration des peuples, le problème culminant de la destinée de l'espèce humaine. La philosophie de l'histoire, qui domine toutes les histoires, exigeait, pour se produire, les développements mêmes de l'histoire.

Toutes les histoires se ramènent-elles à une histoire unique? Quelles sont les lois et quel est le terme de ces évolutions, qui comprennent les vies de tous les peuples, de même que la vie d'un peuple comprend les existences de tous les individus qui le composent? — Une fois présente aux esprits, cette question n'a cessé de les occuper, en même

temps qu'elle a reçu les solutions les plus multipliées et les plus diverses.

On peut dire néanmoins que toutes les philosophies de l'histoire se ramènent à deux grandes écoles. Il y a une philosophie de l'histoire qui est surtout religieuse. Il y a une philosophie de l'histoire qui est, avant tout, purement humaine. L'une prend son point de départ dans le dogme de la chute; l'autre dans la doctrine de la perfectibilité indéfinie. Celle-là ne voit dans la vie terrestre de l'humanité qu'un degré pour la réhabilitation et pour le ciel ; celle-ci place d'ordinaire ici-bas le théâtre définitif de notre destinée. La première maintient invariablement la fin personnelle des individus; la seconde incline à ne considérer que la fin même de l'espèce. D'un côté, pour ne citer que les plus illustres représentants de ces deux philosophies de l'histoire, saint Augustin, Bossuet, Frédéric de Schlegel ; de l'autre, Vico, Herder, Condorcet.

Je n'entreprendrai ni d'exposer ni de juger ces doctrines, que recommandent tour à tour le génie, la science, les généreuses ou poétiques inspirations de leurs auteurs. Ce serait un travail immense et qui ne rentre point dans mon dessein. Je me contenterai de remarquer que ces théories, du reste si différentes par les vues et par l'accent, par les dé-

tails comme par l'ensemble, admettent toutes, quoiqu'elles ne l'entendent pas de la même manière, qu'il y a dans les choses humaines un développement qui est progrès. C'est là l'idée mère d'où elles procèdent.

Et, en effet, je ne sache pas qu'on puisse concevoir une philosophie de l'histoire sans la rapporter à cette idée de progrès. L'histoire n'est pas l'immobilité, c'est la vie. L'histoire n'est pas davantage une rotation fatale ; c'est une démarche, un avancement vers un but. L'histoire enfin n'est pas livrée au hasard ; comme les courants de l'Océan, elle a ses lois.

Il résulte de là que rechercher quel est le rôle de la psychologie dans la philosophie de l'histoire, c'est, en définitive, se demander ce que doit à la psychologie l'idée de progrès. Si je ne me trompe, elle lui doit tout. « Quelle est la nature intérieure de l'homme? écrit F. de Schlegel. Quelle est sa haute destination? La réponse à cette question est le criterium fondamental, et constitue, si j'ose m'exprimer ainsi, la religion et l'irréligion de l'histoire.

« D'après les différentes idées qu'on s'est faites de l'homme et qu'on a adaptées à l'histoire, on peut distinguer, dans le domaine de cette science et dans la manière dont on l'entend et on la juge, deux

écoles différentes, et, pour ainsi dire, deux partis opposés... L'une de ces deux écoles représente l'homme comme un animal ennobli, successivement dressé pour la raison, et susceptible d'atteindre enfin jusqu'au génie ; et pour elle l'histoire entière de la civilisation n'est autre que le tableau du progrès successif et graduel que fait l'humanité dans la voie de ce perfectionnement indéfini... Si, au lieu de regarder seulement l'homme comme un animal perfectionné, formé à la raison, et susceptible de s'élever jusqu'au génie, on pose sa ressemblance à Dieu comme son caractère distinctif, son essence, sa nature, sa destination, dans ce cas, on se fait de l'histoire une tout autre idée, puisque dès lors l'histoire de l'humanité ne peut avoir d'autre objet et d'autre but que la réhabilitation de l'image divine et les progrès successifs de cette réhabilitation (1). »

Je ne m'engagerai point, à l'exemple de Schlegel, dans la discussion des origines de l'homme. Je retiens seulement ce principe capital, que l'idée qu'on se fait de l'histoire dépend absolument de l'idée qu'on s'est faite de l'homme. Puis je prends l'homme

(1) *Philosophie de l'Histoire;* trad. par l'abbé Lechat, Paris, 1841, 2 v. in-8, t. Ier, p. 266.

tel qu'il est. Effectivement, quoi qu'il soit advenu et quels qu'aient été les commencements de l'homme, le fond de l'homme n'a pas changé. Son passé se peut lire dans son présent, de même que dans son présent est contenu son avenir. Et ce qui s'affirme de l'homme doit s'affirmer de l'humanité.

« L'histoire, écrit M. Guizot, raconte la vie d'un individu, ou celle d'un peuple, ou celle de l'humanité, dans laquelle les peuples et les individus vont se perdre. Or ces trois modes de l'être humain, quelque différents de grandeur qu'ils soient, ont entre eux la même similitude que le tout et la partie qui le représente; ils forment un monde plus ou moins achevé dans l'universalité des choses ; mais ce que l'on affirme de l'un, on peut l'affirmer de l'autre ; ils se reproduisent mutuellement, et, soumis aux mêmes lois, ils présentent dans leur développement des phénomènes tout semblables. De cette unité naît la beauté de l'histoire dans ses plus vastes proportions (1). » Interrogeant donc la nature humaine, telle qu'elle s'offre actuellement à l'observation, j'examine si elle est capable de progrès. La psychologie ne me laisse aucun doute à cet endroit ; car elle m'apprend que l'homme est libre.

(1) *Histoire de la Civilisation en Europe.*

La liberté de l'homme garantit sa perfectibilité.

Supposez que l'homme ne soit pas libre, et sa vie ressemblera à celle des animaux. D'où vient que les animaux n'inventent rien, et que, depuis qu'il y a des abeilles, elles construisent leurs ruches avec une invariable symétrie (1)? C'est que les animaux ne sont pas libres. Non-seulement ils ne conçoivent pas l'absolu, comme l'homme, et, comme lui, ne portent point en eux d'idéal; mais, à la différence de l'homme, ils ne réfléchissent pas, dépourvus qu'ils sont du principe qui engendre, par l'attention, la réflexion.

Voyez l'homme, au contraire! Son histoire est l'histoire même des conquêtes de sa liberté. « Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions (2). »

En révélant la liberté humaine, la psychologie manifeste du même coup la perfectibilité humaine. Elle assure une base inébranlable à la doctrine du progrès. Quels qu'aient été, sinon pour l'homme

(1) Cf. Pascal, *Pensées*.

(2) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 237; *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. v, viii.

de la révélation, du moins pour l'homme de l'histoire, les âges précédents, l'âge d'or se trouve certainement devant lui.

Cependant, la doctrine du progrès n'est pas complète, si au dogme de la perfectibilité ne s'ajoute le dogme de la solidarité humaine. Que serait-ce, effectivement, que les efforts d'un seul, s'ils ne se combinaient avec les efforts de tous? Que deviendrait le labeur d'une génération, s'il ne servait comme de degré aux entreprises de la génération qui va suivre? Le progrès n'est possible que par l'accumulation des conquêtes de la liberté. « Les idées, mères du progrès, ne marchent point comme les divinités d'Homère, qui en trois pas mesurent le ciel. La raison humaine voyage à petites journées. »

Et, certes, l'histoire tout entière n'atteste pas moins la solidarité humaine que la perfectibilité humaine. A voir comment les civilisations préparent les civilisations, les plus fermes esprits se sont accordés à considérer toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, « comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (1). »

(1) Pascal, *Pensées; De l'Autorité en matière de philosophie.* Bien avant Pascal, et, le premier, saint Augustin avait écrit « que le genre humain est un, et que la divine Providence, qui

Or, c'est sur l'unité du genre humain que repose la solidarité du genre humain, et c'est à la psychologie qu'il convient de demander expressément la démonstration de l'unité de l'espèce humaine (1). Comment, en effet, ne pas reconnaître des êtres semblables dans des individus chez lesquels l'analyse découvre les mêmes facultés? Les hommes ne sont-ils pas tous libres? Ces libertés égales peuvent-elles ne pas poursuivre une même fin? Ces libertés identiques peuvent-elles ne pas s'entr'aider par la simultanéité

conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps, en passant par tous les âges. » (*De Quæst. octog. trib.*; Quæstio 58.) « *Videtur homo ad perfectionem venire posse*, » écrit Leibniz. « Un bon esprit cultivé et de notre siècle, écrivait Fontenelle, est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant ce temps-là. » (*Discours sur les modernes.*) — Cf. Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes.* « Le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel, en sorte que la vie de l'humanité, comme la vie de l'homme, a eu son enfance et sa jeunesse, qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin; et que cette loi d'un vrai et incessant progrès est démontrable, non pas seulement pour les sciences exactes ou d'observation et pour l'industrie ou la politique, mais même pour la morale et pour l'art. »

(1) Voyez le chapitre suivant.

de leur action, et, en se succédant, ne pas se continuer?

Les hommes, aussi bien, retrouvent dans leur cœur cette attestation de la solidarité et de l'unité de l'espèce humaine, qui résultent de leur nature et que déjà leur atteste la raison. Égaux par leur liberté, ils se reconnaissent frères par la sympathie qu'ils ressentent les uns pour les autres. Ni le temps, ni l'espace ne diminuent la puissance de ce sentiment. Tout ce qui honore l'espèce humaine nous attire; tout ce qui l'avilit nous répugne. Nous rougissons des siècles de barbarie, et nous éprouvons un noble orgueil à rappeler les siècles de civilisation. Les criminels fameux nous inspirent de l'horreur, et il nous semble que la dignité humaine a périclité en leur personne. Au contraire, nous saluons les grands hommes comme les représentants de l'humanité, de notre nature, de l'ordre moral; et notre admiration s'adresse tout d'abord moins à ceux qui ont ébloui et troublé le monde par le prestige de la puissance, qu'à ces pacifiques héros, qu'à ces génies bienfaisants qui, par l'amélioration des âmes, ont donné au progrès humain une nouvelle impulsion (1).

(1) Cf. Emerson, *Essais de philosophie américaine;* 1851, in-12. XIII, *Utilité des grands hommes.*

S'ensuit-il que ce progrès soit continu? Cette continuité paraît tristement démentie par l'expérience. N'y a-t-il pas des époques désastreuses? N'y a-t-il pas, à la lettre, des âges de fer? Aussi, ceux qui jugent la doctrine de la continuité inséparable de la doctrine du progrès, ne voient-ils, dans une telle philosophie de l'histoire, qu'un fatalisme déguisé sous les couleurs mensongères d'un optimisme dérisoire.

La psychologie lève tous ces malentendus; car elle nous éclaire sur la vraie nature de la liberté. L'homme est libre, et par conséquent perfectible. L'humanité est une, solidaire, et par conséquent le progrès est constant. Mais la liberté humaine n'est-elle sujette à aucune erreur? Pense-t-on qu'elle soit au-dessus de toute défaillance? Il n'est pas nécessaire d'avoir longtemps étudié l'âme pour apercevoir quel empire exercent sur elle les passions, de quels entraînements elle est capable, en quels écarts prodigieux elle peut s'oublier. Si donc le progrès est constant, puisqu'il tient à la liberté, qui, par la force de sa nature, avance; comment serait-il continu, puisqu'il tient à la liberté, qui, par la faiblesse de sa nature, recule? C'est pourquoi, il est permis de croire « que les civilisations ont été apparemment plusieurs fois ruinées et restaurées, »

et on a pu dire ingénieusement que ce n'est pas en ligne droite, mais en ligne brisée ou en spirale que se développe le progrès humain. Comme le Rhône, il se perd, mais pour se retrouver. N'affirmons donc pas que le progrès est continu ; affirmons qu'il est constant (1).

Toutefois, ne faut-il rien de plus pour démontrer cette constance du progrès, en dépit de sa discontinuation? Et comment expliquer que la liberté humaine, se relevant de ses chutes, poursuive sa marche au lieu de revenir sur ses pas, et avance, en définitive, au lieu de tourner dans un cercle infranchissable?- Poser une pareille affirmation, n'est-ce pas d'ailleurs nier implicitement toute espèce de mal, et amnistier le mal moral en partica-

(1) Cf. Guhrauer, *Leibniz eine biographie*. Breslau, 1846, 2 vol. in-12; t. II, *Anmerkungen*, p. 33. « On peut mettre en question si toutes les créatures avancent toujours, au moins au but de leurs périodes, ou s'il y en a qui perdent et reculent toujours, ou enfin s'il y en a qui font toujours des périodes, au but desquels ils trouvent de n'avoir point gagné ni perdu : de même qu'il y a des lignes qui avancent toujours, comme la droite; d'autres qui tournent sans avancer ou reculer, comme la circulaire; d'autres qui tournent et avancent en même temps, comme la spirale; d'autres enfin qui reculent après avoir avancé, ou avancent après avoir reculé, comme les ovales. » Lettre de Leibniz à madame l'Électrice de Brunswick, 3 septembre 1694. — Cf. M. Ozanam, *Du Progrès dans les siècles de décadence*, et M. Javary, *De l'Idée de progrès*. 1851, in-8°.

lier? Afin d'établir que le progrès humain est constant, quoiqu'il ne soit pas continu, je pourrais retracer en raccourci le tableau des civilisations. Mais ici encore j'ai surtout à invoquer la psychologie. Plus je me reporte avec insistance à l'observation de l'âme humaine, plus je conçois une idée nette de la liberté ; et plus aussi, à la lumière de cette notion, les questions, pour moi, se résolvent aisément, ou, lorsqu'elles sont insolubles, s'éclaircissent. Or, la loi de la liberté, c'est le progrès. L'objet de la liberté est le bien ; sa nature est d'y tendre. Que si les libertés individuelles défaillent et manquent leur bien, comment admettre que la liberté du genre humain, se trahissant elle-même, manque son bien? Les desseins du Créateur seraient-ils donc illusoires? C'est qu'en effet, dans la notion de la liberté, intervient une autre notion, celle de la Providence. Certes, il y a une Providence pour chaque homme en particulier (1) comme pour l'humanité en général; et qui voudra consulter sa conscience découvrira sans peine dans ses propres actes la coopération de Dieu. Mais l'intervention de la divine Providence se marque d'une

(1) Voyez Fénelon, *Réfutation du système sur la nature et la grâce*, par le P. Malebranche.

manière encore plus éclatante dans la succession des choses humaines. « L'homme s'agite, observait Fénelon, et Dieu le mène (1). » Et Bossuet, développant la même pensée, nous montre, avec une éloquence magistrale, « le conseil éternel, immuable de Dieu, qui se cache parmi tous les événements, que le temps semble déployer avec une si prodigieuse incertitude. » — « Ce même Dieu, écrit-il, qui a fait l'enchaînement de l'univers, et qui, tout-puissant par lui-même, a voulu, pour établir l'ordre, que les parties d'un si grand tout dépendissent les unes des autres ; ce même Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions ; je veux dire que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient destinés, et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents (2). »

Par conséquent, les chutes restent les chutes, le mal reste le mal, et il y a dans l'histoire des individus ou des peuples d'incessantes vicissitudes de

(1) *De l'Existence de Dieu.*

(2) *Œuvres complètes*, t. XXIII, p. 333 ; *Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie, chap. II.

prospérité et de progrès. Mais Dieu relève de ses chutes la liberté humaine; du mal il tire le bien, et du sein des révolutions et des ruines dégage infailliblement le progrès de l'humanité. Le progrès est une résultante. « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, affirmait Turgot, les maux inséparables des révolutions disparaissent : le bien reste, et l'humanité se perfectionne (1). »

Touchés de ces considérations, de nuageux esprits n'ont voulu admettre d'autre progrès que le progrès même du genre humain. Oublieux des individus, ils ne se sont préoccupés que de la destinée de l'espèce. Les hommes ont été par eux sacrifiés à l'idole de l'*Humanité*.

« Humanité, règne! voici ton âge,
Que nie en vain la voix des vieux échos.
Déjà les vents, au bord le plus sauvage,
De ta pensée ont semé quelques mots.
Paix au travail! paix au sol qu'il féconde!
Que par l'amour les hommes soient unis;
Plus près des cieux qu'ils replacent le monde;
Que Dieu nous dise : « Enfants, je vous bénis (2)! »

Contre ce poétique et fastidieux délire, contre cet aveugle enthousiasme, contre cet anéantisse-

(1) *Discours sur les progrès du genre humain.*
(2) M. Béranger. On sait que c'est à M. Béranger que

ment des personnes en faveur d'une abstraction réalisée, la psychologie proteste non moins hautement que la logique.

Sans contredit ceux-là méconnaissent la nature humaine, qui portent l'homme à une culture égoïste et solitaire. C'est ainsi que ce livre incomparable, qu'on ne peut lire sans se sentir comme rafraîchi jusqu'au cœur; c'est ainsi que l'*Imitation* me paraît offrir le code non de l'homme, mais du moine. L'homme est fait pour vivre avec ses semblables et influer sur eux. L'homme se doit aux autres hommes, et il ne devient vraiment meilleur que lorsque son amélioration contribue au bien de

M. Pierre Leroux a dédié son livre *de l'Humanité, de son principe et de son avenir*, etc. 1840. Après avoir cité les vers que nous rapportons nous-même, l'auteur ajoute : « Je traite de l'humanité dans ce livre : nous avons le même culte. J'y prouve combien vos vers sont fondés et prophétiques; car je détruis par le raisonnement les idées fantastiques qu'on s'est faites du ciel, et je cherche à montrer où est vraiment le ciel... » Il faut lire la très-intéressante *Correspondance* de M. Béranger, publiée récemment par M. Paul Boiteau. 1860, 4 vol. in-8°. On y verra comment le poëte sensé traitait le chimérique penseur. « Voilà le pauvre Leroux, écrivait en 1839 M. Béranger à M. Jean Reynaud, sous l'influence des femmes, qui, s'ennuyant, le poussent à pondre une petite religion pour avoir le plaisir de la couver. Il dit avoir été Spinoza, Jean-Jacques, etc...; enfin l'orgueil s'est emparé de sa pauvre cervelle. » T. III, p. 184; cf. *Ibid.*, p. 194.

ceux qui l'entourent. De la sorte, il n'y a progrès véritable de tout l'individu, qu'autant que ce progrès de l'individu contribue en quelque manière au progrès de l'humanité.

Mais, d'un autre côté, n'est-ce pas errer encore plus gravement touchant la nature humaine, que d'exiger que l'individu immole sa personne à son espèce? Qu'importent, je le demande, à un homme les progrès de l'humanité, si ce perpétuel et panthéistique devenir du progrès ne se résout jamais pour lui en un immédiat et saisissable présent? Et qu'on ne réponde pas qu'il y a là un retour sur soi-même, qui est avilissant. Le pur amour, quelque application qu'on en tente, qu'on l'applique à l'humanité ou qu'on l'applique à Dieu, le pur amour est en tout une dangereuse chimère. L'homme ne peut s'abdiquer soi-même. Chargé manifestement de sa propre fin, il ne saurait y renoncer, et l'amour du bonheur qui le possède n'est autre chose que l'amour même de sa fin. Le progrès de l'humanité, par conséquent, ne le touchera guère, si d'abord il n'est certain d'en jouir en accomplissant son propre progrès. Aussi bien, le progrès de l'humanité devient-il une absurdité flagrante, s'il ne procède du progrès même des individus.

Ainsi, une psychologie bien faite nous fournit ce

double enseignement : progrès de l'individu pour et par le progrès de l'humanité ; progrès de l'humanité pour et par le progrès de l'individu.

C'est là une vérité de premier ordre qu'a mise dans une pleine lumière un des historiens qui, parmi nous, ont parlé de la civilisation avec le plus de profondeur. Suivant M. Guizot, l'essence de la civilisation consiste : 1° dans le perfectionnement des individus ; 2° dans l'amélioration de l'état social. Qu'il y ait simultanéité du développement de l'état social et de celui de l'homme individuel ; il ajoute que la logique, l'histoire, le sens commun le prouvent surabondamment. Et il conclut par ces fortes paroles : « Tous les grands développements de l'homme intérieur ont tourné au profit de la société, tous les grands développements de l'état social au profit de l'humanité (1). »

Ce progrès constant, double et un tout ensem-

(1) *Histoire de la Civilisation en Europe*, première Leçon. — Dans le même sens, Cf. M. Bordas-Demoulin, *OEuvres posthumes* : 1861, 2 vol. in-8°. t. I^er^, p. 154. « Bossuet, dit très-bien l'auteur, a trop immolé l'homme du temps à l'homme de l'éternité, et n'a pas vu que les progrès dans la religion servent aux progrès dans la société, de même que les progrès dans la société servent aux progrès dans la religion ; c'est-à-dire, pour emprunter son langage, s'il a parfaitement aperçu que les révolutions des empires concourent au bien de la religion, il n'a pas paru se douter que les révolutions de la religion concourent au bien des empires. »

ble, doit-il avoir un terme? Borner le progrès, c'est, semble-t-il, nier le progrès. De là, la théorie du progrès indéfini, avec ses faux airs de grandeur et sa théâtrale majesté.

« Indéfini dans la durée des siècles écoulés, indéfini dans l'étendue des mondes existants, écrit l'auteur du livre intitulé *Terre et Ciel*, deux piliers qui se fortifiant mutuellement élèvent l'univers au-dessus de nos sens, et le font monter jusqu'à Dieu, troisième indéfini de l'univers (1). » — « La terre est un élément du ciel. Le ciel n'est pas une demeure, mais un chemin ; les âmes marchent sans arriver jamais, et se construisent à elles-mêmes dans ce passage progressif un organisme de plus en plus parfait, allant d'un monde à un monde, et poursuivant de migrations en migrations et de métamorphose en métamorphose le cours diversifié d'une immortalité perpétuellement changeante (2). »

Je n'entrerai pas dans la réfutation complète

(1) Cf. M. P. Leroux, *De l'Humanité*, liv. V, chap. XII. « Nous sommes non-seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes. » et Chap. XIII ; « *Réponse à l'objection tirée de l'absence de mémoire.* »

(2) M. Jean Reynaud, *Terre et Ciel.*

de cette singulière utopie. Ce n'est plus même la *Cité du Soleil* de Campanella; nous sommes bien plus près de l'*Histoire comique des Etats et empires du Soleil*, par Cyrano. Je ne veux voir, dans cet ouvrage de *Terre et Ciel*, que l'expression la plus récente, et présentement la plus populaire, de la théorie du progrès indéfini.

Les promoteurs de cette doctrine se doutent-ils qu'ils vivent sur une équivoque, ou qu'ils font fracas d'une absurdité? Quand on parle du progrès indéfini, on veut dire effectivement de deux choses l'une : ou que ce progrès n'a pas de terme, ou que le terme de ce progrès n'est pas assignable. Là est l'équivoque. En présence de cette alternative, c'est d'ailleurs à la première proposition que s'arrêtent les partisans du progrès indéfini. Là est l'absurdité. Un progrès sans terme n'est guère moins contradictoire qu'un effet sans cause. Quoi! avancer toujours et n'arriver jamais! Avoir une fin et faire consister l'excellence de l'homme à ne point parvenir à cette fin! Dira-t-on qu'imposer une fin au progrès, ce soit nier le progrès? Mais comment ne pas remarquer que l'infini dont on nous leurre et dont on se leurre est le fini, non l'infini? Il y a plus; tout progrès est nécessairement fini. Un progrès infini serait une autre absurdité. L'infini est,

dans un présent indivisible et une indivisible unité, tout ce qu'il est, par cela même qu'il est. Son objet est en lui, non hors de lui. Progresser c'est devenir, et l'être infini est l'être même ; il ne devient pas, il est. Il n'appartient qu'à un être fini de chercher hors de soi son objet et d'y tendre. L'être fini peut seul devenir, obtenir par le progrès ce qu'il n'était pas. Progrès et fini sont deux expressions, deux idées non-seulement corrélatives, mais inséparables.

Ceux-là donc ne s'entendent pas eux-mêmes, qui, préconisant un progrès indéfini, imaginent un progrès sans limites et ne s'aperçoivent pas qu'ils proclament un progrès sans objet. Ils rêvent une impossibilité et aboutissent à un non-sens.

Il reste que par progrès indéfini on signifie simplement un progrès dont le terme n'est pas assignable.

Mais cela même est-il exact? Et serait-ce tomber dans l'extravagance, ou bien faire injure à l'humanité, que de prévoir, de pressentir, d'indiquer le but vers lequel elle se dirige et où elle trouvera le repos d'une destinée accomplie? Qu'on y songe! Est-il possible d'admettre que le progrès d'un être soit autre chose que le développement de cet être? Un être ne contient-il pas en puissance tout ce qu'il

produira en acte? En un mot, le devenir d'un être peut-il n'être pas conforme à la nature de cet être? C'est pourquoi il suffit d'étudier la nature d'un être pour y découvrir les déploiements dont cet être est susceptible; la nature de l'homme, pour y démêler le terme qu'il poursuit par le progrès.

De cette façon, nous voilà ramenés à la psychologie pour définir le progrès de l'individu et de l'espèce, de l'homme et de l'humanité. Car la nature de l'humanité ne peut être, après tout, que ce qu'est la nature de l'homme. Définir le progrès, ce n'est point, par conséquent, imposer arbitrairement au progrès une limite, puisqu'il est impossible que le progrès ne rencontre pas dans son objet même son terme, c'est-à-dire sa limite. C'est du même coup fixer, avec la limite du progrès, son terme, c'est-à-dire son objet. C'est enfin rendre le progrès plus facile, en le faisant mieux comprendre, et c'est le faire mieux comprendre que de ramener les esprits à la considération de la nature humaine.

Or, quand je cherche quel est l'objet, quel est le terme qu'assigne la psychologie au progrès de l'humanité, je trouve que c'est précisément celui-là même que conçoivent, mais en le défigurant, d'ingénieux et enthousiastes rêveurs, à savoir l'unité. Oui, « l'humanité dans son ensemble

est, comme son origine le montre, une seule famille, et elle tend par tout son développement à former une seule société. La division du genre humain en nations et peuples est un résultat de la variété du sol et du climat ; c'est un accident produit par les conditions de l'espace et du temps. A mesure que l'art surmontera les obstacles matériels par la rapidité des communications, les peuples se rapprocheront, et ils finiront par se réunir, sinon dans une même société politique, au moins dans une association intellectuelle et morale, fruit d'une civilisation intellectuelle et morale, fruit d'une civilisation uniforme et qui tendra à reconstituer l'unité du genre humain sur la terre (1). »

Cet idéal sera-t-il jamais réalisé? Je l'ignore ; mais évidemment l'humanité y tend, elle s'en rapproche, et cet idéal convient à sa nature.

Ainsi ce n'est pas en invoquant l'unité et la solidarité du genre humain que les utopistes con-

(1) Aucune idée n'est plus que cette idée d'unité dans le courant des opinions contemporaines. Cf. M. Garnier-Pagès, *Histoire de la Révolution de* 1848, t. III. « La Providence dirige l'humanité vers l'unité. La science et l'industrie, par le travail, en montrent le chemin. La vapeur, l'électricité, les chemins de fer, ont annihilé les distances. Les peuples se touchent. La politique seule sépare encore ce que la science, les intérêts, le crédit réunissent. »

temporains, en particulier, se sont mépris sur la nature humaine ; c'est en considérant la terre comme le champ de triomphe de l'humanité, non comme un lieu de lutte et d'exercice ; c'est en y promettant un bonheur sans mélange, l'entière abolition de la misère et de la douleur ; c'est surtout en absorbant dans la destinée des sociétés humaines la destinée même des individus. M. Royer-Collard le déclarait à la tribune avec vérité : « Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre ; là s'accomplissent leurs destinées. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future, à des biens inconnus dans un monde invisible... Nous, personnes individuelles et identiques, véritables êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les États (1). »

Ne nous lassons pas de le répéter. L'humanité a sa destinée et l'homme a sa destinée ; l'humanité a son progrès et l'homme a son progrès. Et ce progrès de l'humanité et de l'homme n'est pas in-

(1) *Discours contre la loi sur le sacrilège ; Vie politique*, etc., t. II, p. 246.

défini. Au contraire, il est défini, déterminé et limité par la nature même de l'humanité et de l'homme, que nous manifeste la psychologie.

Or, la psychologie nous apprend que la nature humaine est essentiellement une nature libre. Son progrès essentiel sera donc un progrès moral.

Par le progrès moral, l'homme marche à sa destinée, et, sans échapper aux bornes du fini, s'élève jusqu'à l'auteur infini de tout bien.

Par le progrès moral, l'humanité, sans pouvoir se dégager absolument des misères inhérentes à la condition terrestre, retrouve chaque jour davantage, dans l'égalité et la fraternité, l'idéale unité.

Certes, on aurait mauvaise grâce à dédaigner les prodiges de l'industrie, toutes les commodités que ses inventions ont procurées à l'espèce humaine, le lustre qu'en a reçu l'existence des sociétés. Il y a là un élément puissant de civilisation, une incontestable manifestation du progrès.

Mais, on l'a remarqué excellemment : « L'instinct des hommes répugne à une définition si étroite de la destinée humaine. Il lui semble, au premier aspect, que le mot de civilisation comprend quelque chose de plus étendu, de plus complexe, de supérieur à la pure perfection des relations sociales, de

la force et du bien-être social (1). » Aussi, « partout où le genre humain voit resplendir les lettres, les sciences, les arts, ces grandes images, ces images glorifiées de la nature humaine ; partout où il voit créer ce trésor de jouissances sublimes, il reconnaît et nomme la civilisation (2). » Ce n'est pas tout encore. A coup sûr, loin de la corrompre, comme le soutenait le paradoxal Rousseau (3), les lettres, les sciences, les arts améliorent la nature humaine. Mais, de même que le progrès matériel n'est presque rien en comparaison du progrès intellectuel, de même sur le progrès intellectuel l'emporte infiniment le progrès moral. Au progrès moral est attachée la vraie civilisation.

« Les inventions des hommes vont en avançant de siècle en siècle, remarquait Pascal. La bonté et la malice du monde en général restent les mêmes (4). »

J'oppose à cette assertion de Pascal l'histoire même de la civilisation. Évidemment, le monde n'est pas devenu seulement plus inventif : son

(1) M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe*, première Leçon.

(2) *Id.*, *ibid.*

(3) *OEuvres complètes*, t. IV ; *Discours sur cette question* : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. »

(4) *Pensées*.

amour du bien a grandi ; son respect de la justice s'est accru ; les hommes ont conçu une idée de plus en plus haute de l'âme humaine. Or, ce progrès moral s'est trouvé proportionné, en quelque façon, aux progrès mêmes de la connaissance de l'âme. Car on a vu, à mesure que l'âme était mieux connue, l'idée d'humanité étendre chaque jour davantage sa bienfaisante autorité.

De grandes et nobles âmes, ou même des nations entières agirent sous l'empire de cette idée, qui, dans sa pureté morale, leur était complétement étrangère. Mais constatons-le de nouveau comme un fait irréfragable. Ce fut le Christianisme qui, le premier, la proclama hautement et nettement en la tirant de sa psychologie profonde, quoiqu'il lui ait fallu bien du temps et d'héroïques efforts pour la répandre et la faire accepter. A peine des accents fugitifs, à peine les enseignements du Stoïcisme avaient-ils préludé à cette grande voix. Le Christianisme fut la crise de la civilisation, parce qu'il fut la crise de l'homme moral tout entier (1). Il est vrai que le Christianisme, pendant les premiers siècles de son existence, ne s'adressa nullement à

(1) Cf. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe*, première Leçon.

l'état social, annonçant même qu'il n'y toucherait pas. N'est-ce pas néanmoins son esprit qui a inspiré toutes les réformes sociales? Et si c'est l'éternel honneur du dix-huitième siècle et de notre Révolution Française, de s'être adressés à la condition extérieure de l'homme, d'avoir changé et régénéré la société : qu'a fait la philosophie du dix-huitième siècle autre chose que déduire les applications sociales des principes que le Christianisme porte en lui-même? C'est ce que n'hésitait point à affirmer l'un des hommes les plus purs de cette époque mémorable, l'auteur du *Discours sur les avantages que la religion chrétienne a procurés au genre humain* (1), le sage et patriote Turgot.

(1) 1750.

CHAPITRE VII

LA NATURE

En recherchant quel est le rôle de la psychologie dans la philosophie de la nature, je demande qu'on veuille bien m'accorder le sens que j'attache précisément à cette étude.

Je décline, avant tout, cette philosophie de la nature qui considère l'univers comme une création du moi, ou qui ne voit dans le monde que la réalité de l'être identique, dont l'intelligence humaine est l'idée.

Sans doute, il y a harmonie entre la nature et nos idées; sans doute encore on a pu dire « que la voûte des cieux, que l'écho des montagnes, que le bassin des mers, que le mélange de couleurs, de

bruits, de parfums qui vivifient l'espace et amusent nos sens d'une vaine et inconstante joie, sont les expressions des idées de Dieu (1). » Manifestement « la nature, ainsi que l'homme, est une pensée de la Providence (2). » Mais il ne s'ensuit pas que l'univers soit une création de l'esprit humain, ni que l'esprit de l'homme soit identique à l'esprit de Dieu. « Vouloir construire le monde *à priori*, à l'image de nos idées, et l'identifier avec nos idées mêmes, considérées à leur tour comme identiques avec celles d'une substance universelle, c'est une extravagance d'autant plus déplorable qu'on y a dépensé plus de talent et de génie ; c'est une aberration également funeste aux sciences naturelles et à la philosophie, et qui finalement, par l'absorption du moi et de toutes les réalités dans l'être abstrait, c'est-à-dire dans le néant, conduirait au nihilisme absolu, si l'esprit humain, arrivé au bout d'une telle doctrine, ne revenait pas forcément en arrière, pour prendre son essor dans une meilleure voie (3). »

(1) M. Quinet, *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité.*

(2) M. Damiron, *Cours de psychologie*, p. 402.

(3) M. T.-Henri Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature.* 1849, 2 vol. in-8°, t. II, p. 357.

L'homme et la nature créés de Dieu, et Dieu qui les a créés, sont trois réalités distinctes. Je n'ai donc garde de m'engager dans une philosophie de la nature, qui méconnaîtrait cette élémentaire et essentielle vérité. Dans une telle philosophie, la psychologie finit bientôt par n'être plus rien, parce qu'elle commence par être tout.

Mon dessein n'est pas davantage d'exposer cette autre philosophie de la nature, plus modeste dans ses allures, quoique beaucoup plus féconde dans ses résultats, mais qui serait mieux appelée philosophie des sciences physiques et naturelles. Effectivement, tout tient à tout. La vérité est une. « Les sciences toutes ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même, quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique (1). » La minéralogie, la géologie, la botanique, la zoologie, la chimie, la physique, l'astronomie ont des rapports avec la science de l'esprit humain. Il y a, par conséquent, une philosophie de la minéralogie, de la géologie, de la botanique, de la zoologie, de la chimie, de la physique, de l'astro-

(1) Descartes, *OEuvres complètes*, t. XI, p. 201 ; *Des Règles pour la direction de l'esprit*.

nomie (1). Ainsi, « la psychologie est le fondement de la logique, et à ce titre déjà elle est bien nécessaire au physicien ; d'ailleurs elle lui enseigne à démêler les illusions de la perception sensible, à en trouver les causes et les remèdes, et à faire la part du physique et du moral dans les phénomènes de la vie (2). Il n'y a pas jusqu'à l'ontologie générale elle-même, bien qu'elle ne doive pas être le point de départ des sciences expérimentales, qui ne leur soit cependant indispensable : elle intervient nécessairement dans la position des problèmes les plus élevés que l'observation soit appelée à résoudre ; aidée de la logique, elle repousse les solutions impossibles ou prématurées ; elle indique le chemin des recherches importantes et des grandes découvertes, ce chemin que l'expérience doit parcourir ensuite avec une prudente lenteur (3). »

Mais je n'ai point à rechercher quel est le rôle de la psychologie dans la philosophie des sciences physiques et naturelles. Il s'agit uniquement pour moi d'assigner la place de la psychologie dans la

(1) Cf. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, trad. franç. 1834, in-12.

(2) M. T.-H. Martin, *ouvrage cité*, t. Ier, p. 146.

(3) *Id.*, *ibid.* Cf. p. xxiv ; deuxième Partie, *Principes philosophiques des sciences naturelles*.

philosophie proprement dite, c'est-à-dire dans la science pratique de l'esprit humain. Placé à ce point de vue supérieur, quel sens attaché-je donc à l'étude de la philosophie de la nature ?

On l'a dit avec esprit et profondeur : « La science humaine n'est point enfermée entre les quatre murs de l'intelligence humaine, et le moi ne peut lui servir de prison. Toujours fixée, toujours concentrée sur nos opérations intellectuelles, c'est en vain qu'on prétendrait qu'elle n'en peut sortir et ne doit jamais atteindre qu'elles, en poursuivant les réalités. Ce n'est que par une étrange aberration que cette réduction de la science à la personnalité, que cette impuissance de passer du dedans au dehors, a pu être présentée comme le triomphe de la philosophie (1). » Ame et corps, l'homme soutient des rapports effectifs non-seulement avec son propre corps, mais aussi avec les corps qui l'environnent, et dont l'ensemble constitue l'univers ou la nature. Déterminer ces rapports, tel est exactement l'objet de la philosophie de la nature, à laquelle, pour ne rien omettre, je crois devoir m'arrêter.

Cet unique problème des rapports de l'homme

(1) M. de Rémusat, *Essais*, t. II, p, 264 ; *De la Matière.*

avec la nature se subdivise d'ailleurs en plusieurs questions, qui s'offrent comme d'elles-mêmes à l'énumération.

Et d'abord il faut examiner comment l'homme arrive à connaître la réalité de l'univers au sein duquel il est placé. En second lieu, la réalité de la nature une fois perçue, quelle idée ce spectacle suggère-t-il à l'esprit qui le considère? Est-ce l'idée de l'ordre, ou l'idée du désordre? L'esprit ne découvre-t-il rien de plus dans le monde qu'une masse inerte, aveugle, ténébreuse, soumise à de fortuites vicissitudes? Ou bien, n'est-il pas nécessité à concevoir une intelligence souveraine, qui maintient dans les choses le premier branle qu'elle leur a donné? Après s'être ainsi livré à cette interprétation de la nature, l'homme est invinciblement porté à faire sur lui-même un retour. Quel rang occupe-t-il parmi les êtres qui peuplent l'univers? Tous ces êtres se ramènent-ils à une série, dont il ne serait qu'un moment ; à un ensemble de forces, dont il ne serait que la résultante? Ou plutôt, malgré les ressemblances extérieures et les affinités, ne se doit-il point reconnaître supérieur, de toute la hauteur de sa moralité, aux autres êtres, qui en sont dépourvus? Dans ce cas, ne faut-il point, à la lettre, le proclamer roi du monde? Ou s'il n'est

pas permis d'affirmer qu'il soit la fin unique de la création, n'en est-il pas du moins une des principales fins? N'a-t-il pas su plier la nature entière à son empire, et la terre qu'il habite n'est-elle pas immédiatement soumise à son énergie? D'un autre côté, ne subit-il pas, à son tour, les influences de la nature, et surtout de la terre qui le porte? Que peuvent sur l'homme les climats? Leur action va-t-elle jusqu'à diversifier les races humaines aussi bien que les espèces des plantes; de telle manière que les hommes n'aient de commun entre eux que le nom d'homme, à peu près comme les végétaux les plus différents sont réunis sous la commune dénomination d'arbre? Enfin qu'est-ce, après tout, pour l'homme, que la terre? Est-ce un lieu définitif, ou un lieu de passage; le théâtre des triomphes suprêmes de l'humanité, ou un champ de lutte et d'exercice? — Ce sont là comme autant de parties intégrantes d'une philosophie de la nature, qui, sans prétendre reproduire le drame de la création, ni même sonder jusque dans leur source les principes des sciences physiques et naturelles, se propose simplement d'assigner les rapports de l'homme tel qu'il est avec la nature telle qu'elle est. Évidemment, chacun de ces problèmes impliquant la connaissance de l'homme, il s'ensuit *à priori* qu'il

n'y en a pas un seul qui ne présuppose la psychologie. Mais il est nécessaire d'en venir à l'analyse, afin de mettre, s'il est possible, cette vérité dans tout son jour et relativement à chacun de ces problèmes en particulier.

L'âme se connaît d'abord elle-même. Cependant, il lui est impossible de se connaître sans connaître aussi, je ne dis point ce qui n'est pas elle, mais l'existence de ce qui n'est pas elle. Il lui faut, pour prendre conscience d'elle-même, une excitation extérieure et comme un stimulus étranger. Elle ne saurait s'affirmer et dire : *moi*, sans poser du même coup un *non-moi*. Alors qu'elle perçoit sa propre existence, elle perçoit aussi, quoique obscurément, l'existence de l'univers. Et ce non-moi n'apparaît pas au moi, comme un redoublement ou un rayonnement du moi : c'est une réalité vivante qui s'oppose à une réalité vivante.

« Absorber toute science dans la psychologie, ne voir dans les notions que nous pouvons acquérir sur ce qui est hors de nous que des hypothèses régulièrement enchaînées et conformes aux lois de notre esprit, mais dénuées de toute certitude objective, c'est là un scepticisme qui devrait bientôt frapper de langueur et de mort l'étude de la nature, et qui, si l'on était conséquent, devrait con-

duire au doute absolu, même sur les phénomènes psychologiques, puisque ces phénomènes n'existent pour nous qu'à la condition d'être les objets de nos pensées, de même que les phénomènes extérieurs et les vérités absolues (1). » La connaissance de la nature a donc ses racines mêmes dans la psychologie.

Je ne reviendrai pas sur l'analyse que j'ai déjà présentée du phénomène de la perception extérieure (2). Je ne rappellerai point ce qu'il faut entendre par erreurs des sens, ni comment s'y mêlent la physique, la physiologie et les causes purement psychologiques (3). Faisant à la psychologie une juste part, je remarquerai seulement, avec un philosophe contemporain, « qu'une fois en possession des notions fondamentales de l'existence de la nature sensible, ce n'est plus par la psychologie, mais par la raison, que nous affirmons *à priori*, pour ainsi dire, que la réalité étendue, que la matière existe absolument. Ce n'est plus à nos facultés de relation, à nos facultés perceptives, objet ordinaire des recherches idéolo-

(1) M. T.-H. Martin, *ouvrage cité*, t. II, p. 357.
(2) Voyez ci-dessus, liv. I^er^, chap. I^er^; *Du Vrai*.
(3) Voyez ci-dessus, *ibid.*, *ibid.*

giques et même psychologiques, que nous empruntons la certitude de ces choses, c'est à nos facultés absolues; c'est à la raison pure qui est en nous, qui communique avec la réalité par la sensibilité organique et inorganique, mais qui lui est supérieure, et qui n'a d'humain que le fait d'être enfermée dans le moi, et par cela même imparfaite et limitée (1). »

L'existence de la nature étant constatée, c'est encore sans doute à l'aide des principes que fournit l'ontologie, que nous finissons par déterminer ce qu'elle est. Mais ce sont des analogies psychologiques qui commencent cette détermination. Effectivement, comment contempler les phénomènes qui se passent dans le monde extérieur, leur magnificence et leur finalité, leur variété et leur unité; comment considérer la constitution des êtres, dont l'ensemble s'appelle l'univers, et ne voir dans la nature, dont Leibniz disait si bien « que ses machines sont machines partout (2), » qu'une ma-

(1) M. de Rémusat, *Essais*, t. II, p. 274; *De la Matière*.

(2) « Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne; ou plutôt, la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même, à sa façon, tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. » Dutens, t. Ier, p. 531; *Lettre de Leibniz à Bossuet*.

tière informe et ténébreuse? Envisagée surtout dans son dynamisme, « dans sa vie, dans ses forces, la nature a de l'analogie avec l'homme, et porte en elle comme des traces des attributs qui le distinguent (1). » Oui, « des forces aveugles, mais simples, l'expansion, la cohésion suffiraient, en supposant qu'elles existassent de toute éternité, pour expliquer la simple mécanique de l'univers, c'est-à-dire le mouvement et l'équilibre d'un système de corps : mais comment expliquer par là seulement, comment croire ou paraître expliquer la variété immuable des êtres? Tout exemple d'unité dans la variété ramène nécessairement à ce type si connu de l'unité dans la variété, l'intelligence que nous sommes, et toute force relève plus ou moins d'une volonté intelligente. Il est impossible de concevoir la force primitive autrement qu'intelligente ou subordonnée immédiatement à une intelligence. Ainsi la contemplation de la matière dépose que tout n'est pas matière (2). »

La raison, survenant là-dessus, éclaircit ces analogies psychologiques. La psychologie nous avait conduits à concevoir une âme du monde ; la fa-

(1) M. Damiron, *Cours de psychologie*, p. 402.
(2) M. de Rémusat, *Essais*, t. II, p. 347 ; *De la Matière*.

culté de l'absolu, coupant court à l'athéisme, au dualisme, au panthéisme, nous révèle un Dieu créateur et providence. Par là se trouve dissipée la vulgaire et dangereuse équivoque qu'implique le mot de nature. Les choses ordonnées ne se confondent plus avec l'ordonnateur, et cet univers éblouissant mais contingent, auquel, en vertu de la causalité et de la finalité, nous reconnaissons un auteur souverainement intelligent et souverainement puissant, se distingue de cet auteur même. D'un côté le poëme, et de l'autre le poëte que ce poëme suppose.

L'univers, en effet, est un poëme dont l'intelligence humaine conçoit la beauté, mais qui la surpasse. Tout est lié dans la nature, tout s'y développe en conformité d'un plan ; tous les détails y concourent avec une juste proportion à la perfection de l'ensemble. Cette harmonie a été bien souvent célébrée ; et depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, depuis Aristote jusqu'à Leibniz, on n'a cessé de remarquer avec admiration par quelles évolutions progressives la nature déploie ses ressources et étale ses magnificences. Du minéral à la plante, de la plante à l'animal, brille une continuité surprenante, qui, loin de se jamais démentir, reçoit chaque jour de nouvelles confirma-

tions. C'est ainsi que notre siècle a entendu le savant auteur de la *Théorie des Analogues* professer que les animaux sont tous créés sur un type unique; qu'il y a pour le règne animal unité de composition organique et qu'il ne se rencontre de monstres nulle part (1).

Mais, de ce qu'un si bel ordre règne dans la nature, s'ensuit-il que tous les êtres qui la composent procèdent les uns des autres par un enchaînement non interrompu; de telle manière qu'ils ne soient tous que les moments divers d'une série, et qu'entre les êtres qui se trouvent au bas de l'échelle et les êtres qui en occupent les sommets il n'y ait d'autre différence que celle du développement et du degré?

Cette doctrine des transformations successives, cette philosophie panthéistique de la nature, n'a pas laissé que de séduire les esprits. Des sphères supérieures de la science elle a même bientôt passé dans les basses et moyennes régions des lettres et des arts. Elle en est présentement la métaphysique occulte, et y constitue pour les âmes comme une stupéfiante atmosphère. On la rencontre

(1) Voyez *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*, par M. I. Geoffroy Saint-Hilaire. 1848, in-8°.

à chaque pas. Sans choisir dans les écrits des plus illustres, je citerai presque au hasard :

« Si le végétal accomplit le progrès de lui-même à lui-même, écrit un littérateur de nos jours, à plus forte raison l'animal, ce progrès du végétal, poursuit l'évolution. Et en effet, depuis l'éponge, cette poignée de poussière animée, que Dieu semble avoir jetée par mégarde à ses pieds avant de lui avoir donné une forme ; depuis l'imperceptible polythalamie, cette molécule microscopique de vie enfouie dans la nuit de l'Océan ; depuis la discérée, cette autre neige vivante répandue à profusion par-dessus la neige de la montagne ; depuis le corail qui soulève silencieusement le lit de l'abîme, jusqu'au morse engourdi qui flotte sur le glaçon du pôle, jusqu'au puceron, jusqu'au moucheron, jusqu'à la cigale, jusqu'à la fauvette, jusqu'au cheval, jusqu'au chien, ce commensal affectueux de l'homme, la nature, inépuisablement inspiratrice dans l'inépuisable diffusion de vie sur la terre, sous la terre, autour de la terre, partout, comme si elle eût voulu que chaque particule du globe eût de l'air et son hôte, son bruit, son mouvement, sa palpitation ; la nature, magnanime et perfectible dans la création, achemine continuellement l'animal d'étape en étape, par les organismes sans

cesse plus habiles et les fonctions sans cesse plus nombreuses, de l'insensibilité à l'instinct et de l'instinct à l'intelligence. Arrivée à cette frontière, elle prend, pour rêver une dernière œuvre, un instant de repos (1). »

Si cette doctrine des transformations successives était acceptée, il est clair qu'il faudrait renoncer au dogme de la création proprement dite, pour ne plus voir dans la nature qu'une évolution fatale. A ce compte, la notion de Dieu serait singulièrement compromise; d'autre part, la notion de l'homme ne serait pas moins en péril. « La philosophie de la nature, disait F. Schlegel, a eu le courage d'honorer l'homme d'une classification d'après l'histoire naturelle, en lui assurant un rang parmi les singes, comme à une espèce particulière de cette famille d'animaux (2). » Il en faut convenir, c'est à cette dégradante absurdité que l'on descendrait. L'homme ne serait plus guère qu'un singe perfectionné.

Heureusement, la théorie des transformations successives ne soutient guère les regards de la réflexion.

(1) M. Eugène Pelletan, *Profession de foi du dix-neuvième siècle*. 1852, in-8°, p. 28.

(2) *Philosophie de l'histoire*, t. I^er^, p. 35.

Il résulte des acquisitions les plus modernes comme les plus incontestables des sciences naturelles que, s'il n'y a pas d'*hiatus* parmi les êtres, et s'il est vrai que *la nature ne fasse pas de sauts*, il ne se produit point, d'autre part, de générations spontanées. Les espèces, malgré les croisements possibles, sont assujetties à des limites infranchissables (1). La théorie des sélections est à peine une hypothèse ; c'est logomachie qu'il faudrait l'appeler, pour lui donner son vrai nom (2).

Mais ce que les sciences naturelles établissent, la psychologie le démontre, à l'égard de l'homme, d'une manière encore plus péremptoire. Car elle ne prouve pas simplement qu'il n'y a point de transformations telles que la lente élaboration de la nature aboutisse à la réalisation de l'homme. Elle enseigne avec une autorité irrésistible que ce travail est impossible. « Sans doute, affirmerons-nous avec un jeune savant, la Providence, qui a départi aux éléments inorganiques la propriété d'éprouver des modifications physiques et chimiques, qui a communiqué aux êtres organisés la faculté de se re-

(1) Voyez M. Paul de Rémusat, *Des Générations spontanées et des expériences de M. Pasteur ; Revue des Deux-Mondes*, 1860.

(2) Cf. M. Ch. Darwin, *De l'Origine des espèces*, trad. de mademoiselle Clémence Royer. 1862, in-12.

produire en subissant des métamorphoses complètes (comme celle de la chenille en papillon, celle des infusoires en polypes, puis en méduses), pourrait transmettre également la puissance d'engendrer des espèces nouvelles. C'est pourquoi, tant qu'un naturaliste admet seulement la transformation de matières en d'autres matières, déterminée par une impulsion originaire qui part de la volonté du Créateur, il reste à l'abri du soupçon de matérialisme. On peut croire à ces transformations, sans accepter celle des principes matériels en principes immatériels (1). » Toutefois, qui ne comprend que la pente est glissante, et que l'esprit déçu peut être conduit à ne voir dans l'homme lui-même que la transformation supérieure d'une force, dont les animaux inférieurs à l'homme marqueraient les premiers degrés. De pareilles conceptions se retrouvent ailleurs que dans les fables absurdes de Telliamed (2). Or qui considérera attentivement l'âme humaine se convaincra, quelle que soit son origine, qu'elle ne saurait provenir de la ma-

(1) M. Alb. Gaudry, *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1859.

(2) *Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français, sur la diminution de la mer, la formation de la terre et l'origine de l'homme*, rédigés sur les mémoires de feu M. de Maillet. Amsterdam, 1748, 2 vol. in-8°. — Cf. Bonnet, *Palingénésie philosophique*. Genève, 1769-70, 2 vol. in-8°.

tière. L'âme pense et la matière est incapable de penser. De quelque façon qu'on tourne la matière, on n'en tirera jamais une pensée. L'âme a ses lois qu'il n'est pas permis d'identifier avec les lois des corps. Les lois physiques, les lois physiologiques, les lois zoologiques même n'ont rien de commun avec les lois psychologiques et les lois morales (1).

Vainement, pour réduire l'homme à n'être plus qu'un anneau de la chaîne immense des êtres, argumenterait-on de la ressemblance de l'homme avec les animaux. Les différences radicales de l'homme et de la bête ont été cent fois signalées. Buffon les a caractérisées surtout en naturaliste (2).

(1) Cf. M. T.-H. Martin, *ouvrage cité*, t. II, p. 262; *Sur les caractères différents des lois morales, des lois psychologiques, des lois physiques proprement dites, des lois physiologiques et des lois zoologiques.*

(2) *Discours sur la nature des Animaux.* Buffon accorde aux animaux la vie et le sentiment, et, de plus, la conscience de leur existence actuelle. Il leur refuse la pensée, la réflexion, la mémoire ou la conscience de l'existence passée, et la faculté de comparer des sensations ou d'avoir des idées. « Il n'est pas étonnant, conclut-il non sans éloquence, que l'homme qui se connaît si peu lui-même, qui confond si souvent ses sensations et ses idées, qui distingue si peu le produit de son âme de celui de son cerveau, se compare aux animaux, et n'admette entre eux et lui qu'une nuance, dépendante d'un peu plus ou d'un peu moins de perfection dans les organes; il n'est pas éton-

Avant Buffon, Bossuet les exposait en psychologue de génie. Et il faudrait transcrire tout cet incomparable cinquième chapitre du *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, où il expose avec l'éloquence qui lui est propre *la différence entre l'homme et la bête*. « Concluons, écrit-il, que l'homme qui se compare aux animaux ou les animaux à lui, s'est tout à fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et ce qui entend (1). »

Ces conclusions de Bossuet me paraissent inat-

nant qu'il les fasse raisonner, s'entendre et se déterminer comme lui, et qu'il leur attribue non-seulement les qualités qu'il a, mais encore celles qui lui manquent. Mais que l'homme s'examine, s'analyse, s'approfondisse, il reconnaîtra bientôt la noblesse de son être, il sentira l'existence de son âme, il cessera de s'avilir, et verra d'un coup d'œil la distance infinie que l'Être suprême a mise entre les bêtes et lui. Dieu seul connaît le passé, le présent et l'avenir; il est de tous les temps et voit dans tous les temps. L'homme, dont la durée est de si peu d'instants, ne voit que ces instants; mais une puissance vive, immortelle, compose ces instants, les distingue, les ordonne; c'est par elle qu'il connaît le présent, qu'il juge du passé, et qu'il prévoit l'avenir. Otez à l'homme cette lumière divine, vous effacez, vous obscurcissez son être, il ne restera que l'animal; il ignorera le passé, ne soupçonnera pas l'avenir, et ne saura même ce que c'est que le présent. »

(1) *OEuvres complètes*, t. XXII, p. 234.

taquables. C'est pourquoi, sans me prononcer sur la nature des bêtes, j'affirme qu'il n'est pas moins contraire à une psychologie bien entendue d'assimiler à l'âme de l'homme l'âme des bêtes, que de refuser absolument une âme aux bêtes et de ne les considérer que comme des machines.

Au milieu de cet univers des corps, la bête c'est le centaure de la fable, qui déjà sourdement se démêle des masses qui l'enveloppent (1). Mais l'homme seul, par sa conscience et par sa liberté, s'en distingue effectivement et conçoit que, s'il soutient des rapports avec la nature, il n'est pas du moins une partie intégrante de la nature. C'est le « roseau pensant ! » — « Les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît

(1) Voyez, dans M. Maurice de Guérin, *Reliquiæ*, 1860, in-12, l'admirable morceau intitulé *le Centaure*. « Combien de fois, surpris par la nuit, j'ai suivi les courants sous les ombres qui se répandaient, déposant jusque dans le fond des vallées l'influence nocturne des Dieux! Ma vie fougueuse se tempérait alors au point de ne laisser plus qu'un leger sentiment de mon existence répandu par tout mon être avec une égale mesure, comme dans les eaux où je nageais, les lueurs de la Déesse qui parcourt les nuits... »

Nulle part peut-être ce que doit être la vie psychologique de l'animal n'a été mieux décrit que dans cette belle composition.

out cela et soi-même, et le corps rien (1). »

Distinct de la nature, supérieur à la nature, l'homme vit néanmoins dans une perpétuelle relation avec la nature. Il agit incessamment sur elle, comme elle agit incessamment sur lui. « La nature et l'humanité ont action l'une sur l'autre ; ce sont deux forces très-distinctes et en même temps très-unies ; il ne faudrait pas les assimiler, encore moins les identifier ; mais il ne faudrait pas les séparer et supposer qu'elles n'ont entre elles rien de commun et d'harmonique. Elles vivent chacune de leur vie propre, mais elles vivent en rapports (2). »

Déterminer ces rapports, délimiter exactement l'influence de l'homme sur la nature et l'influence de la nature sur l'homme, devient conséquemment un des problèmes les plus importants de la philosophie de la nature.

Que l'homme soit le centre de l'univers, c'est là une proposition obscure, mal définie, et qui a soulevé les contradictions les plus diverses. Montaigne en condamnait l'orgueil sur le ton d'une ironie impitoyable et par d'injurieuses comparaisons (3).

(1) Pascal, *Pensées*.
(2) M. Damiron, *Cours de Psychologie*, p. 408.
(3) *Essais*, liv. II, chap. XII.

Les astronomes sont survenus qui, subordonnant la terre au soleil et ce soleil lui-même peut-être à un autre soleil lointain (1), ont brisé l'enveloppe des cieux et mis à néant ce syllogisme construit par une ignorance naïve : « La terre est le centre de l'univers, et l'humanité est le centre de la terre, donc l'humanité est le centre de l'univers. »

Pour moi, l'avouerai-je ? il me semble complétement oiseux de rechercher si l'homme est ou n'est pas le centre de l'univers. On l'a observé avec justesse. Le centre de l'univers, ce à quoi se rapporte tout ce qui est, qu'est-ce, en définitive, autre chose que Dieu lui-même (2)? Et ne suffit-il pas de se convaincre chaque jour davantage, à mesure que la science de l'univers fait de nouveaux progrès, que l'univers tout entier convient avec l'homme tout entier? J'ignore à quoi sert d'ailleurs

(1) Cf. M. A. Maury, *La Terre et l'Homme*, 1857; in-12, p. 6. « L'on se demande aujourd'hui si notre soleil, avec tous ses satellites, n'est point lui-même le satellite d'un soleil lointain dont nous ne connaissons pas encore l'existence.

(2) M. Bersot, *Du Spiritualisme et de la Nature*, 1846; in-8° p. 135. « Si les mots conservent leur valeur, si on appelle centre ce à quoi d'autres choses se rapportent, et centre de l'univers ce à quoi se rapporte l'univers, il y a, en effet, un centre à la création, c'est la beauté éternelle, la parfaite sagesse, c'est Dieu même. »

le système des cieux, et je n'ai ni moyen de vérifier ni moyen de contredire les poétiques assertions auxquelles se complaisent les imaginations touchant la pluralité des mondes (1). Mais ce que je sais avec certitude, c'est que la terre est merveilleusement enchâssée dans ce système. Ce qu'il m'est impossible aussi de ne pas reconnaître, c'est que la terre, en particulier, a été expressément destinée à l'homme. L'homme n'y a paru que lorsqu'après des transformations successives, elle a été préparée pour le recevoir (2). Et dès lors, quelle juste ré-

(1) Fontenelle, *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*. Fontenelle donne des habitants aux planètes; il en refuse au soleil. — « Pour moi, écrivait Huyghens, je vois partout des mondes, et, dans ces mondes, des myriades de créatures vivantes qui célèbrent à leur manière les libéralités ineffables du bienfaiteur de l'univers. J'entends ce concert de louanges se répéter dans toutes les sphères célestes, et j'ose mêler mes faibles accents à cette musique majestueuse. Enfin, où ne vois-je pas des mondes? J'en découvre jusque dans une goutte de liqueur, et mon imagination est également confondue par l'infiniment petit et l'infiniment grand. » Voyez aussi sur ce sujet le livre enthousiaste d'un jeune disciple de M. Jean Reynaud, M. Camille Flammarion, *la Pluralité des Mondes habités*, 1865; in-12.

(2) Cf. M. Maury, *ouvrage cité*, chap. Ier; *la Création*. — Frédérik Klée, *le Déluge*, 1847; in-12, trad. française, première partie, — M. T.-H. Martin, *ouvrage cité*, t. II, p. 338. « La vie a apparu peu à peu et progressivement sur la terre... L'apparition de l'espèce humaine est, jusqu'à présent du moins, le terme de ce progrès. »

partition des choses! quelle appropriation exacte entre nos sens et les éléments, entre nos besoins et les productions de la terre! Plus s'accumulent les découvertes des sciences physiques et naturelles, et plus se manifeste entre la terre et l'homme une véritable harmonie préétablie.

Cependant, et c'est ici qu'éclate la puissance de l'âme humaine, cette harmonie que l'homme n'a pas produite, c'est de l'homme qu'il dépend de la développer. La nature est son domaine; par l'effort et la réflexion, il y seconde et y continue le rôle du Créateur.

Qu'est-ce que l'homme, en effet? Un atome; et cet atome a mesuré l'espace, assigné aux astres leurs lois, tracé la géographie des abîmes que recouvrent les océans, indiqué aux vents les aires infranchissables où ils doivent souffler!

Qu'est-ce que l'homme? Un être d'un jour; et cette éphémère créature a calculé les révolutions du globe qu'elle habite; sous les détritus amoncelés, retrouvé d'innombrables espèces englouties, et, pénétrant comme au centre de la terre, expliqué les causes des cataclysmes, la formation des montagnes et des continents!

Qu'est-ce que l'homme? Le plus frêle des êtres; et cet être fragile a plié la nature entière à son

usage, fait de la vapeur son char et de l'électricité sa messagère. La plus infirme des créatures est parvenue en quelque sorte à supprimer la douleur !

Tel est l'indispensable et bienfaisant empire de l'homme sur la terre, que tous les lieux qu'il habite se fécondent et s'embellissent, et que tous les lieux d'où il est absent se trouvent comme envahis par la stérilité et par la mort. « Si l'homme disparaissait de la terre, observait éloquemment Buffon, qui porterait le sceptre de la nature (1) ? » Tant il est vrai que l'esprit est fait pour s'assujettir la matière ! Tant il est vrai que l'homme que révèle la psychologie est supérieur à l'univers des corps !

Mais, d'un autre côté, la psychologie nous apprend que l'homme, à son tour, subit les mille impressions de la nature, pénétré qu'il est en tous sens par l'univers qui l'enveloppe. Effectivement, de même que l'âme ne peut se soustraire à l'action du corps, auquel elle est si intimement unie, elle ne peut échapper non plus à l'action des autres corps, avec lesquels son propre corps se trouve perpétuellement en contact.

(1) Cf. *Les Époques*; *Septième Époque* : « Lorsque la puissance de l'homme a secondé celle de la nature. »

De là, l'incontestable influence des climats, des lieux, sur les individus ou sur les peuples.

« ... *India mittit ebur, molles sua thura Sabæi.* »

Il en est, à certains égards, des hommes comme des productions de la nature. Ils sont, ou ils deviennent ce que les font les climats.

Toutefois, ce serait oublier complétement ce qu'est l'âme humaine et l'asservir au monde des corps qu'elle doit maîtriser, que d'exagérer, je ne dirai pas avec Montesquieu (1), mais à l'exemple de critiques plus empressés que discrets, cette influence des lieux et des climats.

A en croire ces intrépides docteurs, le génie d'un homme, d'une nation, serait le produit direct du sol où ont vécu cet homme (2), cette nation (3).

(1) *Esprit des Lois*, liv. XIV; *Des Lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat.*— Cf. *Défense de l'Esprit des Lois*; *Climat*. — « Ce que l'auteur a dit sur le climat est encore une matière très-propre pour la rhétorique. Mais tous les effets quelconques ont des causes : le climat et les autres causes physiques produisent un nombre infini d'effets. Si l'auteur avait dit le contraire, on l'aurait regardé comme un homme stupide, etc. »

(2) Cf. M. Taine, *La Fontaine et ses fables*, 1860; in-8°.

(3) M. Henri Martin, *Histoire de France; Du génie Druidique et du génie Gaulois*.

Les religions se seraient distribuées sur le globe suivant l'amplitude des mers et la configuration des continents (1). Les philosophies seraient, avant tout, des philosophies nationales. Il y aurait des zones de servitude et des zones de liberté.

A ces assertions aussi compromettantes qu'irréfléchies, on pourrait opposer l'immédiate et flagrante contradiction des faits. J'y veux surtout opposer la notion de l'âme et la science de l'âme. Pour l'âme effectivement, il n'y a pas de latitude. Force vive, intelligente et libre, si l'âme pâtit à la suite des impressions qu'éprouve le corps et se trouve modifiée par les milieux que traverse le corps, elle reste néanmoins supérieure à tous les milieux. Elle porte en elle-même et ne reçoit point du dehors les lois de son action. Innée à elle-même, ses développements peuvent être aidés ou contrariés par des circonstances plus ou moins

(1) Cf. M. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 66. « Il y a des races monothéistes comme des races polythéistes, et cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. Le désert est monothéiste... » M. J. Reynaud, *Terre et Ciel*, p. 11, *Introduction*. « L'unité de Dieu appartient au foyer de la Judée; la métaphysique de la Trinité et du Médiateur à celui de la Grèce; l'organisation de la hiérarchie et du culte à celui de Rome; à la Gaule le dogme de l'immortalité. »

propices. Le germe de ces développements est en elle-même, ou plutôt est elle-même. Il n'y a point de climat qui soit capable d'étouffer ou de produire son élan vers Dieu, ses aspirations vers la liberté. Il n'y a pas de zone dans laquelle ne puissent fleurir les lettres, les sciences et les arts. Il n'est pas vrai que la justice varie avec les degrés du pôle. La morale saisit l'homme partout où l'homme apparaît, et au-dessus de toutes les raisons, changeantes, défaillantes, bornées, se montre cette raison maîtresse dont la voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, en France comme à la Chine, au Japon, au Mexique et au Pérou (1).

Mais jamais il ne fut plus urgent d'en appeler aux données de la psychologie que dans la question si longtemps controversée parmi les physiologistes, et aujourd'hui même si odieusement dénaturée par de mercantiles passions, de l'unité ou de la diversité des races.

« Il n'est permis qu'à un aveugle, écrivait Voltaire, de douter que les blancs, les nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains soient de races entièrement différentes. » Et encore : « Il me semble que je suis

(1) Cf. Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, première partie.

assez bien fondé à croire qu'il en est des hommes comme des arbres : que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers ne viennent pas d'un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins et les hommes sans barbe, ne viennent pas du même homme. »

Ce langage, grâce à un égoïsme violent, a pris faveur. Des écoles se sont formées, qui « n'ont plus voulu reconnaître qu'un homme, l'homme Caucasique (1). » Et des livres, cette abominable doctrine a bientôt passé dans les habitudes et dans les faits. C'est ainsi qu'à cette heure le sud des États-Unis d'Amérique s'efforce de maintenir l'esclavage par une guerre impie, après l'avoir voulu légitimer par des arguments déraisonnables. Les esclavagistes nient une communauté d'origine pour tous les hommes ; ils disent aux nègres : « Nous n'avons rien de commun, ni aucun lien de parenté avec vous. » C'est ainsi encore que présentement, à la Nouvelle-Hollande, les journaux discutent froidement la destruction complète de la race indigène, au nom du même principe et en prétendant que les indigènes ne sont que des singes sans queue.

(1) Cf. M. Lélut, *Qu'est-ce que la Phrénologie?*

En présence de ces aberrations monstrueuses, prétextes de pratiques infâmes, c'était un devoir pour la science de faire justice des solutions erronées, et d'établir que les hommes, noirs ou blancs, appartiennent à une seule famille et sont tous frères.

La science n'a pas manqué à ce devoir impérieux et sacré. La botanique, la zoologie, la physiologie, la statistique médicale, la géographie zoologique ont fourni d'irréfragables arguments, d'où il est résulté :

1° Qu'il n'y a parmi les peuples ni noirs ni blancs ; tous sont plus ou moins colorés. A l'état d'embryon et de fétus, l'homme est blanc dans toutes les contrées du monde. D'autre part, tout derme offre une quantité plus ou moins considérable de matière colorante ;

2° Que les formes du crâne, les différences de la taille tiennent à une évolution plus ou moins complète des races ;

3° Que l'appendice caudal des Niams-Niams (partie orientale de l'Afrique) n'est qu'un prolongement du coccyx ;

4° Qu'il y a un mélange fécond des individus de toutes races. Des types chien, mouton, poule, il sort souvent des êtres bien plus différents que ne le

sont entre elles les diverses races humaines (1).

A coup sûr, ces considérations suffisent pour décider en faveur de l'unité de la race humaine, et on n'entrevoit pas quelles objections y peuvent opposer les polygénistes.

Mais je sais une démonstration de l'unité de race encore plus péremptoire : c'est celle que fournit la psychologie, ou la science de l'âme humaine. Quoi ! tous les hommes ont d'essentielles idées, qui sont les mêmes; leurs sentiments sont les mêmes; ils poursuivent le même but; et, sans rechercher si toutes les langues se ramènent à une langue unique, ils s'entendent à l'aide de signes qui sont les mêmes : et l'on nierait l'unité de race ! La diversité, non pas même de l'organisme, mais de la coloration, prévaudrait contre l'unité de l'âme (2) ! Ou il faut

(1) Cf. M. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Anthropologie*. — M. de Quatrefages, *Revue des Deux-Mondes*, décembre 1860, et numéros suiv. — M. Paul de Rémusat, *les Sciences naturelles; des Races humaines*. — M. Agassiz, qui, aux États-Unis, est vainement invoqué par les polygénistes.

(2) Cf. M. Lélut, *Physiologie de la Pensée*, t. II, p. 14. « Plusieurs sciences sont appelées à concourir à la démonstration rigoureuse de l'unité ou de la pluralité primitive des races humaines... Ces sciences sont la physiologie, ou l'étude des caractères physiques de ces races; la philologie, ou la science des formes de leur langage; la géologie, qui est chargée de déterminer si l'homme, ce roi de la création, en est réellement

nier l'âme humaine, ou il faut admettre l'unité de la race humaine. La théorie polygéniste est une théorie foncièrement matérialiste.

« L'histoire, écrit avec une verve indignée un philosophe contemporain, l'histoire proteste contre cette théorie avilissante des races, qui, ne voyant dans l'âme qu'un effet du corps et dans l'esprit que la puissance même de la matière, réduit tous les objets de notre foi, de notre pensée, de notre amour : la religion, la morale, la philosophie, la politique,

le dernier venu, et si parmi tous ces mondes d'animaux, superposés les uns aux autres dans les entrailles minérales du globe, manquent seules et incontestablement les dépouilles fossiles de son espèce. Il y a enfin une dernière science appelée à résoudre cette vaste question ethnologique de la philosophie de l'homme; cette science, c'est la psychologie elle-même, appliquée à l'étude des races humaines depuis les plus animales jusqu'aux plus intellectuelles, dans le but de démontrer qu'elles offrent ou n'offrent pas dans leur intelligence des différences qui empêchent ou permettent de les rattacher, par des embranchements successifs, à une souche mère et unique... »

Or, quels sont les livres qui ont le plus discrédité l'esclavage? Sont-ce les ouvrages des naturalistes? Ne sont-ce pas beaucoup plutôt ces compositions émues, où, dans le cadre même d'une fiction, de généreux écrivains ont su nous montrer les inviolables sentiments du cœur humain violés par l'esclavage? Quel retentissement n'a pas eu dans le monde entier, mais particulièrement aux États-Unis, l'*Oncle Tom* de madame Stowe! — Voyez aussi le noble et touchant écrit intitulé *Marie, ou l'Esclavage aux États-Unis*, par M. G. de Beaumont, 1835; 2 vol. in-8°.

la poésie, l'art, à une simple question de couleur et de forme, de latitude et d'angle facial, et ne trouve d'autre explication à la diversité des idées, des croyances, des sentiments, des facultés, des mœurs, que les propriétés du sang dont nous avons hérité. Ne vous demandez pas s'il y a un seul Dieu ou s'il y en a plusieurs, ou si la nature elle-même ne serait pas par hasard la seule divinité qui existe; s'il faut prendre pour règle de votre vie le devoir, l'intérêt ou le plaisir; si l'ordre social repose sur la justice et sur la liberté, ou s'il a pour principe la domination et la servitude : vous serez fatalement amené à une opinion ou à une autre, selon que vous aurez dans les veines du sang indien ou sémitique, ou chamite, ou couschite. Eh bien ! le spectacle que nous présentent la succession des religions et des philosophies et la marche de l'esprit humain dans les contrées le plus anciennement civilisées de l'Orient est une éclatante réfutation de cette doctrine. Nous voyons des peuples d'origine sémitique se plonger avec une sorte de fureur dans les grossières ivresses du polythéisme, et y retourner, après même que la vérité a lui pour eux, comme à leur état naturel. Nous voyons des peuples d'origine indienne ou indo-européenne s'élever, par un effort spontané de leur génie, aux principes

du plus pur spiritualisme et de la plus austère morale. Pythagore, Socrate, Platon, Xénophon, ne descendaient pas, que je sache, des Arabes ou des Juifs. Zoroastre lui-même, tout Arien qu'il est, enseigne le dogme de la création et le triomphe de l'esprit personnifié dans Ormuzd, sur la matière, représentée par Ahriman. Confucius, dont la doctrine est devenue la philosophie officielle, mais peu pratiquée, hélas! d'un empire de 400 millions d'âmes, Confucius est-il de race chamique ou couschite? Je n'en sais rien ; mais il n'est ni Indien, ni Sémite, et cependant sa morale, sans avoir rien emprunté à personne, réunit quelques-unes des plus généreuses maximes du Stoïcisme à ce précepte qu'on dirait traduit de la Bible : « Celui qui est « attentif à ne rien faire aux autres de ce qu'il ne « voudrait pas qu'on lui fît n'est pas loin de la loi. « Ce qu'il désire qu'on ne lui fasse pas, qu'il ne le « fasse pas lui-même aux autres. »

« La diversité des races, qu'il est d'ailleurs impossible de nier, et à laquelle se lie une des plus grandes forces de la civilisation, un des plus grands charmes de la société, la diversité des aptitudes et des génies, ne porte donc aucune atteinte à l'unité morale et intellectuelle du genre humain, ou, ce qui est la même chose, à l'universalité des lois de la

raison et de la conscience. Comment en douter sérieusement quand on voit, pendant les trois siècles qui ont précédé l'avénement du Christianisme, toutes ces nations et toutes ces idées qu'on nous montre comme si inconciliables se rechercher et se pénétrer les unes les autres, le Juif s'assimiler la philosophie grecque et la revendiquer comme un larcin fait à ses propres traditions, le Grec s'enquérir de la philosophie des Barbares, des croyances religieuses de la Perse, de l'Inde, de la Chaldée, de tous les peuples de l'Asie, et tous ensemble, comme par un suprême effort, préparer les voies à l'unité de la civilisation chrétienne (1). »

La psychologie, qui proteste contre l'esclavage par l'affirmation dans toutes les âmes d'homme d'une liberté sacrée, inviolable, redouble cette protestation en proclamant avec l'égalité des âmes l'unité de l'humanité.

(1) M. Franck, *Études Orientales*, 1861; in-8°, Préface, p. IX. — Cf. *Ibid.*, p. 397. « La théorie des races, telle qu'elle est professée dans quelques écrits historiques de notre temps, ce n'est pas seulement le fatalisme, c'est le fatalisme de la matière, le fatalisme du sang, celui qui rend l'homme esclave de l'organisation, qui subordonne la volonté à l'instinct, les facultés de l'esprit à la couleur et aux formes du visage, qui ressuscite dans la civilisation la plus avancée les animosités et les antipathies de la vie sauvage... »

« En maintenant l'unité de l'espèce humaine, disait M. de Humboldt, nous rejetons, par une conséquence nécessaire, la distinction désolante des races supérieures et des races inférieures (1). » Et il ajoutait : « C'est surtout au Christianisme que revient l'honneur d'avoir mis en évidence l'unité du genre humain, et d'avoir par ce moyen fait pénétrer le sentiment de la dignité humaine dans les mœurs et dans les institutions des peuples (2). »

Quelque lente qu'ait été et que puisse être encore cette idée à prévaloir, elle brille désormais d'une lumière irrésistible. Déjà, sans tomber dans l'utopie, il est permis d'assurer qu'un jour viendra où l'esclavage non-seulement sera extirpé du sein des peuples libres, mais détruit jusque dans cette terre, encore si mal connue, qui en est comme le foyer.

« L'Afrique, écrit sur le ton de l'enthousiasme un voyageur contemporain, l'Afrique aura son tour dans la marche de la civilisation ; et quand elle se sera relevée dans l'échelle humaine, la vie s'y éveillera avec une splendeur et une magnificence inconnues aux froides tribus de l'Occident. Sur cette terre de l'or et des pierreries, des épices et des par-

(1) *Cosmos*, t. I^er^, p. 423.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 241.

fums, des fleurs merveilleuses, de la prodigieuse fécondité, naîtront de nouvelles formes de l'art. La race nègre, cessant d'être méprisée et foulée aux pieds, nous apportera peut-être les dernières et les plus belles révélations de l'activité humaine. On verra fructifier les qualités qui distinguent les noirs : leur douceur, leur docilité, leur simplicité enfantine, leur caractère affectueux, leur facilité à pardonner, leur déférence pour la supériorité de l'intelligence. Dieu, qui châtie ceux qu'il aime, a peut-être imposé tant de misères à la pauvre Afrique pour en faire un jour, après la chute des royaumes et des empires, la plus grande et la plus noble des nations (1). »

Quoi qu'il en soit de ces prophéties, déjà se reconstitue visiblement l'unité du genre humain, brisée en quelque façon par les institutions autant que par la nature et par les climats. « Les caractères tranchés des races vont s'affaiblissant, les mélanges et les croisements se multiplient. Les races tout à fait inférieures disparaissent comme les langues élémentaires et bornées, comme les formes primitives de l'état social, comme les superstitions du fétichisme, comme les fables du naturalisme antique. Le sol

(1) M. Élisée Reclus, *Revue des Deux-Mondes*.

tend à s'uniformiser. L'homme arrive graduellement à transporter d'un bout du globe à l'autre les mêmes animaux et les mêmes plantes, tandis qu'il détruit les espèces végétales et zoologiques qui lui sont inutiles et nuisibles. Tout marche donc vers l'uniformité. Malgré la grandeur des obstacles qui s'opposent, même dans l'avenir le plus lointain, à la fraternité des peuples, on ne peut nier que, depuis ces derniers âges, bien des progrès ne se soient accomplis, et qu'on ne s'éloigne rapidement de l'état primitif(1)... Comme les races se fondent peu à peu en une population commune, il en sera de même des intelligences ; elles répandront leurs œuvres et leurs procédés sous tous les climats. Alors l'histoire prendra un caractère général, réellement universel ; car ce qu'un peuple aura accompli, les autres l'accompliront aussi ; les traces de l'enfance primitive des nations disparaîtront irrévocablement, et si la barbarie revient, elle ne pourra être que l'effet de la caducité de notre espèce et de l'abus de nos facultés (2). »

Ainsi la nature agit sur l'homme, mais elle ne fait pas l'homme ; et réciproquement l'homme,

(1) M. Maury, *La Terre et l'Homme*, p. 550.
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 578.

par son industrie, développe, applique, tourne à son usage les ressources de la nature, mais il ne les crée point. « La vérité est que l'homme et le monde sont tous deux distincts, mais tous deux unis, faits également l'un pour l'autre, liés ensemble par un commerce régulier d'impressions et d'impulsions; ils ne naissent pas et ne viennent pas le premier du second, ni le second du premier; ils ne doivent et ne peuvent pas se fondre entre eux et s'unifier; mais, soumis aux mêmes lois, appartenant au même Dieu, dont ils sont deux productions admirablement concertées, ils doivent, autant que possible, se développer et se perfectionner dans un mutuel accord : la tâche d'un tel concours de progrès et de bien étant remise à celui des deux qui a mission d'intelligence, de liberté et de travail (1). »

Qu'est-ce donc, en somme, pour l'homme, que la nature, que la terre?

A cette question qui termine tout, la psychologie seule apporte une claire et satisfaisante réponse.

La terre n'est-elle qu'un vaste atelier, où la matière revêt incessamment de nouvelles formes; un changeant théâtre, où ne figure que pour disparaître la recrue continuelle du genre humain? Au

(1) M. Damiron, *Cours de psychologie*, p. 402.

nom du spiritualisme, la psychologie réclame contre cette doctrine de mort.

La terre est-elle le lieu définitif, où l'humanité, par d'incessants efforts, doive asseoir son bonheur? Au nom des besoins de l'âme humaine, la psychologie repousse une fois de plus cette théorie du progrès. « Quelle couche, s'écrie un poëte contemporain, quelle couche pour rêver la perfectibilité indéfinie, que ce globe pétri de cendres et de pleurs (1)! »

Enfin, la terre est-elle une ébauche partielle du ciel? Au nom de la nature de l'âme humaine, la psychologie rejette les puériles espérances de transmigrations indéfinies, et nous montre l'âme à travers et par-delà les fins successives qu'elle se propose, poursuivant impatiemment, et d'une manière aveugle, quoique irrésistible, une fin dernière qui soit non plus évolution, mais consommation.

Tel est, en effet, l'enseignement suprême de la psychologie, dans la détermination des rapports de l'homme avec la nature.

La nature, la terre est pour l'homme un lieu de passage et d'exercice, un obstacle tout ensemble et un degré. Créée de Dieu, l'âme humaine, qui est tout l'homme, n'a sa fin qu'en Dieu.

(1) M. de Lamartine.

CONCLUSION

CONCLUSION

Je viens de parcourir une carrière immense. Mes pas ont été rapides, je l'avoue, et j'ai à craindre qu'ils n'aient paru plus d'une fois ni assez mesurés, ni assez sûrs. Du moins n'ai-je point abandonné un seul instant les régions de la vie, ni déserté le solide terrain des faits. Ce qui est est. La science consiste à reconnaître ce qu'est la réalité, comment et pourquoi elle est, mais non point à rêver ce qu'elle aurait dû être.

Et ce qu'il faut affirmer de toute science en général n'est pas moins vrai de la philosophie en particulier, c'est-à-dire de la science humaine par excellence, de la science des sciences.

Effectivement, on l'a écrit avec une exquise justesse : « La science nous ramène toujours à l'homme et l'homme à la philosophie. Dans notre œil est toute l'optique, dans notre oreille toute l'acoustique. Ce poids que traîne la vieillesse, et que l'adolescence porte avec une grâce si facile, est ce qui relie aussi les mondes dans leurs orbites. La chaleur qui nous anime est une parcelle de la chaleur universelle; les nerfs sont des télégraphes qui impriment dans le cerveau les sensations produites par le dehors et qui transmettent aux sens nos volontés. Toutes les forces de la nature sans exception ont été mises en réquisition pour créer ce composé étrange qui s'appelle l'homme. Le temps, l'espace et le monde ne peuvent rien nous apprendre que nous ne puissions étudier en lui, et nous y trouvons de plus ce que nous ne découvririons jamais ailleurs. L'homme n'est pas seulement un poids, une réunion d'atomes chimiques, l'assemblage le plus délicat d'instruments physiques, il est encore une force personnelle, une âme (1). »

Par conséquent, tandis que hors de l'homme il n'y a nulle raison décisive pour commencer par un objet plutôt que par un autre, manifestement

(1) M. A Laugel, *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1861.

toute étude doit être précédée par celle de l'être qui peut étudier et savoir, c'est-à-dire de nous-mêmes ou de l'homme.

Telle est la philosophie. Indispensable condition et lumière nécessaire de toutes les sciences, lesquelles ne sont que les énonciations des lois par la connaissance des faits, comment la philosophie, à son tour, ne reposerait-elle pas foncièrement sur l'étude de la réalité? Évidemment, sous peine de se réduire à des hypothèses, de se perdre en de stériles conjectures, de n'être plus, pour ainsi parler, qu'une sorte de divination, elle doit considérer en face et attentivement son objet. Cet objet, c'est l'homme même. Analyser ce qu'est l'homme; assigner les applications diverses de ses facultés; se rendre compte des rapports où l'engage sa nature; déterminer enfin le terme où il tend; voilà les questions capitales qu'elle se propose. Résolus à l'avance par le sens commun, sa tâche consiste d'ailleurs beaucoup moins à découvrir des solutions entièrement nouvelles de ces problèmes qu'à éclaircir, à contrôler, à justifier les solutions déjà connues.

Une seule méthode, mais complexe, la méthode psychologique, expérimentale tout ensemble et rationnelle, expérimentale d'abord, rationnelle ensuite, convient à la philosophie ainsi entendue. La

détermination des rapports que l'homme soutient ; la connaissance de la fin à laquelle il est destiné, requièrent sans contredit l'emploi du raisonnement. Mais, ici comme partout, le raisonnement suppose des prémisses qu'il ne crée pas. Et ces prémisses, l'observation de la nature humaine peut seule les fournir.

C'est pourquoi, si, d'une manière plus ou moins étroite, toutes les autres sciences dépendent de la philosophie, la philosophie, de son côté, doit ses principes à la psychologie. Car « c'est uniquement pour l'avoir vu en nous-mêmes que nous connaissons ce que c'est qu'un être, une force, une cause, une intelligence, l'activité, l'énergie et la faiblesse, le bien et le mal, le vrai et le faux, la pensée, l'amour, le bonheur (1). » De la psychologie relèvent donc, de près ou de loin, toutes les sciences, et, en particulier, celles que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de sciences morales et politiques. On l'a dit exactement : « Il n'existe une méthode que parce qu'il existe un esprit humain, et une psychologie est le *postulat* nécessaire de toutes les sciences (2). »

(1) M. Cousin, *Journal des Savants*, août 1850.
(2) M. de Rémusat, *Bacon*, etc., p. 453.

La psychologie, aussi bien, se pose immédiatement et comme d'elle-même.

Certes, la science de l'homme exige que l'on tienne compte et grand compte du corps. Les influences du corps, en effet, sont innombrables; son action s'exerce sur l'âme à chaque instant, et on aura beau faire, on n'empêchera pas que l'ange ne soit renfermé dans la bête. « Toute philosophie, écrit un contemporain, toute philosophie ou toute religion qui voudra négliger entièrement l'une de ces deux choses produira quelque exemple extraordinaire, mais elle n'agira jamais en grand sur l'humanité (1). » Cependant l'homme, après tout, c'est l'âme. Et l'âme, pour peu qu'on veuille se rendre attentif, se démêle aisément des organes du corps. Sa spiritualité éclate avec une lumière irrésistible aux regards les plus prévenus. Indépendamment de toute argumentation, elle résulte, comme un fait indéclinable, du témoignage de la conscience. Elle se place au nombre « des vérités élémentaires, qu'il n'est pas besoin d'apprendre, qu'il faut seulement ne pas oublier; leçons secrètes du maître intérieur qui enseigne perpétuellement à chaque

(1) M. de Tocqueville, *Correspondance*, t. I^er^, p. 326.

créature humaine Dieu, le monde, la liberté, la beauté et la vertu (1). »

Or, l'âme une fois donnée, tout suit. Elle est le microcosme où se réfléchit le grand univers. Surtout elle porte en elle-même tous les éléments de la science d'elle-même. De la psychologie dérivent directement la logique, l'esthétique, la morale, la théodicée, la politique, la philosophie de l'histoire, la philosophie de la nature.

Où trouver en effet, sinon dans la raison humaine, que manifeste la conscience, ces idées universelles, nécessaires, impératives, du vrai, du beau, du bien, sans lesquelles nos facultés resteraient sans application et nos opérations sans loi? C'est le vrai qui éclaire notre intelligence ; c'est le beau qui émeut notre sensibilité ; c'est le bien qui sollicite notre activité. Vainement essayerait-on de contester qu'il y ait en nous de telles idées. Ce ne serait rien moins que contester la réalité psychologique la plus saisissante. Ces idées sont des faits que nous livre, ou plutôt que nous impose l'observation.

Et de même que la psychologie nous révèle la présence en nous de ces idées du vrai, du beau,

(1) M. Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*.

du bien, elle en manifeste les indélébiles caractères et en atteste la portée.

Vous niez qu'il se rencontre une différence effective entre le vrai et le faux ; et je vous oppose, avec vos propres négations qui sont affirmations, les affirmations spontanées de l'intelligence. Vous objectez l'insurmontable difficulté qu'il y a, si cette différence existe, à l'apercevoir, et je vous rappelle aux clartés de l'évidence. Enfin, par un dernier effort de scepticisme, vous prétendez frapper de subjectivité nos conceptions les plus essentielles ; et je constate que ces notions, auxquelles toutes les autres se ramènent, les notio s premières, les premiers principes, ne se déclarent en nous que par leur objectivité. De la sorte, l'analyse de l'esprit humain fonde d'une manière inébranlable la connaissance humaine. L'esprit humain, pour se soutenir, n'a que lui-même ; mais il se suffit.

De même que l'idée du vrai, c'est également dans les manifestations de l'âme qu'apparaît, avec les traits qui lui sont propres, l'idée du beau. Nous ne qualifions les objets beaux qu'autant que nous les trouvons tels ; et nous ne les trouvons tels qu'autant qu'ils excitent en nous une émotion et une notion qui ne se confondent avec aucune autre. Il peut être malaisé de définir ce que sont, dans leur es-

sence, cette émotion et cette notion ; il l'est beaucoup moins de dire ce qu'elles ne sont pas. Quiconque s'observe soi-même n'a point de peine à se convaincre que l'émotion ne vaut d'ailleurs que par la notion ; et, quelles que soient les splendeurs qu'étale le monde, quelques merveilles que produisent les arts, tous ces prestiges pâlissent à nos yeux, en comparaison du type que nous présente notre esprit. Nous reconnaissons enfin la vraie beauté à ce signe infaillible, qu'elle reste inséparable de la bonté. La beauté idéale est la beauté morale. L'esprit qui vit dans la nature est l'esprit même de l'homme, et c'est aux parties hautes de l'âme que les arts doivent s'adresser.

Mais si la logique, si l'esthétique prennent leurs racines dans la psychologie, à plus forte raison faut-il affirmer qu'une morale reste illusoire, qui ne convient point avec la nature humaine. A coup sûr, ce n'est pas l'homme qui fait la morale, non plus que la logique ou les lois du beau. Les codes qu'il établit ne sont que des traductions plus ou moins fidèles d'une loi qui a au-dessus de lui sa raison d'être, puisqu'elle lui commande. Néanmoins c'est en lui-même que cette loi immuable s'offre à lui. D'un nom significatif elle s'appelle la loi naturelle. C'est ainsi que « les grands traits d'héroïsme

et de vertu que nous nommons beaux par excellence, c'est-à-dire sublimes, et que, dans nos transports, nous pensons surnaturels, sont eux-mêmes les actes de la vie le mieux dans l'ordre, les plus conformes à notre nature (1). »

Merveilleux enchaînement des choses et fécondité inépuisable de l'observation ! Il est impossible de nous considérer nous-mêmes sans démêler dans l'être fini que nous sommes l'être infini par qui nous sommes. Nous ne pouvons pas concevoir le vrai, le beau, le bien, sans entendre simultanément qu'il y a une vérité, une beauté, une bonté substantielle. Dans la psychologie est comprise la théodicée. Et ce n'est pas simplement l'être de Dieu, dont l'âme découvre dans son propre être la vivante image. Par ce qu'elle renferme de perfections, elle induit légitimement les perfections divines; et comme l'attribut qui l'élève au-dessus des choses est éminemment la personnalité, loin qu'elle craigne d'abaisser la majesté de Dieu en adorant en lui une personne, Dieu, au contraire, ne lui devient

(1) M. Molé, *Essais de morale et de politique*, 1800; in-8°, première partie; *De l'Homme*, chap. XIV; *Du Beau et du Bon*. Ouvrage trop peu connu, dont l'épigraphe, empruntée à Montesquieu, indique assez l'esprit : « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses. »

adorable qu'à la condition d'être un Dieu personne. Car, au lieu que la perfection divine exclue la détermination, Dieu est le plus déterminé des êtres, parce qu'il est parfait. Personne, Dieu est libre, il est juste, il est Providence; il est le garant de notre immortalité, la sauvegarde de nos droits, la raison suprême de nos devoirs. A la morale naturelle s'ajoute une religion naturelle, dont toutes les religions qu'on a vues se partager les peuples ne sont autre chose, je ne dirai pas que des hérésies, mais des expressions plus ou moins complètes; dont, à certains égards, le Christianisme lui-même, cette religion des religions, n'est l'expression la plus sublime que parce qu'il en est l'expression la plus humaine. Effectivement, l'homme qui se connaît se sent sous la main de Dieu; il le craint et il l'aime; il place en lui ses plus chères certitudes de la vie future. Mais, dégagé d'un mysticisme décevant, il sait que la vie future ne se conquiert que par les virils exercices de la vie présente.

Ici encore, l'homme n'a qu'à s'interroger soi-même pour apprendre que l'isolement lui est funeste, en même temps que pour être instruit des règles qui président aux rapports qu'il soutient avec ses semblables. La science pratique de ces rapports, ou politique, peut, il est vrai, se modifier

dans ses applications, suivant les temps et suivant les lieux. Ni les vicissitudes des temps, ni la diversité des lieux ne doivent prévaloir contre cette triple notion de liberté, d'égalité, de fraternité, que tout homme trouve inscrite en soi-même. Inséparables, indivisibles, ces trois idées finalement n'en font qu'une. Elles fondent la justice et la charité, qui de proche en proche, mais toujours par le même courant, s'étendent des individus aux États, des États à l'universelle société du genre humain. L'histoire de leur développement n'est autre chose que l'histoire même de la civilisation, et comme elles expliquent tout l'homme, elles expliquent aussi l'humanité.

L'humanité pense et agit, et elle agit suivant ce qu'elle pense. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie est la lumière de la philosophie de l'histoire.

Or l'histoire de la philosophie n'a de sens que par la psychologie. On l'a remarqué. Afin d'apprécier les résultats des systèmes, il est nécessaire de s'orienter, « non sur une idée qui se donne pour le commencement et la fin de la philosophie, et qui est elle-même un objet de la critique, mais sur la conscience de l'homme, sur sa nature intelligente et morale, seule base de toute vérité, autorité vivante qu'il faut savoir comprendre, mais contre

laquelle il n'y a point d'appel (1). » Là en effet, dans l'âme, dans la conscience humaine, est « le centre de perspective d'où l'objet, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses parties (2). » Vous arguez contre la philosophie de la variété, de la contradiction, du perpétuel retour des mêmes doctrines. A y regarder de près, ces doctrines ne sont pas plus diverses que l'homme même. Sensibilité, intelligence, activité, voilà tout l'homme. Les doctrines humaines correspondent précisément à ces trois facultés de l'âme humaine et se peuvent réduire à trois systèmes principaux, le matérialisme, le spiritualisme, le scepticisme.

S'attache-t-on uniquement au côté sensible de notre être, alors naît le matérialisme avec ses variétés, l'empirisme, le sensualisme ; et ses conséquences, le fatalisme, l'athéisme, le panthéisme grossier. Se laisse-t-on préoccuper par ce qu'il y a d'intellectuel en nous, alors se produit le spiritualisme avec ses excès, l'idéalisme, le faux mysticisme ; et les conséquences qui s'ensuivent, le fatalisme, l'athéisme, le panthéisme raffiné. La

(1) M. Wilm, *Histoire de la Philosophie allemande*, 1849 ; 4 vol. in-8°, t. III, p. 451.

(2) Leibniz.

volonté succombe-t-elle sous le labeur de l'analyse, ou bien est-elle irritée par la contradiction, alors apparaît le scepticisme, tour à tour insouciant et railleur, critique et destructif. Et de même que, sans cesser un seul moment de coexister au sein de l'âme humaine, puisqu'elles ne sont, au fond, que cette âme même, les trois facultés de l'âme, sensibilité, intelligence, activité, prédominent chacune à son tour; de même, infus en toute société et à toute époque simultanés, le matérialisme, le spiritualisme, le scepticisme prévalent successivement. Ainsi, la multiplicité prétendue des doctrines qu'est-elle, en définitive, autre chose que la triplicité, le jeu même de nos aptitudes et de nos tendances? Ces doctrines, d'autre part, loin de s'annuler, s'engendrent les unes les autres; au lieu de se repousser, elles s'appellent; loin de s'exclure, elles s'enchaînent; elles se répètent, mais elles s'élucident et se développent. Elles ne sont que la pulsation d'une même vie, un même élan, un même effort. Dans la nature de l'âme, qui ne change pas, se découvre la raison de l'invariabilité des problèmes qu'elles agitent; dans l'unité de l'âme, la raison de leur totale unité; dans la perfectibilité de l'âme, la raison de leurs progrès, malgré les reculs et les erreurs.

Cette solidarité, cette marche progressive des esprits, que permet de concevoir la connaissance de l'âme, se reproduit, de la sphère des idées, dans la sphère des faits. Elle devient, fondée sur la psychologie, la solidarité, la marche progressive du genre humain. Et en établissant dans l'histoire la théorie du progrès, la psychologie distingue nettement cette théorie, des illusions et des mensonges. Pour toute philosophie qui ne perd pas de vue la nature de l'âme, il n'est pas plus possible d'admettre que le progrès de l'humanité s'accomplisse autrement que par le progrès des individus, qu'il n'est légitime de prétendre que l'immolation des individus soit la condition nécessaire du progrès de l'espèce humaine. D'ailleurs, comment imaginer pour un être fini, et dans un milieu qui forcément a ses bornes, un progrès sans limites? Ou encore, si le progrès matériel est précieux, puisque l'homme n'est pas pur esprit, comment ne point reconnaître, puisque l'homme est une âme, que le progrès qui importe est par-dessus tout le progrès moral? Les vrais grands hommes, les vrais grands siècles ont été les promoteurs d'un tel progrès. « Quiconque veut devenir un grand homme, écrit excellemment Platon, ne doit pas s'aimer lui-même et ce qui tient à lui ; il ne doit aimer que le bien, soit

en lui-même, soit dans les autres (1). » Les grands hommes dont les générations se transmettent le culte n'ont-ils pas été, en effet, les bienfaiteurs à la fois et la splendeur de l'humanité? Et quand j'interroge l'histoire, ne m'apprend-elle pas que les grands siècles ne sont point les siècles de tumulte et de conquête, mais ceux où, malgré les abaissements et les aberrations de la politique, les lettres et les arts ont jeté un vif éclat; où la civilisation a remporté quelque victoire sur la barbarie; où tout ce qui ennoblit l'âme a été en honneur : le siècle de Périclès, le siècle de Léon X, le siècle de Louis XIV, et ce dix-huitième siècle, si mêlé de biens et de maux, mais auquel son souci de la dignité humaine a acquis un lustre immortel?

Comme la philosophie proprement dite, comme la philosophie de l'humanité, la philosophie de la nature reçoit de la psychologie ses points de repère, j'ai presque ajouté ses principes. Certes, au sein de cet immense univers, l'homme physique se trouve en quelque façon perdu. Cependant considérez l'âme humaine, et l'homme, parce qu'il est une âme, et quelle que puisse être la destination totale du cosmos, l'homme ne vous semblera-

(1) *Les Lois*, liv. V.

t-il pas prodigieusement supérieur au monde de la matière? — La terre que l'homme habite est, en somme, merveilleusement appropriée à ses besoins. Cependant considérez l'âme humaine, et demandez-vous si c'est ici-bas que doivent se consommer ses destinées. — L'homme enfin, par son corps, se rapproche des bêtes et se voit asservi, comme elles, à mille nécessités. Il porte dans ses organes l'empreinte même des climats, si bien qu'on serait tenté de croire qu'il y a autant de races d'hommes qu'il y a de zones de lumière. Cependant considérez l'âme humaine, et vous apercevrez clairement avec Bossuet, « qu'encore qu'il soit vrai que notre âme, éloignée de son air natal, contrainte et presque accablée par la pesanteur de son corps mortel, ne fasse paraître qu'à demi cette noble et immortelle vigueur dont elle devrait toujours être agitée, si est-ce néanmoins que nous sommes de race divine (1). » Dans l'unité de nature de l'âme humaine brillera l'unité de l'espèce humaine, et le type physique auquel, en dépit des contrastes, les races se ramènent, deviendra le symbole de l'union morale où tôt ou

(1) *OEuvres complètes*, t. VII, p. 315; *Premier Sermon pour la Circoncision.*

tard elles doivent se réconcilier. En un mot, c'est par la psychologie que, s'élevant à la conception de l'ordre dans l'univers, l'homme arrive peu à peu à reconnaître sa place dans le monde en général ou ses rapports avec la cosmologie; sa place sur la terre ou ses rapports avec la géologie; sa place dans l'échelle animale ou ses rapports avec la zoologie; sa place dans la société du genre humain ou ses rapports avec ses semblables.

Ce sont là les enseignements distincts, mais indissolublement liés; laborieux, mais infaillibles; sommaires, mais précis; énoncés maintes fois, mais auxquels il faut toujours et nécessairement revenir, qui résultent de la connaissance de nous-mêmes. L'âme, le monde et Dieu nous sont donnés dans le premier fait de conscience. Il y a simultanéité, non génération, ni succession, dans l'aperception de cette réalité qui est triple. C'est par l'étude de l'âme que nous parvenons à connaître le monde et Dieu. D'autre part, il est indispensable, mais c'est assez d'observer ce qu'est l'âme pour y lire en quelque manière quelle est sa fin et déduire quels sont ses rapports. Par conséquent, répétons-le avec un philosophe contemporain : « C'est l'homme, en définitive, qui, dans sa pensée et sa volonté, est le fond de toute philosophie.

Que ce soit ou non par lui qu'on y commence, c'est toujours à lui qu'on y revient, c'est toujours lui qu'on y retrouve. Toutefois, on ne l'y considère, il faut le dire, ni on ne l'y explique de la même façon (1). » C'est pourquoi aux progrès de la psychologie sont subordonnés les progrès de la philosophie. Et réciproquement, la moindre erreur commise en psychologie suffit pour corrompre à leur source la théodicée, la morale, toutes les sciences qui supposent la connaissance de notre nature.

Que si de la théorie on se tourne vers l'histoire des théories, l'expérience confirme de tout point les résultats de la spéculation. Pourquoi dans l'antiquité, malgré des efforts admirables et que le manque ou l'obscurité des textes ne nous laisse pas même parfaitement apprécier; pourquoi, avant Platon et Aristote, la philosophie languit-elle à l'état d'enfance? C'est qu'elle s'en tient à une sorte de synthèse universelle, où la psychologie ne se fonde point assez sur l'observation, non plus qu'elle ne se distingue suffisamment des autres parties de la science. Encore y a-t-il lieu d'observer que les progrès généraux de la philosophie

(1) M. Lélut, *Philosophie de Gall*, p. 351.

anté-socratique sont déterminés par autant de progrès dans la manière dont cette philosophie a défini l'âme. L'analyse de l'âme humaine ne commence, sous la vive impulsion de Socrate, qu'avec Platon et Aristote. De là les parties impérissables des systèmes de ces deux grands hommes. Toutefois, faute d'avoir pleinement compris que la question de l'âme a pour introduction indispensable l'étude de ses facultés, Platon et Aristote eux-mêmes ont trop essayé de définir l'essence de la nature humaine, avant d'en avoir observé les divers modes de développement, concevant ainsi *à priori* et déduisant d'abstractions métaphysiques les attributs de l'âme. De là les vices irrémédiables de doctrine que l'Alexandrinisme, autant et plus que l'Épicurisme ou le Stoïcisme, devait mettre à découvert.

Platon avait fini par absorber dans l'unité la pluralité. Afin de maintenir la diversité, Aristote avait réduit l'unité à un idéal insaisissable. Sous prétexte de tout concilier, les Alexandrins confondent tout, pluralité et unité. Un Dieu sans pensée, un univers sans substance, et, comme terme de l'existence humaine, l'évanouissement de la personne : voilà les extrémités où porte les Alexandrins l'oubli de la réalité psychologique.

La psychologie, et avec elle la philosophie, n'a été, à dire vrai, constituée que dans les temps modernes. Alors, en effet, et uniquement alors, la psychologie, placée à l'entrée de la philosophie, a été étudiée à la fois pour elle-même et pour la philosophie tout entière. Alors aussi, se rattachant de plus en plus à la physiologie, elle a fini par tenir compte, dans tous ses détails, de l'action des organes sur les phénomènes du sentiment, de la pensée et de la volonté. Et cette heureuse révolution, il convient de le reconnaître, a été due en grande partie à l'intervention du Christianisme. « La philosophie païenne et la philosophie chrétienne, écrit très-bien M. Ritter, sont deux sortes de philosophie... La grande influence du Christianisme sur la civilisation chrétienne serait moins contestée, si elle n'avait pas pénétré si avant dans tout notre être (1). » Nul doute que le Christianisme n'ait ouvert dans le monde intérieur des horizons nouveaux ; nul doute qu'il n'ait été une révélation de tout l'homme, âme et corps, et comme une infaillible école de psychologie.

C'est par la psychologie que, rompant les liens

(1) *Histoire de la Philosophie chrétienne*, 1843, 2 vol. in-8° ; trad. Trullard, t. Ier, p. 40.

d'une scolastique surannée, Descartes renouvelle la face de la philosophie. Son « Je pense, donc je suis, » saisi au plus profond de l'âme, en établit invinciblement la spiritualité, en même temps qu'il fonde toute certitude et permet à la connaissance de s'étendre jusqu'au monde et jusqu'à Dieu. Malheureusement, emporté par son géométrique et synthétique génie, le métaphysicien des *Méditations* se met bientôt à déduire et à construire là où il aurait fallu continuer d'observer et de constater.

Les erreurs qui naissent de cette déviation de la méthode deviennent encore plus sensibles chez ses successeurs. Vainement Malebranche déploiera dans l'analyse et la description des phénomènes psychologiques une surprenante sagacité. Offusqué par l'imagination, contre laquelle il invective éloquemment, le pieux Oratorien ne verra plus dans l'homme qu'une sorte de phénomène substantifié de la seule substance, qui est Dieu. Spinoza, poussant à bout l'enchaînement de ses théorèmes, appellera l'homme un automate spirituel, et sa logique étouffant sa raison, un des plus généreux défenseurs de la libre pensée se transformera en apôtre de servitude. Afin de corriger le défaut radical du Cartésianisme, il sera nécessaire que Leibniz retrouve dans la conscience la notion oblitérée de force. Un salutaire

retour vers la psychologie le mettra à même d'asseoir un dynamisme puissant, et il ne retombera lui-même dans le mécanisme d'où il avait retiré la philosophie qu'après avoir, à son tour et à son insu, immolé au système la réalité (1).

Avec Locke, les esprits abandonnent enfin les régions stériles de l'abstraction pour consulter l'expérience, et des cimes sublimes de la métaphysique ne craignent pas de descendre au terre-à-terre des faits. Leurs observations sont ingénieuses, délicates, pénétrantes. Mais ils se jouent, pour ainsi parler, à la surface. Les uns, comme l'illustre auteur de l'*Essai sur l'entendement*, demandent à la révélation, touchant la nature de l'âme, par exemple, des principes scientifiques que l'étude de l'âme pouvait seule leur fournir. Les autres, comme Condillac, après s'être forgé je ne sais quel fantôme de l'homme, décrivent avec une régularité trompeuse l'être fantastique qu'ils ont rêvé. Les uns et les autres célèbrent l'observation, et ils observent mal. Ils observent, si l'on me passe ce langage, du dehors au dedans, et non point du dedans au dehors. Au lieu de se placer au foyer de la conscience, ils prennent dans la sensation

(1) Voyez mon livre sur *la Philosophie de Leibniz*; 1860, in-8°.

leur point de perspective. Surtout ils aspirent à remonter à l'origine des connaissances humaines, et, curieux de ce qui a été, négligent ce qui est. Comme si ce qui a été se pouvait chercher ailleurs que dans ce qui est! C'est pourquoi, par une pente irrésistible, ils se précipitent aux plus énormes aberrations. Leur théorie de la table rase justifie la doctrine rebutante qui réduit l'homme à n'être plus qu'une masse organisée, et la société, à la lettre, comme chez Hobbes, qu'un corps politique. Ils ont un sentiment fort vif de la dignité humaine, et ils échouent lorsqu'il s'agit de l'établir. Les libertés publiques leur tiennent extrêmement à cœur, et leur dogmatisme, si on en presse les conséquences, emporte avec soi la tyrannie. En un mot, « on pourrait figurer la philosophie du dix-huitième siècle portant comme Moïse une double table dans ses mains. Sur l'une seraient écrits ces mots : « Prééminence universelle de la sensation, incertitude ou négation de l'existence de l'âme, subordination du physique au moral ou de l'intelligence aux organes; morale fondée sur nos besoins, sur l'intérêt bien entendu, sur l'utilité générale; indifférence aux fins de l'homme au delà de cette vie; domination du hasard et des passions dans l'humanité. » Et sur l'autre, on lirait : « Dignité de l'homme; droits

imprescriptibles, liberté de la conscience, de la pensée, de la personne, du travail; nécessité morale pour la loi et le gouvernement d'être conformes à cette dignité et à ces droits; prééminence de la justice et de la raison sur toutes les conventions sociales; respect de la souveraineté nationale... » La philosophie du dix-huitième siècle, en effet, explique mal trop souvent ce qu'elle conçoit très-bien et donne de faux systèmes pour appui à de vrais principes; mais il suffit d'approfondir davantage, d'employer avec plus d'attention et de persévérance sa propre méthode, pour la rectifier, la compléter, lui rendre le trésor d'idées précieuses qu'elle a presque volontairement perdues (1).»

Cette méthode, dont on ne saurait assez rappeler la nécessité, c'est la méthode psychologique. C'est ainsi que, de nos jours, l'honneur de l'École Écossaise a consisté à la pratiquer sincèrement. En s'appliquant à l'étude des phénomènes de l'âme, on peut affirmer qu'elle a beaucoup fait pour raviver dans l'Europe entière les doctrines spiritualistes, et, avec le spiritualisme, les doctrines libérales. Sa faiblesse est venue notamment de sa

(1) M. de Rémusat, *Passé et Présent*, t. II, p. 271; *Cabanis*. Cf. *Politique libérale*, p. 74; *De la Philosophie du XVIII^e siècle*.

timidité, et les plus regrettables lacunes qu'on lui puisse reprocher ont eu pour cause une circonspection hors de propos. Parce que « le moi substantiel ne restait pas au fond du creuset de son analyse (1), » elle a cru devoir ne point considérer la spiritualité de l'âme comme un objet de science, mais de croyance. « Elle a mal connu la vraie différence qui sépare les faits de conscience et les faits physiologiques; et, par une suite naturelle, elle a exagéré tout ensemble l'identité des méthodes et la séparation des faits. D'autre part, elle s'est trompée sur le passé et sur l'avenir de la méthode psychologique; elle a cru faussement que le passé l'avait ignorée; elle a conçu pour l'avenir des espérances exagérées (2). »

Cédant à une exagération contraire, l'École Allemande ne part de la psychologie, qu'il lui est effectivement impossible de ne pas traverser, que pour se précipiter vers l'ontologie. Elle pose comme principe de toute certitude l'identité du sujet et de l'objet de la pensée (3), et convertit en problèmes logiques toutes les questions de la science, ne s'apercevant pas que c'est le moyen le plus sûr

(1) M. de Rémusat.
(2) M. Saisset, *Mélanges*, p. 365.
(3) M. de Rémusat, *De la Philosophie allemande*, p. 207.

d'obscurcir l'évidence et de manquer la vérité (1).

Enfin, par une rencontre singulière et qui montre bien que, si l'on néglige la psychologie, les principes les plus dissemblables n'empêchent point d'aboutir à une même erreur, les philosophes de l'École Italienne, un Gioberti, un Rosmini, pour ne citer que les plus illustres, invoquant je ne sais quel procédé mystique d'intuition, viennent se perdre, de leur côté, dans une ontologie sans consistance.

Jamais peut-être, plus que dans l'École Allemande et dans l'École Italienne, malgré d'extraordinaires habiletés de synthèse, « l'homme selon la science ne fut de tout point opposé à l'homme selon la nature (2). »

En résumé, mille causes ont contribué sans doute à altérer les doctrines, même les plus substantielles et les meilleures : les circonstances de temps et de lieux, le mélange indiscret de religion et de libre pensée, un aveugle amour de l'unité, les entraînements de la logique, le désir irréfléchi de tout expliquer, et, plus que tout le reste, les bornes de l'esprit humain. Car ce sont manifestement les

(1) M. de Rémusat, *Essais*, t. Ier, p. 248.
(2) *Id.*, *ibid.*, t. II, p. 181.

bornes de l'esprit humain qui font les systèmes. Mais, certainement, une des sources les plus abondantes d'ignorance ou d'erreur a consisté dans l'oubli ou le mauvais usage de la méthode psychologique. Les plus solides esprits ont manqué de mesure. Ils se sont, tour à tour, exclusivement attachés à l'expérience, *formicæ more*, et exclusivement au raisonnement, *aranearum more*. Le dédain de la psychologie a été absolu ; ou, au contraire, il a semblé que la connaissance devait s'enclore dans la psychologie. « Tantôt on a prétendu que la psychologie ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences ; car elle ne sort pas de la conscience, et tout ce qui est dans la conscience est purement subjectif. » Et alors on a conclu qu'il fallait se garder de la psychologie comme d'un leurre. Mais « ce principe n'est qu'une assertion. En effet, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parce qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. S'il en était ainsi, Dieu lui-même n'arriverait jamais à la connaissance du réel, puisque lui-même ne connaît les choses qu'en

sachant qu'il les connaît. La connaissance de Dieu achève la connaissance de l'homme ; mais la connaissance de l'homme commence la vraie connaissance de Dieu. — Tantôt parce qu'on s'était pris à douter que la psychologie conduisît à l'ontologie, on a consenti à sacrifier celle-ci à celle-là. Mais l'ontologie, c'est la science de Dieu, du monde et de l'homme. Or, si la science de ces psychologues timorés n'atteint pas jusqu'à Dieu, ni jusqu'à la nature, ni jusqu'au moi, où est son utilité? D'ailleurs, en s'arrêtant à la surface de la conscience, on est loin de s'être ménagé un terrain solide, quoique borné. En effet, si la raison n'a pas le pouvoir de nous faire connaître les êtres avec certitude, comment trouve-t-elle la certitude et cette valeur absolue dont on la suppose dépourvue, lorsqu'elle s'applique aux phénomènes et, par exemple, à ceux de conscience? L'hypothèse et le scepticisme, voilà les deux conséquences auxquelles conduit l'emploi exclusif du raisonnement ou de l'expérience (1). »

Dirigée par des maîtres d'un sens critique consommé et d'une érudition toute pratique, pour qui sont également précieuses, quoique à des titres

(1) M. Cousin, *Préface de* 1826.

divers, la foi au sens commun et la spéculation, les doctrines et les croyances, la philosophie française du dix-neuvième siècle « s'est fait un devoir et un honneur de restituer dans la science les principes mêmes que la science avait laissé tomber (1). » Forte de toutes les acquisitions des doctrines antérieures, qu'elle s'est appliquée à concilier en les tempérant, elle a restauré, en même temps que la méthode psychologique, les théories spiritualistes qui, après avoir fait la gloire du dix-septième siècle, avaient préparé l'heureuse révolution que l'âge suivant a vu s'accomplir au milieu même de désastres lamentables et de catastrophes inouïes.

Cette conciliation modérée et savante, qui démêle les éléments du vrai, épars de çà et de là dans les systèmes ; cet inviolable attachement à l'observation de la nature humaine, qui constitue la psychologie, ce sont là encore, pour la philosophie française de nos jours, les conditions assurées mais indispensables de son empire et de ses progrès.

Trois écoles, en effet, compromettent présentement en France, par leur intempérance et leur dénigrement de la psychologie, la cause de la vérité, et avec elle celle de la justice, de la liberté, de l'ordre.

(1) M. de Rémusat, *Passé et Présent*, t. II, p. 274.

Car on ne peut oublier ce qu'est la nature humaine, sans qu'aussitôt tout ce qui intéresse l'homme ne soit en péril. Ces trois écoles, d'une autorité inégale, de tendances à coup sûr fort différentes, n'en connivent pas moins, sans le vouloir apparemment ni le savoir, à une œuvre commune de corruption et de destruction. Et je ne crois point leur imposer une appellation arbitraire, en les désignant sous le nom d'école ontologique ou théologique, d'école positiviste, d'école naturaliste.

Je n'insisterai pas sur l'école ontologique ou théologique. Réunion assez disparate de scolastiques attardés, qui flottent entre saint Thomas et saint Augustin, entre les aspirations d'une mysticité dissolvante et les pratiques d'une dialectique stérile, cette école vaut mieux par ses intentions, qui du moins sont pures, que par ses doctrines, qui sont erronées. Oublieuse de la psychologie, que dis-je! adversaire ardente de la psychologie, qu'elle considère comme la source de tous les maux qui affligent les âmes, elle infirme la raison humaine et s'efforce de substituer aux révélations de la conscience les données de la tradition. Toute connaissance, suivant cette école, dérive de la parole, et la parole elle-même émane directement de Dieu. Or il en est, à ses yeux, de l'autorité comme de la connaissance.

C'est pourquoi elle n'hésite pas à proposer aux hommes de s'abdiquer eux-mêmes pour leur plus grand bien ; d'abdiquer leur esprit entre les mains d'un sacerdoce commis par Dieu pour les instruire ; d'abdiquer leur volonté entre les mains de princes commis par Dieu pour les gouverner. Certes, de pareils enseignements ne risquent plus guère de s'accréditer parmi nous. Aussi peut-on affirmer que l'école ontologique est beaucoup moins, à cette heure, une influence qu'un obstacle. Comme une borne milliaire elle rappelle, avec les siècles écoulés, la distance parcourue.

Il n'en est pas de même de l'école positiviste. Issue des agitations contemporaines, et, pour ainsi parler, des explosions de l'industrie, elle est l'oracle secret des masses. Elle se compose de « ces hommes terribles, » de ceux « qui ne croient pas qu'il existe autre chose que ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains (1), » et dont la foi avérée consiste dans le matérialisme le plus cru. L'école positiviste, en effet, ne voit guère dans la psychologie qu'une fantasmagorie ridicule ou dangereuse. Ce ne lui est point assez que les hommes, enfin adultes, se débarrassent des religions. Elle exige qu'ils se dé-

(1) Platon, *Théétète*.

gagent aussi des philosophies, afin de ne laisser subsister que les sciences, et professe « que le dernier progrès de la liberté demande que le nom de Dieu, ce nom si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, soit voué au mépris et à l'anathème, et sifflé parmi les hommes (1). » L'unique idée religieuse du positivisme est le culte de l humanité, quand le positivisme, dans son matérialisme même, ne se tourne pas à l'évocation des esprits ou spiritisme (2). L'organisation politique qu'il rêve est le gouvernement du prolétariat, c'est-à-dire le règne de la force. Son économie sociale se résume dans un seul mot d'une sinistre magie : le droit au travail. Et si l'on veut savoir quel régime il réserve aux générations naissantes, toute sa pédagogie se résout en une éducation égale pour tous par les mathématiques. Que l'école positiviste s'interroge sévèrement, et elle devra s'avouer que de son sein sont sorties, que dans son sein

(1) M. Proudhon. — Qu'il l'ait su ou ignoré, c'est en effet à l'école positiviste que se rattache ce publiciste, un instant fameux.

(2) Toute une secte est adonnée présentement à cette bizarre théurgie. Voyez : *Qu'est-ce que le Spiritisme?* par Allan Kardec, 1859; in-12. *Le livre des Esprits*, par le même, 1860; in-12.

elle nourrit toutes les sectes sociales qui, sous prétexte d'affranchir l'homme, coopèrent à son abrutissement, et ne méditent, en définitive, que l'anarchie par la révolution.

D'une culture plus variée, d'un goût plus délicat, d'un talent plus agile, une jeune école s'est élevée récemment, qui menace d'entraîner les jeunes esprits. Plus impétueuse que sérieuse et plus confiante en soi que réfléchie, elle prétend abolir par le naturalisme et la philologie la psychologie ; et dans la psychologie, c'est, avant tout, le support d'une métaphysique anthropomorphique ou superstitieuse qu'elle se propose de ruiner. L'idée d'un Dieu personnel, distinct de l'univers, vivant en soi de la vie de l'intelligence, de la liberté, de l'amour, voilà le monstre qu'elle combat. Ce monstre vaincu et la religion sauvée, quelles réformes ne se promet-elle pas d'ailleurs, en tous sens, dans la science, dans les arts, dans la politique ! « Ravie d'une certaine douceur de ses prétentions infinies, cette verte jeunesse s'imaginerait perdre infiniment si elle se départait de ses grands desseins (1). » Il est vrai que son naturalisme et son érudition ont souvent fait

(1) Expressions de Bossuet, *OEuvres complètes*, t. XI, p. 418; *Panégyrique de saint Bernard*.

sourire, et l'on a pu, à bon droit, railler des écrivains « qui ont des prétentions à la nouveauté, et qui croient y parvenir en nous servant de petits mets allemands assaisonnés à la française (1). » Mais les doctrines telles quelles de la jeune école n'en constituent pas moins comme une renaissance du Spinozisme parmi nous. De là « un spiritualisme sans âme, une vertu sans devoir, une morale sans liberté, une charité sans amour, un monde sans nature et sans Dieu (2). » Il est vrai, d'autre part, que ces promoteurs de prétendues nouveautés affectent d'en détester à grand bruit quelques-unes des conséquences les plus détestables. Mais s'ils en maintiennent les principes, que valent ces protestations ? J'oserais dire à ces Spinozistes inconscients :

« Vous êtes travaillés par une double passion, la passion de l'originalité et la passion du progrès. Vous ne trouverez dans la tradition Spinoziste ni élément d'originalité, ni semence de progrès. L'originalité, aussi bien, n'est pas la singularité, non plus que le progrès un arbitraire changement. Une philosophie vraiment originale n'imagine pas l'homme, elle le prend tel qu'il est. Elle ne méconnaît

(1) M. Gioberti, t. IV, p. 124.
(2) M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha*, p. 182.

pas nos besoins, en faisant de nous tour à tour des anges et des bêtes; elle répond à toutes nos nécessités. Une métaphysique vraiment progressive n'est pas celle qui, pour exalter le sentiment religieux, le dénature, mais celle qui le complète en l'épurant. Vous annoncez, avec une confiance superbe et en termes magnifiques, une philosophie de l'avenir et une religion de l'avenir. Oui, saluons l'avenir et travaillons pour l'avenir. Mais croyez-moi, si votre philosophie de l'avenir doit être autre chose qu'un développement plus lumineux de la philosophie du passé; si votre religion de l'avenir doit être autre chose qu'une application plus sûre et plus étendue de la religion du passé, craignez pour votre philosophie de l'avenir et pour votre religion de l'avenir le sort fâcheux de la musique de l'avenir. Les hommes, après tout, ne s'intéressent d'une manière durable qu'à ce qui est humain; tout ce qui n'est pas humain leur reste nécessairement étranger. »

S'il me fallait maintenant indiquer la commune erreur où se réunissent, malgré la divergence de leurs points de départ et la contrariété de leurs préoccupations, l'école ontologique ou théologique, l'école positiviste, l'école naturaliste; je n'hésiterais pas à affirmer que leur ignorance ou leur oubli de la psychologie, en leur faisant négliger ce qui

constitue le fond de la personne humaine : la liberté humaine les a toutes conduites ou inclinées au panthéisme. C'est là un résultat, à propos duquel l'école naturaliste s'épuise en distinctions frivoles et en niaises subtilités, mais qu'elle ne songe point et qu'elle ne peut songer à répudier. Le positivisme l'avoue sous sa forme la plus grossière. Quant à l'école ontologique, il s'impose à elle, quoi qu'elle en ait. Car ce n'est pas impunément que, dépouillant l'homme de toute virtualité propre, on ne le considère que comme une création successive ou incessamment renouvelée. L'homme alors n'est plus qu'un effet ; Dieu seul est substance ; seul il agit ; seul il est ; Dieu est tout.

Joignez à ces raisons d'école une autre cause qui a puissamment contribué, suivant moi, à pénétrer de panthéisme les intelligences. Je la découvre dans nos mœurs politiques et sociales. Je tiens avec M. de Tocqueville que l'esprit démocratique a plus que ce soit au monde accrédité en France le panthéisme.

« A mesure, écrit l'auteur de *la Démocratie en Amérique*, à mesure que, les conditions devenant plus égales, chaque homme en particulier devient plus semblable à tous les autres, plus faible et plus petit, on s'habitue à ne plus envisager les citoyens

pour ne considérer que le peuple; on oublie les individus pour ne songer qu'à l'espèce.

« Dans ces temps, l'esprit humain aime à embrasser à la fois une foule d'objets divers: il aspire sans cesse à pouvoir rattacher une multitude de conséquences à une seule cause.

« L'idée de l'unité l'obsède, il la cherche de tous côtés, et, quand il croit l'avoir trouvée, il s'étend volontiers dans son sein et s'y repose. Non-seulement il en vient à ne découvrir dans le monde qu'une création et un créateur; cette première division des choses le gêne encore, et il cherche volontiers à grandir et à simplifier sa pensée en renfermant Dieu et l'univers dans un seul tout... — Un pareil système, quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit, aura des charmes secrets pour les hommes qui vivent dans les démocraties; toutes leurs habitudes intellectuelles les préparent à le concevoir et les mettent sur la voie des adeptes.

« Il attire naturellement leur imagination et la fixe; il nourrit l'orgueil de leur esprit et flatte leur paresse. »

Évidemment, ce n'était pas sans tristesse que l'éloquent publiciste consignait ces réflexions. Le panthéisme lui semblait un mal très-grave, et il le

signalait comme un danger public. « C'est contre le panthéisme, concluait-il, que tous ceux qui restent épris de la vraie grandeur de l'homme doivent se réunir et combattre (1). »

Tel est le péril imminent qu'il importe aujourd'hui, et que la philosophie française a mission de conjurer.

S'ensuit-il qu'elle doive, corrigeant par une réserve pusillanime une hardiesse inconsidérée, supprimer toute métaphysique pour se réfugier dans le sens commun? En aucune façon. Ce serait renoncer à ses traditions les plus glorieuses; ce serait s'abandonner elle-même, en tant que philosophie.

Si, en effet, on doit admirer que la Providence ait immédiatement déposé au fond des cœurs le sentiment des certitudes qui nous importent le plus; d'un autre côté, c'est le rôle de la philosophie, et d'une philosophie patriotique, de développer dans les âmes ces germes de vérité.

Que la philosophie française se garde, par conséquent, de déserter les parties hautes de la spéculation, c'est-à-dire la métaphysique, sans laquelle,

(1) *De la Démocratie en Amérique*, 1850; 2 vol. in-12, 13e édit., t. II, première partie, chap. VII. « Ce qui fait pencher l'esprit des peuples démocratiques vers le panthéisme. »

aussi bien, il y a inévitablement scepticisme. Mais qu'elle aborde l'ontologie avec un respect intelligent du passé, avec une connaissance éclairée des bornes de la science humaine; surtout qu'elle s'y élève, non d'un plein vol, mais lentement par la psychologie. Car dans la psychologie seule elle rencontrera une base à ses élans, et, dans la conscience du libre arbitre, en même temps que l'irréfragable négation de tout panthéisme, le mot de l'existence humaine.

Oui, ôtez la liberté et dans le monde moral tout croule. Il n'y a plus ni droit, ni devoir, ni frein, ni espérance. Bouleversée de fond en comble, la société s'avilit dans les alternatives d'un despotisme silencieux ou d'une anarchie tumultueuse. Dieu devient je ne sais quelle idole, dont il est impossible de dire si elle est ou si elle n'est pas.

Posez la liberté, et aussitôt reparaissent l'ordre, la lumière, la fécondité. Tout homme comprend qu'il est sa « propre étoile (1), » et la notion réfléchie de

(1) « L'homme est sa propre étoile; l'âme que peut former un homme honnête et parfait domine toute lumière, toute influence, toute fatalité; rien pour elle n'arrive trop de bonne heure ou trop tard. Nos actes sont nos bons ou nos mauvais anges, les ombres fatales qui marchent à nos côtés. » *Beaumont et Fletcher.*

ses devoirs accroît en lui le sentiment de sa dignité. Parmi les citoyens de la société restaurée, les ambitieux scélérats ou les volontaires de la bassesse ne sont plus que des exceptions. L'État, comme les individus, trouve sa règle dans le respect de la justice vivante, qui est Dieu.

J'ajouterai enfin, avec un philosophe contemporain, « que les conquêtes du droit sur la force se développent dans la même mesure que l'idée de la liberté, soit de la liberté divine, soit de la liberté humaine, soit de toutes deux à la fois; que là où la liberté est complétement niée ou méconnue, l'homme n'est qu'une chose, Dieu n'est qu'un mot, et il n'y a pas lieu d'avoir plus de respect pour l'un que pour l'autre; que, dès que la liberté commence à apparaître dans les dogmes de la religion, elle ne tarde pas à se montrer dans la sphère de la morale et même dans les institutions civiles; qu'il suffit à l'homme de reconnaître parmi les principes de l'univers une cause intelligente, un esprit de lumière et de sagesse qui lutte contre les ténèbres, pour qu'il trouve en lui-même une pareille puissance et qu'il revendique avec sa responsabilité au moins une partie de ses droits; mais qu'il n'y a de droit absolu, de règles absolues d'humanité et de justice dans la conscience des nations qu'avec l'idée de la liberté complète

ou la foi en un Dieu créateur, maître de la nature comme de lui-même, et dont l'homme, dans les limites de sa volonté, est la parfaite image (1). »

Ainsi concluons : ontologie et psychologie ; psychologie d'abord, ontologie ensuite ; ontologie couronnement, psychologie fondement de toute philosophie. L'homme, d'origine divine, est fait pour Dieu. Mais cette destinée suprême de l'homme se lie d'une manière indissoluble à l'accomplissement de sa destinée ici-bas, et celle-ci est la condition de celle-là. Pour arriver à ses fins, que l'homme vive donc conformément à sa nature, qu'il travaille à son perfectionnement par le devoir ; cependant qu'il ne laisse point péricliter le droit dans sa personne, et qu'il n'oublie pas, comme on l'écrivait naguère, « que le monde social est le royaume de la raison et de la volonté, et que le fatalisme de la mécanique céleste ne règne pas sur la terre (2). »

(1) M. Franck, *Études Orientales*, Avant-Propos.
(2) M. de Rémusat, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1861.

FIN



TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE. 1
INTRODUCTION. 1

LIVRE I.

CHAPITRE I. La Science. 31
CHAPITRE II. La Méthode. 89
CHAPITRE III. Les Solutions. 129

LIVRE II.

CHAPITRE I. Du Vrai. 159
CHAPITRE II. Du Bien. 211
CHAPITRE III. Du Beau. 257
CHAPITRE IV. Dieu. 295
CHAPITRE V. L'État. 339
CHAPITRE VI. L'Histoire. 431
CHAPITRE VII. La Nature. 471
CONCLUSION. 513

44. — Paris. — Imp. de Poupart-Davyl et Comp., rue du Bac, 30.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
33950/
/2