Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 1 (1868)

Artikel: Paradoxes philosophiques [suite]

Autor: Buisson, F. / Ritter, Henri

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379063

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 06.01.2026

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

PARADOXES PHILOSOPHIQUES

PAR

HENRI RITTER.

(Suite.)

TROISIÈME PARADOXE.

La connaissance du suprasensible dans l'intuition intellectuelle.

Le penchant naturel de l'homme en face des phénomènes que le monde étale sous ses yeux, est de croire à la réalité de tout ce qui lui apparaît. C'est la philosophie qui lui suggère les premiers doutes ; c'est elle qui lui enseigne à distinguer le *phénomène* et la *réalité*. Elle l'invite à soumettre l'ensemble des phénomènes qui frappent ses sens à une double opération : l'*analyse* et la *synthèse*, l'une qui débrouille la confusion où les phénomènes nous donnent pêle-mêle l'erreur et la réalité, l'autre qui nous fait rattacher logiquement les unes aux autres les diverses parties de l'univers, pour les ramener toutes à leur suprême et commun principe, qui est Dieu. C'est seulement à l'aide de cette double opération critique que la philosophie promet de nous faire véritablement connaître le monde réel, c'est-à-dire le monde suprasensible, qui n'a aucune des qualités physiques que nous prêtons au monde phénoménal.

Dans cette assertion de la philosophie, l'opinion commune ne voit encore qu'un *paradoxe*. Il s'est même trouvé des philosophes pour prendre ici le parti du bon sens populaire contre la philosophie. Les sensualistes ont dit : « Nous ne connaissons, de science certaine, que les phénomènes. Chaque phénomène nous cause une sensation représentative ; ces sensations se succèdent et se lient dans notre esprit ; nous nous figurons que leurs objets se lient dans le même rapport au sein du monde réel ; c'est une illusion. » De cette thèse, qui limite notre connaissance à la sensation des phénomènes, découle tout naturellement le scepticisme : « Notre

science, se bornant à des *phénomènes*, se borne, en d'autres termes, à des *apparences :* le vrai absolu nous échappe. »

Au sensualisme sceptique s'oppose le rationalisme dogmatique, qui affirme que nous connaissons quelque chose de plus que les phénomènes sensibles. En effet, disent à bon droit les défenseurs de ce système, les phénomènes, et par conséquent les sensations, sont les indispensables matériaux de la pensée; mais que vaudraient ces matériaux bruts s'ils ne recevaient une forme et une coordination régulière? Tous les faits sensibles sont nécessairement confus, multiples, variables, partant inintelligibles. Pour pouvoir être saisi par la pensée, il faut que ce chaos se résolve en ses éléments simples; ces éléments eux-mêmes ne sont pas sensibles, ils composent le sensible, mais ils ne tombent pas sous les sens: c'est à l'esprit de les dégager, ils ne se laissent discerner que par la raison. Prenons un exemple. Un homme parle, vous entendez les sons qui sortent de sa bouche, vous voyez les mouvements de ses lèvres, ses gestes, etc. Rien de plus ne tombe sous vos sens. Cependant ces phénomènes suffisent à vous faire découvrir la pensée et la volonté de celui qui parle. Cette pensée, cette volonté sont-elles visibles, sonores, tangibles? Non, et pourtant elles sont tout ce qu'il y a d'essentiel dans le langage, elles en sont la cause, le but, la seule raison d'être. Il y avait donc sous tous ces phénomènes sensibles un objet, un principe suprasensible!

Mais il ne suffit pas de démontrer qu'il y a du suprasensible dans notre pensée; il faut expliquer comment notre raison arrive à le connaître. C'est l'œuvre où ont échoué, en général, les rationalistes. Il faut, suivant la plupart d'entre eux, élever au rang de connaissances immédiates toutes les *vérités premières*, *principes premiers*, *notions absolues*, axiomes ou *idées innées*, que nous possédons, disent-ils, par intuition.

Nous opposons à cette théorie les objections suivantes. D'abord, on n'a jamais dressé la liste de ces prétendues *idées innées*, et les philosophes rationalistes ne sont d'accord ni sur le nombre de ces principes irréductibles, ni sur leur classification méthodique. D'ailleurs, il est manifeste qu'il n'y a d'inné, de primitif en nous que des aptitudes, des capacités, c'est-à-dire des possibilités. Prétendre qu'avant toute expérience nous avons des notions générales toutes formées, c'est confondre la gradation logique des idées avec leur développement chronologique dans la raison de l'individu. En fait, nous ne débutons pas par des axiomes sans rapport

avec l'expérience. Tous nos axiomes sont précédés et accompagnés d'expériences, et n'en sont pas moins des vérités immédiates. Il faut appeler *immédiat* non pas ce qui n'est précédé de rien, mais ce qui n'est pas le résultat pur et simple, le produit nécessaire de ses antécédents.

Nous reprochons donc aux rationalistes de poser *a priori* le suprasensible de notre pensée au lieu d'en expliquer l'origine et le développement. C'est cette explication que nous entreprenons.

Tout phénomène résulte de la rencontre et de la combinaison de deux éléments : l'*objet* observé et le *sujet* observant ; en d'autres termes, le *moi* et le *non-moi*. Aucun de ces deux éléments n'est sensible, ce sont deux intelligibles purs ; la séparation que nous parviendrons à établir entre eux sera donc une opération suprasensible, non expérimentale. Voyons comment elle se fait, comment nous arrivons à connaître, c'est-à-dire à distinguer le *moi* et le *non-moi*.

Commençons par montrer que la connaissance du *non-moi* suppose toujours la conscience du *moi*. Le langage populaire dit très-énergiquement : pour comprendre un objet, nous nous mettons à sa place, c'est-à-dire que nous supposons pour un moment que nous sommes en cet objet, et nous tâchons de nous expliquer ce qu'il fait, par analogie avec ce que nous ferions nous-mêmes. Ainsi, à proprement parler, nous ne nous mettons pas à sa place, nous le mettons à la nôtre. Il va sans dire que cette analogie n'a quelque précision que quand elle porte sur les êtres les plus semblables à nous. Les hommes, nos plus proches voisins dans la création, sont aussi ceux qu'il nous est le plus facile de comprendre.

Cette méthode, qui procède par analogie du *moi* au *non-moi*, n'a pas de nom dans la logique ordinaire ; elle ne rentre ni dans celle qui va du particulier au général, ni dans celle qui passe du simple au composé et *vice versâ ;* elle va du dedans au dehors, de l'intern à l'externe. C'est une sorte de traduction passant d'une langue à une autre toute différente. Reprenons l'exemple du langage. Un homme parle, les *sons* qu'il émet arrivent à notre oreille, s'y reproduisent et nous font entendre les mêmes *mots* qu'il a prononcés. Voilà une première traduction, qui se borne du reste à faire correspondre, dans deux individus différents, un phénomène sensible à un autre phénomène sensible du même ordre. Mais ce *mot* ne reste pas un *son*, il devient un *signe*, il éveille dans notre esprit

une *idée*, une *représentation*. Ce passage du mot à l'idée est une seconde traduction, non plus physiologique, mais psychologique, qui va d'un phénomène *externe* à un phénomène *interne*. Enfin, cette représentation provoquée dans notre esprit par le mot que nous avons entendu, sert à nous faire connaître la pensée ou la volonté d'un de nos semblables. Cette troisième traduction nous révèle, à l'aide de moyens sensibles, un fait suprasensible. Ainsi, nous sommes parvenus à comprendre ce qui se passe dans l'âme d'un autre par ce qui se passe en nous.

Mais évidemment, pour que cette correspondance et ces analogies soient la base de notre connaissance externe, il faut d'abord que nous nous connaissions bien nous-mêmes. Le *moi* doit s'être pénétré lui-même avant de pénétrer le *non-moi*, et des deux termes que nous avons distingués, le premier, c'est-à-dire le *moi*, est à la fois l'antécédent et la condition de l'autre.

Comment donc connaissons-nous le *moi?* Etant donné un phénomène, comment pouvons-nous savoir pour quelle part et dans quelle proportion notre activité personnelle a contribué à le produire ? Pour faire ainsi le départ de ce qui est notre œuvre et de ce qui ne l'est pas, il faut une analyse fine et sagace, qui atteigne non les phénomènes dans leur complexité, mais leurs derniers éléments simples, et, par conséquent, suprasensibles. Le phénomène flotte entre ces deux termes extrêmes que l'on a nommés l'infiniment grand et l'infiniment petit, qu'on peut nommer aussi le *tout* et l'*un* : pour sortir du phénomène et du *moi* phénoménal, il faut arriver à l'*un*, au *simple*, en un mot, à l'élément indivisible et primitif au-dessous duquel on ne trouve plus rien.

L'antiquité s'est arrêtée dans cette analyse aux *atomes* ou éléments matériels; mais ce n'est ni un individu, ni surtout un individu matériel qui peut être considéré comme le terme le plus simple, comme l'unité primitive, car l'individu peut exercer plusieurs activités, et chacune de ces activités qui composent sa vie, se compose elle-même d'un certain nombre d'*actes*. Ce sont ces actes particuliers, instantanés et irréductibles, qui constituent l'unité indécomposable que notre analyse doit chercher à étudier isolément.

Dans notre vie, c'est-à-dire dans le domaine que nous connaissons le mieux, nous trouvons une multitude de ces petits actes dont chacun n'occupe qu'un rapide et indivisible instant. Ce sont nos *déterminations*. Chaque détermination occupe, non un laps de temps, mais un seul moment, le présent. « Le temps et l'espace

« ne se composent pas de petits temps et de petits espaces, « mais d'éléments dont la réunion constitue un temps, un es- « pace. Tout espace a un commencement, un milieu et une fin ; « il s'étend entre deux points qui sont dans l'espace, qui contien- « nent de l'espace, mais qui ne sont pas de l'espace. Le temps « aussi a un passé, un présent, un avenir. Tout *espace de temps* est « borné par deux *points de temps*. Or, tout ce qui est dans le temps « n'offrant rien de simple, il faut, pour atteindre à un fait simple, « se borner à un *point de temps*, et le seul fait qui puisse s'accom- « plir dans ce moment sans durée, c'est la *détermination*. »

Si la détermination de la volonté est l'acte du *moi* le plus élémentaire et le plus fondamental, la connaissance du *moi* doit résulter de la connaissance de ses déterminations. Comment donc pouvons-nous distinguer de la masse des autres phénomènes ce fait unique en son genre, que nous nommons une détermination ? Le signe distinctif de cet acte essentiellement personnel, c'est d'être fait en vue d'un but, c'est-à-dire d'un bien connu et désiré par nous. Partout où il y a vraiment un bien, possédé par un être, ce bien est le résultat d'un effort, d'une acquisition faite par cet être, au moyen de sa propre activité, c'est-à-dire par sa détermination.

La détermination étant un acte raisonnable, nous ne pouvons pas l'accomplir sans en avoir conscience. L'acte de vouloir et la conscience de cet acte ne se séparent pas. Qu'est-ce en effet que vouloir ? C'est poser une chose comme devant être en vertu de la raison, c'est s'approprier l'ordre même de la raison qui commande que la chose soit ainsi. La détermination implique à la fois connaissance et activité, d'accord l'une avec l'autre. C'est dans cette conscience de la raison se déterminant elle-même que consiste l'*intuition intellectuelle du suprasensible*.

Cette théorie rencontre les objections d'un système célèbre, et semble en outre avoir contre elle l'expérience.

D'abord, le *déterminisme* nie toute liberté de la volonté. Selon lui, tout acte de volonté est une suite nécessaire des jugements antérieurs de l'intelligence. On commence par penser : « Cela est bon et possible, » puis on conclut : « donc faisons-le. »

Sous ce système, il ne faut pas méconnaître une idée juste, savoir : que toute volonté qui agirait sans raison, serait une force aveugle, se confondrait avec le caprice ou le hasard. Donc, disent les déterministes, il doit y avoir eu, *avant* l'acte volontaire, une pensée qui le détermine. Donc, disons-nous, il doit y avoir, *dans* tout acte

volontaire, une intelligence qui ait conscience de son but. Selon nos adversaires, la connaissance doit précéder et produire à elle seule la volition; suivant nous, elle doit l'accompagner et l'éclairer. Toute détermination nous paraît être à la fois une illumination de la raison et une soumission de la volonté, c'est-à-dire, un acquiescement plein et conscient de notre esprit à une chose qu'il juge bonne par sa raison théorique et qu'il poursuit, comme telle, par sa raison pratique. Si la volonté et la pensée nous paraissent si différentes, c'est que nous confondons l'une ou l'autre avec les circonstances accessoires qui peuvent l'accompagner. Sans cette confusion, nous verrions que *savoir* et *vouloir* ce qui est bien ne sont pas deux opérations distinctes.

L'erreur du déterminisme sur ce point se rattache à l'erreur générale de ce système, pour qui tout fait dépend nécessairement et absolument des faits antérieurs. Notre point de vue, au contraire, constate, à toute époque de notre vie, l'influence du passé sur le présent, la conservation des éléments anciens dans la vie nouvelle, mais aussi leur transformation et l'agrandissement graduel de nos horizons. Aussi, sans prétendre qu'il y ait des actes entièrement isolés, libres de tout rapport avec le reste de la vie, sans briser le fil qui réunit toutes les parties de notre existence, nous accordons leur part légitime au progrès et à la liberté dans nos déterminations.

Comme le déterminisme, mais pour d'autres motifs, l'*empirisme* ne croit pas possible de saisir, dans leur détail, nos déterminations particulières. « A grand'peine pouvons-nous, dit-il, voir et juger nos actions en grandes masses, par grandes périodes, là où notre volonté est écrite en gros caractères : à plus forte raison ne devons-nous pas espérer de pouvoir surprendre chacune de nos déterminations isolément, et compter, pour ainsi dire, les pulsations de notre vie morale. C'est une recherche trop fine, trop délicate pour nos moyens d'investigation.

Ce raisonnement porte bien la marque de son origine. Il serait parfaitement fondé, s'il n'y avait au monde d'autre procédé possible pour la pensée que la méthode expérimentale. Pour l'expérience, en effet, la connaissance résulte toujours exclusivement de la multiplicité des faits observés, de la répétition des phénomènes, en un mot, de l'étude successive d'un grand nombre de cas qu'elle rassemble, constate et classe. L'expérience, c'est la synthèse des faits donnés. Notre théorie, au contraire, suppose un procédé tout

opposé, l'analyse, la dissection des phénomènes en leurs éléments constitutifs.

Par exemple, l'expérience constate bien chez l'homme certains actes d'*appétition*, mais elle les constate sans les expliquer, sans les décomposer ; elle voit vaguement qu'il y a un grand nombre de conditions, de circonstances, d'influences externes et internes, enfin de forces diverses, qui toutes contribuent, pour leur part, à la production de ces appétitions. Mais elle ne songe pas à les analyser avec précision, elle n'a pas mission de remonter jusque-là. Or, c'est justement en nous attachant à faire cette distinction précise et rigoureuse, que nous découvrons, parmi cette foule d'éléments divers, celui que nous appelons la *volonté*. Ce n'est pas par la simple expérience sensible, mais bien par la réflexion appliquée à cette expérience, que nous démêlons en nous trois modes d'activité, trois sortes d'actes : ceux que la nécessité nous impose, qui viennent non pas de nous, mais de la force des choses, puis ceux où nous *souhaitons* une chose comme *moyen*, enfin ceux où nous la *voulons* comme *but;* en d'autres termes, l'*instinct*, le *désir* et la *volonté*. Immédiatement, intuitivement, par une aperception directe de la pensée, ces trois cas se séparent sous nos yeux. Pour l'expérience, la volonté ne se manifeste que dans les occasions où elle se tend, se raidit, pour ainsi parler, en de puissants efforts et prend ainsi une énergie, une intensité, et par là même une constance et une durée qui la rendent plus facile à observer. Mais, pour qu'il y ait de ces grandes résolutions, il faut qu'il y en ait de plus petites à chaque instant de notre vie ; pour qu'une volonté prenne le caractère stable, permanent, habituel, devienne une *seconde nature*, il faut une longue série de petits actes momentanés, de volitions successives.

Les objections de l'expérience résultent donc de ce que les procédés de l'expérience ne trouvent pas à s'appliquer dans ce domaine. Ces critiques écartées, il ne nous reste plus qu'à préciser davantage notre théorie en la distinguant à la fois des systèmes rationalistes et des systèmes empiriques qui s'en rapprochent le plus.

Nous reprochons aux rationalistes d'avoir posé *a priori :* ou bien leurs *principes*, *axiomes* et *vérités innées*, ou bien une sorte de *sens du vrai*, d'intuition pure de l'absolu, qui nous ferait percevoir sans effort et sans étude toutes les vérités universelles, ou bien encore je ne sais quelle intuition surnaturelle et mystique qu'il faut laisser aux rêveurs et aux enthousiastes.

Nous reprochons aux empiriques (qui ont eu, du reste, le mérite de rechercher la source du suprasensible et les moyens par où nous nous y élevons graduellement), d'avoir par trop simplifié le problème en admettant, contrairement à l'évidence, que toutes nos connaissances résultent d'expériences et de sensations fréquemment répétées. Entre une loi universelle, — comme le sont, par exemple, les lois mêmes de la science, — et la somme la plus imposante d'observations et d'expériences, il y a toujours un abîme.

Ainsi, ces deux systèmes nient également la connexion, la transition du sensible au suprasensible; l'un, en niant l'élément sensible, l'autre, en niant l'élément suprasensible.

Pour éviter ces deux excès, il suffit de faire la remarque suivante. Dans chaque acte de notre pensée, dans chacune de nos expériences, nous prenons toujours connaissance de deux choses à la fois. D'une part, nous percevons certains faits, certains phénomènes particuliers; de l'autre, nous avons conscience de l'activité de notre pensée et des lois auxquelles elle obéit en ce moment même. Ainsi, jusque dans l'expérience la plus humble et la plus étroitement bornée aux faits sensibles, nous joignons à la perception du phénomène la conscience de l'activité pensante qui le perçoit. Cette conscience que la raison a d'elle-même, c'est l'intuition du suprasensible. On voit que le suprasensible n'est jamais bien loin du sensible, et réciproquement.

Hâtons-nous d'ajouter que cette conscience ou cette intuition de la vérité suprasensible ne se fait pas d'un seul coup avec une pleine lumière. Au début de la vie intellectuelle, nous nous en tenons à l'expérience des faits pratiques; nous y appliquons spontanément les lois de notre intelligence. Puis, à force de répéter cette opération, nous finissons par remarquer que ces lois s'appliquent également bien à tous les cas dont nous avons fait l'expérience. C'est ainsi que peu à peu nous arrivons à reconnaître que ces lois sont indépendantes de leurs applications philosophiques, qu'elles sont liées à la nature même de notre esprit et règnent, par conséquent, d'une façon absolue, universelle, éternelle, nécessaire.

« Quoi d'étonnant? répondent les empiriques. Cette prétendue universalité résulte de ce que, dans tous les cas à vous connus, ces principes se sont appliqués. Vous en préjugez, — non, sans doute, par une conclusion raisonnable, mais par l'effet de l'habitude et de l'analogie superficielle, — qu'il en serait de même pour tous les autres cas possibles. »

Ceux qui tiennent ce langage oublient un fait capital, l'éveil de la conscience scientifique. Ce n'est pas par routine et par suite d'une longue habitude, que je finis par me laisser persuader qu'il y a des lois de la nature. C'est tout autrement que cette conviction se forme. Après avoir longtemps appliqué les principes par un effet de la nature, de l'instinct et de l'habitude, un jour vient où je porte ma réflexion, non sur tel ou tel fait particulier, mais sur l'usage même que je fais de ces principes; j'observe alors ma propre manière de procéder, je me rends compte de mes opérations intellectuelles. Ce n'est donc pas l'habitude, mais une réflexion toute spéciale, la réflexion scientifique qui me porte à attribuer une valeur absolue aux principes de la raison.

Ce passage de la vie spontanée à la vie réfléchie se fait en dernière analyse par une détermination : *je veux savoir*. Cette résolution en elle-même et sous cette forme n'est que le fait d'un instant, de l'instant présent, mais elle vaut pour tout l'avenir; c'est une décision prise pour l'emploi de mon temps et de mes forces en général. Ce n'est aussi qu'une détermination personnelle, celle de ma propre raison; mais, en même temps, c'est un ordre de la raison, adressé à moi comme à tous les autres êtres raisonnables. Quand je dis : *je veux savoir*, je pense : *la raison en moi veut savoir*. Cette loi qui parle impérativement à tous les êtres particuliers a une autorité qui les dépasse; c'est l'autorité de la raison universelle. Ainsi, après avoir dit : *je veux savoir*, puis : *la raison en moi veut savoir*, je m'élève jusqu'à la formule dernière : *la raison en général veut savoir*.

Ainsi est intimement unie à la connaissance de la loi générale la connaissance de la volonté particulière. Ainsi, l'individu s'approprie l'ordre de la raison suprême par sa détermination personnelle. Point de général sans particulier; point de suprasensible sans conditions sensibles. La raison universelle n'apparaît que par des raisons individuelles, ou des individus raisonnables. L'intelligence et la volonté, quoique libres, ne sont rien, si on les sépare de la nature qui les enchaîne et les limite : elles ne sont créées libres qu'en puissance, en possibilité; pour se réaliser complétement, il faut qu'elles se développent, non d'une façon arbitraire et inconditionnelle, mais dans un rapport intime et constant avec le procès universel de la nature.

QUATRIÈME PARADOXE.

Doute et certitude, autorité et raison.

La théorie de l'intuition intellectuelle, que nous venons de résumer dans ses traits principaux, met fin au long débat du scepticisme et du dogmatisme et donne à la science une position sûre et légitime entre le doute et la certitude, entre l'autorité et la raison. Le nouveau chapitre que nous abordons a pour objet de déterminer les conditions de cet heureux équilibre.

Nous connaissons déjà le point de départ du scepticisme : « il n'est possible à l'homme de rien connaître en dehors des phénomènes. » Cette thèse est renversée par l'affirmation du *moi* et par la conscience qu'il a de ses libres déterminations. La *volonté*, voilà un principe supérieur aux sens, supérieur aux phénomènes qu'il contribue à produire. Le scepticisme est donc obligé de convenir que nous connaissons au moins quelques-uns des principes suprasensibles du phénomène sensible.

Mais, forcé de céder sur ce premier point, il va profiter de la théorie même qu'on lui oppose pour fortifier sa propre thèse. Les phénomènes ne s'expliquent que par les principes invisibles qui les produisent. Mais quels sont ces principes? Ici se présentent deux réponses tout à fait contraires. L'une est celle des sciences naturelles, qui ne connaissent de principes que les *causes efficientes* agissant fatalement; l'autre, celle des sciences morales, qui rapportent tout à des *causes finales* librement poursuivies. Ce conflit donne les plus grandes espérances au scepticisme, qui en conclut que les vrais principes nous échappent. Notre théorie coupe court à ce débat, en établissant que les causes finales ne sont ni plus ni moins mystérieuses que les causes efficientes, et qu'en réalité les unes et les autres se confondent.

Il suffit, pour le comprendre, de se rappeler ce que nous avons déjà dit sur l'origine des choses. Tout est créé seulement *en puissance :* chaque chose faite par le Créateur reçoit de lui certains pouvoirs à développer et certains instincts poussant à ce développement. Ni ces pouvoirs, ni ces instincts n'ont dès l'origine leur pleine réalité : ce ne sont que des possibilités qui deviendront réelles. Or, ce sont eux pourtant qui constituent les causes efficientes, ce sont eux qui dirigent les êtres dans la suite de leurs évolutions. Voilà donc des causes qui ne sont rien encore effecti-

vement et qui pourtant agissent, produisent, meuvent les choses. Mais, sous l'impulsion de ces instincts, que font les choses? elles tendent à réaliser ce qui est en elles à l'état virtuel et latent : elles poursuivent un but, c'est-à-dire une chose qui n'existe pas encore autrement qu'en puissance et qui pourtant les meut et les attire. Ainsi, qu'il s'agisse de cause finale ou de cause efficiente, c'est toujours une chose en puissance qui préside au développement de la réalité. Et en partant de la même idée, l'idée d'*instinct* ou de *pouvoir* non encore réalisé, on arrive, soit à l'idée de cause efficiente, si l'on se représente l'instinct comme poussant les êtres en avant, soit à l'idée de cause finale, si on considère ce même instinct comme poursuivant un but, un type à réaliser. Le développement de l'être semble ainsi dépendre d'une condition antérieure dans le premier cas, d'une condition future dans le second; il n'y a là d'autre antagonisme que celui de deux aspects différents d'une même idée.

Ne pouvant tirer de cette apparente contradiction la preuve de notre impuissance à découvrir les principes, le scepticisme n'a plus qu'une dernière ressource. — Les deux théories, celle des sciences naturelles et celle des sciences morales, admettent également que, pour connaître, il faut saisir les rapports d'un fait avec ceux qui le précèdent et qui le suivent jusqu'à ce qu'on atteigne la cause productrice d'une part, la cause finale de l'autre. « Mais ceci même nous condamne à désespérer de la science, dit le scepticisme. Car n'est-il pas évident que nous ne pouvons prétendre à la connaissance complète de toute cette chaîne de faits qui composent l'ensemble du monde. Dans le temps et dans l'espace, notre vue est bornée par d'étroites limites, et les rapports des parties dans le tout nous sont inaccessibles. »

Cette objection prouve seulement l'impossibilité de connaître par l'expérience sensible la totalité de l'univers. Les *phénomènes*, c'est-à-dire les seuls faits qu'atteigne l'expérience, sont trop multiples et trop variables pour se prêter à cette coordination complète à laquelle tend la science. Mais il n'en faut rien conclure, sinon que l'expérience n'est pas en mesure de nous faire connaître la vérité entière et suprasensible. Nous devons laisser de côté les détails et la surface phénoménale des choses, pour pénétrer, non par l'expérience, mais par la raison, dans leur essence qui n'a rien de sensible.

Dira-t-on que la raison elle-même n'est pas immuable et absolue, qu'elle varie dans ses appréciations? Nous l'avouerons sans

peine, et nous ajouterons que c'est là la condition indispensable du progrès. Une raison qui se développe doit nécessairement se modifier. — Mais alors elle laisse toujours prise au doute. — Cela va de soi; le doute est l'aiguillon qui ne doit cesser de poursuivre la raison, aussi longtemps qu'elle sera incomplète. C'est l'instrument précieux du triage entre le vrai et le faux. Aussi ne songeons-nous pas à interdire le doute : il serait aussi dangereux de ne vouloir douter de rien que de vouloir douter de tout. Le vrai savant doit avoir conscience et de la valeur de sa raison et de ses imperfections ; mais, comptant sur l'avenir pour les corriger, il n'y voit pas de motif de découragement.

Le scepticisme, au contraire, c'est le découragement complet. N'ayant nulle confiance dans la pensée humaine, il finit toujours par la même conclusion, une abdication entre les mains d'une autorité quelconque. Tantôt, c'est l'autorité de la nature, du fait brutal, ou celle de la tradition; tantôt c'est une révélation surnaturelle. La maxime du scepticisme est toujours : « Ne crois pas à ta raison libre. »

« Ne crois, au contraire, qu'à ta raison libre, » répond le dogmatisme ou le rationalisme; et ce point de vue s'applique surtout à la morale. Kant et Fichte ont soutenu que la moralité est tout entière dans l'autonomie de la volonté. Un homme n'est pas moral, qui obéit à autre chose qu'à ses propres convictions, et Fichte conclut très-logiquement : Quiconque se soumet à une autorité fait acte d'irréligion.

Ce passage inévitable du scepticisme à l'autorité nous amène à examiner cette seconde question : Quelle part faut-il faire à l'autorité et à la raison dans notre développement spirituel?

Ce sont les sciences naturelles qui ont donné le signal de la révolte contre toute espèce d'autorité. Elles ont brisé à la fois les liens de la tradition et le joug de la métaphysique. Qu'y ont-elles gagné? Rien que de changer de maître : à l'autorité de la raison elles ont substitué celle des sens. N'est-ce pas rejeter l'autorité d'une faculté humaine pour se soumettre à ce qu'il y a d'animal dans l'homme?

Ne méconnaissons pas les services rendus par les sciences naturelles à la pensée moderne. Ne confondons pas non plus avec la science ces prétendues théories scientifiques qui ne sont que des élucubrations métaphysiques réduisant tout et nous-mêmes au phénomène et à la matière. Ne parlons que de la science véritable qui

s'abstient de ces hypothèses. Celle-là même nous semble être bien moins affranchie qu'elle ne le croit de toute autorité.

Les savants les plus opposés aux *causes finales*, qui, disent-ils, asservissent la science expérimentale à l'autorité d'idées préconçues, sont obligés d'en reconnaître au moins une. Ils veulent *savoir; savoir* est leur but, leur cause finale.

Les savants les plus opposés à l'autorité de la philosophie ne peuvent manquer cependant de penser raisonnablement aux phénomènes qu'ils expérimentent. Ils suivent une méthode logique; qu'ils la suivent d'instinct et d'inspiration ou qu'ils en énoncent rigoureusement les règles, c'est toujours une méthode logique, une autorité de la raison. Quand, par exemple, ils disent : « nous n'admettons rien qui ne soit démontré, » ils ne font qu'en appeler à l'autorité d'une preuve, c'est-à-dire d'une idée antérieure ou supérieure, d'un principe expérimental ou rationnel. Les savants les plus opposés aux hypothèses et aux préjugés flottent pourtant entre les deux théories ou hypothèses suivantes : l'*atomisme*, qui considère chaque individu comme l'agrégat d'un certain nombre d'éléments simples, d'atomes, qui échappent aux sens et, par conséquent, à l'expérience; le *naturalisme*, qui considère tous les êtres comme de simples phénomènes, comme le produit des forces de la nature universelle, forces qui, elles aussi, échappent à l'expérience directe. Veulent-ils éviter ces deux hypothèses, les savants doivent en revenir à l'idée populaire, au *préjugé* qui considère chaque individu comme un tout réel, distinct, substantiel et persistant.

Enfin, les savants les plus opposés à l'autorité en général sont ceux qui se livrent le plus entièrement à l'autorité des faits, des sens, de la *nature* en un mot.

Sans nier la légitimité de cette autorité, la plus externe et la plus impérieuse de toutes, il ne faut pas non plus méconnaître le droit qu'ont à notre considération les autorités humaines, celle de la tradition et celle du témoignage.

Un physicien, un naturaliste nous dira : Je ne m'en rapporte qu'à mes propres expériences. — Très-bien, lui répondons-nous, mais celles que vous avez faites, il y a dix, vingt, trente ans ne valent-elles plus rien, parce qu'elles sont passées ? Et celles qu'ont fait d'autres savants avant votre naissance ? Et celles du siècle passé, des âges antérieurs ? Où est la limite au delà de laquelle l'expérience ne vaut plus rien ? De quel droit rejeter celles qui ont pu être jadis très-légitimes et être encore aujourd'hui précieuses ? — L'antiquité ne savait pas expérimenter. — Mais nous serons l'*an-*

tiquité, à notre tour : chaque période de la science humaine dépasse les précédentes, mais elle ne les dépasse qu'en les prenant pour fondement. Il ne faut perdre de vue dans notre science présente ni le passé que nous surpassons, ni l'avenir qui nous surpassera.

Les théories qui rejettent d'une manière absolue l'autorité de tout ce qui est humain pour ne reconnaître que celle de la nature, ont trouvé leur expression la plus éloquente et la plus passionnée dans le système pédagogique de J.-J. Rousseau : « Tout est bien sortant des mains de la nature ; tout dégénère entre celles de l'homme. » Il est facile de voir dans cette célèbre formule et au fond de toutes les objections contre l'autorité humaine le mépris et la méfiance pour l'humanité elle-même. L'humanité les mérite-t-elle ? Que l'homme soit sujet à l'erreur et au péché, nul ne le nie. Mais pourquoi y est-il sujet, sinon parce qu'il est libre ? Ce qui fait sa faiblesse fait aussi sa grandeur. La liberté, la raison lui permettent de se corriger lui-même, et c'est pour cela qu'il a besoin de recueillir toutes les instructions qui du dehors peuvent venir rectifier ses propres erreurs. De quel droit rejetterait-il les leçons de toute l'humanité pour se réduire à celles de la nature et surtout de la nature matérielle ? D'ailleurs, comment la comprendra-t-il, cette immense nature où il est comme perdu ? Pour qu'il y ait une instruction profitable, il faut que l'instructeur soit intelligible à l'élève. Mais le langage de l'univers aurait-il un sens pour l'enfant sans le langage humain, qui l'aide à comprendre tous les autres ? Le langage humain est la première de toutes les connaissances nécessaires à l'enfant. C'est seulement après avoir étudié sa langue maternelle et quelques autres langues, dont l'étude aura fortifié sa raison, qu'il pourra avec profit aborder directement les choses, l'univers. L'autorité de l'homme doit donc dans l'éducation l'emporter sur celle de la nature externe.

Avant de combattre et de rejeter avec tant d'indignation toute autorité humaine, il faudrait se demander sur quoi repose le principe d'autorité en général. On verrait que l'homme, étant imparfait et perfectible, a besoin d'être instruit, instruit par ceux qui l'ont précédé dans la vie, instruit par ceux qui savent plus et mieux que lui, instruit enfin par l'univers tout entier, dont sa raison doit prendre connaissance. Dès lors, plus une chose est propre à nous instruire, plus elle a d'autorité légitime sur nous. Moins elle nous est intelligible, plus il nous répugne de nous y soumettre. Or, il est

bien évident que l'homme nous est plus intelligible que tout le reste de l'univers.

Est-ce à dire que nous devions obéir passivement à toutes les instructions qui nous viennent ou de l'homme ou de la nature? Non, sans doute, et c'est toujours à notre raison qu'appartient le jugement en dernier ressort. Dans les circonstances mêmes où il semble que nous sommes forcés de plier sous le poids du nombre, par exemple dans la vie sociale, quand notre opinion est écrasée par la majorité numérique des adversaires, nous sommes toujours libres ou de céder à cette pression ou de renoncer à la société de nos semblables. Seulement tout homme raisonnable préférera le premier parti au second.

Nous venons de comparer l'autorité de la nature et celle de l'homme : il nous reste une dernière forme de l'autorité à examiner, c'est la plus puissante de toutes, l'autorité de la révélation religieuse.

Un des premiers sentiments que l'homme éprouve, c'est celui de sa dépendance. Quelle est la puissance supérieure qui pèse sur lui, il l'ignore, mais il sent qu'il y en a une. Ce Dieu inconnu lui parle par tout l'univers, mais tous les signes ne sont pas également propres à nous le révéler. La religion choisit les plus clairs, et c'est ce qu'elle appelle la révélation proprement dite de Dieu.

De quelque manière que nous considérions la révélation religieuse, au point de vue de son origine, de sa valeur ou de son contenu, nous ne pouvons reconnaître entre elle et les révélations *profanes* qu'une différence de degré ; elle les surpasse, mais elle est de même nature. En quoi donc leur est-elle supérieure ? Elle est plus *humaine*, moins *naturelle* que les autres ; elle parle plus directement et plus spécialement à l'homme un langage humain ; elle lui explique ce que la nature ne lui montre que confusément. C'est ainsi que, dans l'histoire de l'humanité, il y a un ensemble de faits qui compose ce qu'on appelle à bon droit l'*histoire sainte*, où la sagesse et la bonté divine nous apparaissent, plus clairement que partout ailleurs, occupées de l'éducation morale de l'homme. Le danger qu'il faut éviter, ce serait ou de resserrer par un exclusisme trop étroit, ou d'étendre indéfiniment le cercle de cette *histoire sainte*. Dans les deux cas, elle perdrait sa valeur et son sens.

Le mot d'*autorité divine* désigne donc le plus haut degré, la forme la plus pure de l'*autorité humaine*; et elle n'a d'empire sur nous qu'autant qu'elle respecte nos facultés légitimes et sert à nous

instruire, non en mutilant, mais en développant notre être. Nous ne nous y soumettons que dans la mesure où notre raison y reconnaît l'ordre de Dieu.

Nous ne faisons donc pas d'exception pour cette forme particulière de l'autorité, et nous pouvons la renfermer avec les autres dans la conclusion générale de tout ce chapitre. L'autorité est indispensable à la raison, mais elle ne doit pas la dominer : elle doit l'aider, l'instruire, lui communiquer les trésors antérieurement acquis pour qu'elle y ajoute à son tour. C'est un double devoir pour l'individu de rester en relation avec tout le reste de l'univers dont il fait partie, et en même temps de conserver, de maintenir fermement la liberté de sa propre raison. A chaque moment de notre pensée, nous devons employer le présent à améliorer l'œuvre du passé et à préparer celle de l'avenir.

CINQUIÈME PARADOXE.

La raison générale et le point de vue anthropologique dans la science.

Cette dernière étude a pour objet l'examen d'une question qui se rencontre dans tous les domaines de la science et que nous avons plus d'une fois déjà effleurée dans les études qui précèdent.

Il s'agit de savoir à quel point de vue la science doit se placer pour examiner l'ensemble du monde. Ici encore la philosophie soutient une opinion que la pensée étrangère à la science juge paradoxale. La philosophie se propose de construire le système complet du monde d'après la raison générale et de ne considérer l'homme qu'à son rang, à sa place dans l'ensemble des choses. La pensée humaine, au contraire, incline toujours à prendre l'homme pour pivot de l'univers et à juger les choses par rapport à lui. De même que, pour le monde physique, notre premier penchant a été de croire que tout l'univers tourne autour de la terre, de même dans le monde intelligible et moral, nous nous plaçons volontiers à la place d'honneur et de là regardons toutes choses comme nous étant subordonnées. La question est de savoir si, plus heureux que notre planète, chassée du centre par l'astronomie moderne, nous obtiendrons de la philosophie de nous conserver le titre de rois de la création.

C'est de l'expérience que le point de vue anthropologique attend sa consécration. Pour juger les choses autrement que par rapport à nous, autrement que d'après leur apparence relative à l'homme,

il faudrait qu'il y eût une vérité, une connaissance possible en dehors et au-dessus de l'homme. Or, les vérités les plus générales, les lois les plus absolues que nous connaissions, ne reposent, en définitive, que sur l'acquiescement unanime des hommes. On les tient pour universelles parce qu'elles ont été admises par un nombre indéfini d'individus humains.

Cette assertion serait exacte si nous ne devions faire usage que de l'expérience, quand il s'agit de connaître des lois générales et absolues. En effet, l'expérience ne connaissant d'êtres raisonnables que les hommes, ne voit qu'eux à qui elle puisse demander d'attester la généralité, la nécessité de telle ou telle loi. Mais la philosophie n'a pas à s'inquiéter de savoir s'il y a ou non d'autres êtres raisonnables qui admettent les mêmes vérités que nous; elle doit soutenir que ces vérités sont, par leur nature même, absolues et universelles, en d'autres termes, nécessaires pour tout esprit doué de raison. A l'appui de cette assertion supra-expérimentale, elle n'a pas, bien entendu, de preuve expérimentale à alléguer. Mais elle oppose au doute critique, qui nie cette universalité absolue des lois de la raison, des arguments rationnels d'une évidence irrésistible.

Que nous puissions concevoir des lois générales absolues, sans les avoir jamais vérifiées par l'expérience, c'est ce que toutes les sciences peuvent servir à prouver. Chacune d'elles pose des lois qui valent même pour l'avenir et qu'on regarde comme tout aussi certaines pour l'avenir qu'elles le sont pour le présent et le passé.

On dit qu'il n'y a pas d'autres êtres raisonnables que nous. On définit même l'homme: *animal raisonnable*, en supposant que cette épithète *raisonnable* suffit à le caractériser, à le distinguer des autres. Sans doute, l'expérience ne nous a pas encore fait connaître d'autres espèces intelligentes que la nôtre ; mais comme la science n'a pas encore expliqué la présence de la raison dans l'homme par son organisme physique, il nous faudrait donc considérer l'humanité non-seulement comme une espèce supérieure douée d'un organisme plus parfait que les autres, mais comme une espèce absolument exceptionnelle, seule *sui generis*. Mais pour que l'homme soit ainsi partout mis à part comme exception dans la nature, il faudrait qu'il fût l'être auquel tout tendrait dans le monde, le but suprême de toutes choses. La prétention de tout ramener au point de vue anthropologique ne serait donc fondée que si l'on pouvait faire de l'homme le but véritable de toute activité en ce monde.

Il est certain que l'homme est porté à se considérer comme but ; c'est le caractère de la raison d'être à elle-même sa propre fin ; mais cela n'implique pas que d'autres êtres ne puissent pas aussi se prendre pour but, en d'autres termes, avoir une mesure ou plus ou moins forte de raison. Depuis surtout que les horizons du monde se sont indéfiniment étendus et que nous comptons par myriades les mondes qui peuvent être habités, nous ne pouvons affirmer que nous soyons les seules intelligences créées.

Tout ce que nous pouvons actuellement accorder à l'homme, c'est une supériorité relative sur les autres êtres terrestres que nous connaissons ; mais ne confondons pas une différence *graduelle* avec une différence *spécifique*. Toute supériorité, pour être réelle, pour appartenir vraiment à l'être qui la possède, doit avoir été acquise par lui, par l'effort de sa libre activité. Donc, au début, Dieu n'a pas créé différentes classes d'êtres supérieures à d'autres. C'est seulement avec le progrès qu'a commencé la différence, les uns croissant plus vite que les autres. Et de cette inégalité dans leur progrès a résulté pour nous l'idée d'une classification, d'une hiérarchie des genres et des espèces ; mais cette apparence de hiérarchie ne doit pas nous faire oublier que le monde entier est emporté par un mouvement général de progrès, auquel chacun de ses membres participe. Seulement, pour apprécier à son juste prix chacun de ses membres, il faudrait en connaître et le commencement et la fin. Or ces deux termes extrêmes échappent à l'expérience ; l'expérience ne constate que leur état présent. Cet état a beau lui sembler stable, il n'est en réalité qu'une donnée variable, et la philosophie, au lieu de s'y tenir assujettie comme le fait l'expérience, doit se placer au point de vue des lois et des méthodes immuables de la raison universelle.

Ces considérations générales s'expliquent et s'éclaircissent par leur application à quelques-unes des idées les plus importantes de l'ordre philosophique.

Et d'abord l'idée de liberté.

L'opinion commune est que l'homme seul est libre, l'homme seul est capable d'actes qui doivent lui être imputés. A cette conception anthropologique de la liberté, nous opposons des considérations tirées de l'ensemble de notre théorie.

Tout phénomène suppose la rencontre de deux activités. Toute activité suppose une *chose*, c'est-à-dire un être réel existant véritablement et indépendamment de tous les autres. Toute *chose*, en prenant le mot dans le sens que nous venons de fixer, est une

cause; elle agit, elle produit des phénomènes, elle a, par conséquent, une activité propre qui lui est véritablement imputable. Or, cette activité n'est rien d'autre que la *liberté*.

On voit que pour nous la liberté ne consiste ni dans la possibilité de tout faire arbitrairement, ni dans la possibilité de choisir entre plusieurs partis, mais exclusivement dans la faculté que chaque être possède de réaliser par sa propre activité ce qui ne lui a été donné qu'en puissance par le Créateur. Aussi disons-nous que tout être, ou toute *chose*, est libre, tandis que tout *phénomène* est nécessaire. Bien loin de faire pour l'homme une classe à part où règne la liberté, tandis que le reste du monde obéirait à la fatalité, nous attribuons à l'homme un mélange de liberté et de nécessité, semblable à celui qui se trouve dans tout l'univers. Tout acte est librement accompli, mais il entraîne des conséquences inévitables.

Cette manière d'entendre la liberté ne se concilie évidemment ni avec la preuve psychologique, ni avec la preuve morale sur lesquelles on fonde ordinairement la démonstration de la liberté.

La première fait dériver de l'expérience interne la notion de liberté. C'est supposer que le *moi* peut être perçu, en d'autres termes que le *moi* est un phénomène. S'il est quelque chose de plus, ce n'est pas l'expérience, c'est la réflexion rationnelle qui seule peut l'atteindre. D'ailleurs, l'expérience interne pourrait tout au plus percevoir un seul *moi*, celui de l'individu qui s'observe : tous les autres ne pourraient être connus d'elle que par analogie, c'est-à-dire d'une manière tout à fait insuffisante et peu scientifique.

Quant à la preuve morale, elle ne fait que compliquer d'éléments nouveaux une notion déjà très-difficile à bien saisir. — « Pour qu'il y ait responsabilité, dit-on, il faut qu'il y ait eu liberté de choisir entre le bien et le mal. » — Mais d'abord, on peut objecter que pour qu'il y ait *liberté de choisir* entre le bien et le mal, il faut qu'il puisse y avoir *liberté* en général. En outre, cette prétendue preuve morale fausse l'idée même de liberté qu'elle prétend démontrer. Elle met la liberté dans le fait de *choisir* entre le bien et le mal. Mais il n'y a de liberté que dans la volonté bonne ; le péché est un esclavage. Nous venons de dire que la liberté consiste dans l'activité d'une chose qui se donne à elle sa réalité en la tirant des capacités ou des aptitudes que la nature lui a originairement assignées. Or, si l'on admettait une liberté du mal, il faudrait admettre, ou que le mal est dans les aptitudes innées de la créature, ou que cette créature peut réaliser autre chose que ses aptitudes innées.

Notre définition de la liberté a l'avantage de s'accorder avec les lois générales de l'univers, au lieu de constituer une anomalie en faveur de l'homme. Elle n'a d'autre inconvénient que de ne pas s'accorder clairement avec notre expérience actuelle ; mais il faut s'habituer à ne pas mesurer la vérité absolue à la mesure actuelle de l'expérience. La science ne sait pas percevoir la liberté des *choses* autres que nous, parce que ces autres *choses*, nous étant inférieures, ont une liberté ou une activité moins puissante, dont les effets sont trop faibles pour nous être perceptibles par l'expérience externe [1].

Passons à l'idée d'immortalité.

Les preuves ordinaires de l'immortalité de l'âme s'appliquent toutes non-seulement à l'homme, mais à toute autre âme analogue à la nôtre.

La preuve tirée de la simplicité de l'âme et de l'impuissance de la mort à dissoudre ce qui n'est pas composé, vaut pour tout être vivant.

La preuve tirée des besoins de l'être raisonnable qui aspire à la réalisation de son idéal vaut pour tout être raisonnable.

La grande distinction de l'âme et du corps rentre dans une distinction plus générale encore, celle du *principe*, qui est actif, et du *phénomène*, qui est passif. Au lieu de dire : « l'âme de l'homme est simple, active, libre, etc., donc elle est immortelle, » il faut dire : « toute substance, toute *chose* est un principe actif qui tend à agir toujours et qui, par conséquent, est immortel. » C'est en se fondant sur cette loi dans toute sa généralité, qu'on peut arriver à une solide démonstration de l'immortalité de l'âme et éviter à la fois deux écueils : d'une part, la théorie qui doute de la persistance de l'ensemble des choses et n'attribue l'immortalité qu'aux individus ; d'autre part, la théorie panthéiste qui veut que le tout dure, mais que ses parties ne soient que de mobiles et fugitifs phénomènes.

Faire dériver l'immortalité de notre propre conscience person-

[1] Qu'on nous permette de signaler ici l'intéressant et original ouvrage d'un philosophe français qui se rencontre en ce point et en plusieurs autres avec M. Ritter. — M. Hippolyte Destrem, dans un volume intitulé *Du moi divin et de son action sur l'univers* (1864), expose une théorie d'après laquelle Dieu crée les substances, celles-ci les phénomènes. En les créant, Dieu, dit-il, leur donne le *moi*, l'*indestructibilité*, la *causalité*, la *libre spontanéité*, et c'est de là qu'on doit tirer la preuve fondamentale de l'éternité des âmes. Toute substance est susceptible de connaissance, d'affectivité, de volonté à quelque degré, etc.

nelle, c'est se fonder sur l'expérience. C'est ôter tout à la fois à l'immortalité son caractère universel et son caractère absolu. En somme, toute preuve de l'immortalité de l'âme restreinte à l'homme, ne sert qu'à rendre douteuse une vérité indubitable.

Enfin, la dernière application de cette critique du point de vue anthropologique porte sur l'idée religieuse. Ordinairement on n'accorde qu'à l'homme une religion et la possession d'une révélation positive. En la limitant ainsi, on rend l'idée de révélation inaccessible à l'intelligence scientifique et philosophique.

Dans le sens général du mot, il faut voir des *révélations* dans tout ce qui nous découvre l'action de Dieu dans le monde. Mais une révélation ne peut se faire qu'à la condition d'être reçue par un esprit. Si donc il n'y avait d'autre esprit que l'homme, on pourrait dire : toute révélation s'adresse à une raison humaine. Mais la religion nous ordonne de croire à l'existence d'autres êtres raisonnables, des anges, par exemple. Dira-t-on que les anges n'ont pas de révélation, que d'autre part les animaux n'en ont pas non plus, parce qu'il n'y a pas de développement historique au-dessus ni au-dessous de l'homme? On ne peut admettre cette théorie tout anthropologique, si l'on songe que l'univers entier se développe, que tous les êtres *deviennent;* ils ne sont créés que pour devenir, et, par conséquent, ils ont tous besoin d'être conduits dans leur développement par des révélations divines.

Le *particularisme* qui consiste à n'admettre de révélation que celle qui s'adresse à l'homme, est le fondement de cet autre *particularisme* qui, enchérissant encore sur le premier, n'admet d'autre révélation que celle des religions positives. Or, rien n'est moins rationnel. Les signes, par lesquels Dieu se révèle, sont bien multiples et bien divers : pour remonter de ces signes à Dieu, qui en est le principe, il y a deux voies, l'une plus longue et plus régulière, la *philosophie*, l'autre plus courte et moins méthodique, la *religion*. On comprend bien que la foi éprouve le besoin de se limiter à un certain nombre de faits qui constituent pour elle la révélation divine par excellence. Mais ce besoin ne doit pas aller jusqu'à nous faire oublier et nier toutes les autres révélations, qui, pour être moins claires et moins vives, n'en sont pas moins réelles et saintes. Quand on dit qu'il n'y a qu'une seule chose nécessaire, qui est de croire à la révélation, il ne faut entendre cet ordre que d'une manière toute relative et en le restreignant à la vie pratique. Autrement on ruinerait les bases théoriques de la religion ; et la preuve qu'on ne peut s'en passer, c'est que la foi, à mesure qu'elle

se propage et est adoptée par un plus grand nombre d'individus, finit par se raisonner, se systématiser et se constituer enfin scientifiquement sous le nom de *théologie*.

D'ailleurs, la religion elle-même ne nous permet pas de nous borner à croire pour nous-mêmes. C'est un égoïsme de ne songer qu'au salut de son âme; c'est encore un égoïsme de ne vouloir sauver que soi-même et ses coreligionnaires; enfin, c'est encore un égoïsme de limiter la révélation à l'espèce humaine seule. C'est, il est vrai, dans l'histoire humaine que la théologie trouve les lumières morales et religieuses les plus essentielles à la religion, mais cela ne doit pas l'empêcher de reconnaître que le véritable but de la raison et, par conséquent, de tout individu raisonnable doit être le plus grand bien de l'univers dans toute sa généralité.

Mais, dira-t-on, notre devoir ne va pas plus loin que notre pouvoir, et comme nous n'avons aucune action sur le reste du monde, nous devons nous enfermer dans le cercle de la société humaine où nous pouvons efficacement agir. Sans doute, mais à défaut de l'action, nous avons la pensée; si nous ne pouvons pas entrer en rapport avec le reste de l'univers par nos actes, nous le sommes tout au moins par nos pensées : bien agir n'est pas notre seul devoir; bien penser en est un autre. Il ne faut pas nous borner au devoir prochain et pratique, il faut songer également aux devoirs les plus éloignés que nous impose la raison théorique.

Ainsi, tout en s'attachant plus particulièrement à son cercle d'études religieuses, la théologie doit reconnaître que toute science est une œuvre sainte. Les exigences de son application pratique aux besoins de l'humanité ne doivent pas lui faire perdre de vue l'importance de la vérité spéculative. Les sciences pratiques ont raison de donner le plus grand prix moral aux déterminations de la volonté humaine. La théologie en particulier a le droit et le devoir de rester pratique, mais à la condition pourtant de rester une *science*. Elle l'a parfois oublié, et de là ses querelles contre la philosophie. Tout en ayant pour but la vie pratique, elle doit obéir aux lois de la raison théorique; et, tout en s'attachant au point de vue anthropologique pour mieux servir les intérêts de l'homme, elle ne doit pas exiger de la philosophie la même conduite : la philosophie, en effet, visant à la vérité absolue, doit prendre son point de départ et son point d'appui non dans l'homme, mais dans la raison universelle.

F. Buisson.