

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

Band: 1 (1868)

Artikel: Histoire du matérialisme : exposé critique de son importance à notre époque. Partie 1, Le matérialisme avant Kant

Autor: Astié, J.F. / Lange, Friedrich Albert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379074>

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: 24.02.2026

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

HISTOIRE DU MATÉRIALISME

EXPOSÉ CRITIQUE DE SON IMPORTANCE A NOTRE ÉPOQUE

PAR

FR. ALBERT LANGE ¹.

PREMIÈRE PARTIE.

Le matérialisme avant Kant.

Le matérialisme est aussi ancien que la philosophie.

L'école des atomistes, par l'organe de Démocrite (430 ans avant J.-C.), en formulait les bases en ces termes : Les atomes et l'espace vide sont les principes des choses ; tout le reste n'est que fantaisie ; — il y a une infinité de mondes, soit quant au *nombre*, soit quant à l'*étendue* ; les uns sont encore en formation, tandis que les autres sont en train de se dissoudre ; — de rien il ne vient rien ; rien ne saurait être anéanti. Cette troisième assertion renferme déjà, d'une manière générale, deux grands principes des temps modernes : celui de l'indestructibilité de la matière et celui de la conservation de la force, qui, au point de vue métaphysique, ne sont que deux expressions d'un seul et même fait. — Les atomes sont dans un mouvement circulaire constant qui rend compte de la formation et de la dissolution, ainsi que de l'agrégation extérieure et de la désagrégation ; les choses diffèrent parce qu'elles sont composées d'un *nombre* différent d'atomes qui n'ont pas la même *forme*, bien qu'ils soient tous *primitivement* les mêmes pour ce qui est de la *qualité* ; tout arrive dans l'univers *nécessairement* : il n'y a pas de causes finales.

Cette négation de toute *finalité* provoqua de bonne heure un malentendu qui règne encore aujourd'hui. On prétend que les matérialistes veulent tout expliquer au moyen d'un *aveugle hasard*. Et cependant quoi de plus contradictoire que le hasard et la né-

¹ *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, von Friedrich Albert Lange. Gr. 8^o, xvi et 564 p. 1866. Iserlohn, Bædeker.

cessité? Cette confusion tient à ce que la *notion* de hasard est très-incertaine et relative. Qu'une tuile tombe sur la tête d'un passant par un grand vent et tout le monde dira que c'est un *accident*, un coup de hasard. Qui doute néanmoins que la violence du vent, les lois de la pesanteur et d'autres circonstances naturelles aient déterminé, *nécessité* cet accident? En parlant de hasard dans ce cas, on veut tout simplement dire qu'en tombant ainsi sur la tête de cet homme, la tuile ne pouvait obéir, d'après nous, à aucun but *raisonnable*. On ne prétend donc nier que *partiellement* la finalité.

Se place-t-on au contraire au point de vue de la philosophie chrétienne qui admet une finalité *absolue*? L'idée de hasard n'est pas moins exclue que par la causalité absolue des matérialistes. Ces deux conceptions de l'univers, les plus conséquentes et les plus extrêmes, n'emploient cette notion que pour le langage *ordinaire* et *pratique*. Dans cette sphère nous attribuons au hasard les faits dont nous *ignorons* le but ou la cause. On peut également partir d'un point de vue étroit. Voulons-nous nous *débarrasser* de la notion de finalité? Nous disons qu'une chose est arrivée par hasard; mais quand il s'agit de *maintenir* le principe de la raison suffisante, nous nions carrément tout hasard.

Démocrite, en prenant parti *pour* la causalité *contre* la finalité, a signalé la condition *sine quâ non* d'une étude fructueuse de la nature. Il a de plus admis comme un axiome le principe de l'*équivalence*, de l'*homogénéité* de tout l'être que notre science est encore occupée à démontrer.

Vers la même époque la *médecine*, s'émancipant du joug de la théologie, prend avec Hippocrate une couleur matérialiste. Si le philosophe explique tout par une agglomération d'atomes plus ou moins nombreux, mais homogènes, le médecin rend compte de tout par le mélange des sucres à doses différentes. Ils sont d'accord pour nier toute force qui existerait *à côté* ou *au-dessus* des étoffes.

Du moment où on attribue à la *sensation*, dans la vie intérieure de l'homme, le rôle que les matérialistes font jouer à la matière dans la nature extérieure, on est *sensualiste*. Les deux écoles ont un trait commun: elles mettent l'accent sur l'étoffe, au détriment de la forme. Pour le sensualiste, la sensation n'est pas uniquement la *matière* de tous les phénomènes psychologiques, elle est *la seule* matière immédiatement donnée: en effet, ce n'est qu'au moyen des sensations que nous percevons, que nous connaissons les choses extérieures.

Ce furent les sophistes qui, en *développant* la tendance matérialiste la firent aboutir au sensualisme. Protagoras, sans s'inquiéter de la nature de l'objet, prit son *point de départ* dans l'homme, dans le *sujet*. Il néglige la théorie des atomes comme indifférente, mais *il conserve* les principaux résultats du matérialisme. La *transition* s'accomplit comme suit. Dans la matière se trouvent les causes de tous les phénomènes, de sorte que la matière peut être, autant qu'il dépend d'elle, *ce qu'elle semble être à chacun*. Le point de vue sensualiste s'accuse ouvertement dans les assertions suivantes : L'individu est la mesure de toutes choses ; — deux choses contraires sont également vraies ; — toute pensée provient de la sensation ; — le plaisir est le mobile de l'action.

En proclamant l'individu la mesure de toutes choses, Protagoras prétend dire seulement que les sensations déterminent comment les choses *nous apparaissent*, et que cette apparence est la seule chose *perçue*. Arrivé là, pour échapper à un subjectivisme étroit, il ne lui restait plus qu'à admettre « une chose en soi, » noyau inconnu placé *derrière* les sensations. L'antiquité grecque ne s'éleva pas jusqu'à cet article *de foi* de Kant ; aussi les sophistes firent-ils aboutir le matérialisme à son contraire. La matière pour eux a cessé de tout déterminer ; elle est à son tour déterminée par la *conception humaine*. Issu du matérialisme, le sensualisme des sophistes aboutit à une théorie qui fait de *l'individu et de ses sensations* le principe de toute la conception de l'univers : les choses sont, ni plus ni moins, *tenues d'être* ce qu'elles *semblent* être à chacun. Démocrite avait déjà dit que les noms des objets sont purement conventionnels ; les sophistes, appliquant la même idée à *toutes* les notions, aboutissent aux conséquences les plus extrêmes : la distinction du juste et de l'injuste est purement conventionnelle ; il n'y a pas de bien absolu ; le bien, c'est ce qui, dans chaque cas donné, plaît à un individu.

Aristippe, s'emparant de ce dernier principe, en fait la base du matérialisme *en morale*. Il distingue deux genres de sensations, l'une provenant de mouvements doux et aboutissant au *plaisir*, l'autre résultant de mouvements violents et amenant la *douleur*. Or comme le plaisir sensible provoque une sensation plus vive que le plaisir intellectuel, la conséquence est inévitable : la jouissance corporelle est préférable au plaisir spirituel ; la douleur corporelle est la pire de toutes. Le bonheur, c'est-à-dire cet *état permanent* de notre âme qui résulte de plusieurs sensations de plaisir, ne doit

pas être notre but : ce qu'il faut se proposer, c'est la *jouissance sensible concrète*, dans chaque *cas* particulier.

Après Aristippe, le matérialisme disparaît des écoles ; cent ans plus tard Épicure *systématise* les principales idées de Démocrite et d'Aristippe.

N'étant encore âgé que de 14 ans, Épicure entend dire à l'école que toutes les choses proviennent du chaos ; il demande aussitôt d'où est venu le chaos. Son maître n'ayant pu lui répondre, le jeune garçon se décide à philosopher pour son propre compte. Ce sage fonde l'existence des dieux sur la connaissance *subjective* que nous en avons. Il voit en eux des êtres éternels et immortels dont la notion exclut toute idée de *souci* et même *d'occupation*. La nature obéit aux lois qui lui sont *immanentes*, sans que les dieux *interviennent* jamais. C'est porter *atteinte* à leur grandeur que d'admettre qu'ils s'inquiètent de nous. Il vaut encore mieux s'en tenir aux fables courantes au sujet des dieux que d'adopter l'idée du hasard des physiciens. — Pour accorder ces assertions contradictoires, on doit supposer qu'Épicure voit dans les dieux non pas des êtres existant *objectivement* en dehors de nous, mais un noble élément subjectif de la *nature humaine* : s'il honore les dieux à cause de leur perfection, ce n'est pas que celle-ci se *manifeste* dans leurs œuvres, mais bien parce qu'elle se développe *en nous*, comme partie intégrante de *notre* idée des dieux. Les dieux insoucians et impassibles sont l'*incarnation* même de sa philosophie.

Il est donc entendu que le mouvement des corps célestes n'a pas lieu conformément aux *désirs* des dieux ; ces corps ne sont pas non plus des êtres divins : ils obéissent à un ordre éternel dont le physicien doit chercher la *cause*. La simple connaissance *historique* des phénomènes naturels est sans valeur : en effet, elle ne nous délivre pas de la crainte ; elle ne saurait nous élever au-dessus de la superstition. Ce qui inquiète surtout l'homme, c'est qu'il se laisse aller à considérer les choses terrestres comme *immuables* et *animées* ; il tremble alors dès qu'il aperçoit en elles le moindre *changement*. Il se trouve au contraire à l'abri de toute inquiétude quand il sait que le changement est une *conséquence nécessaire* de l'essence des choses.

Il est aussi des hommes qui redoutent un *avenir* éternellement malheureux ou, s'ils sont déjà trop habiles pour avoir de pareilles terreurs, ils craignent au moins cette privation de tout sentiment que la mort entraîne avec elle, se figurant que l'âme *peut* encore percevoir ce mal-là. La mort doit être considérée comme chose *in-*

différente : sa mission n'est-elle pas, en effet, de nous priver de la sensation ? Quand nous vivons, la mort n'est pas encore là ; quand elle vient, nous ne sommes déjà plus.

Tout plaisir est un bien ; toute douleur est un mal. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il faille rechercher tout plaisir et fuir toute douleur. La sérénité de l'âme et l'absence de douleur sont les seuls biens *permanents* : c'est aussi ce qu'il faut rechercher avant tout. Épicure se sépare ici d'Aristippe qui, plaçant le plaisir dans le mouvement, voyait dans *chaque jouissance concrète* le but de l'existence. Toujours en opposition avec son maître, Épicure place le plaisir spirituel plus haut que le plaisir physique, parce qu'il embrasse non-seulement le moment présent, mais aussi le *passé* et l'*avenir*.

Les vertus doivent servir à procurer le plaisir, comme la médecine la santé : toutefois la vertu est *seule* inséparable du plaisir ; le reste est passager et peut être conçu sans lui. Toutes les vertus proviennent de la sagesse qui nous enseigne qu'on ne peut être heureux sans être sage, noble et juste, et réciproquement, qu'on ne saurait être sage, noble et juste sans être véritablement heureux. Selon Épicure, la physique ne doit pas être étudiée pour elle-même, mais seulement *en vue de la morale*. Sa mission est terminée quand elle nous a débarrassés de toute crainte et de toute inquiétude. Il suffit qu'elle prouve que les phénomènes qui nous inquiètent *peuvent* être expliqués par des lois générales. Il n'est plus besoin alors de remonter à des causes *surnaturelles*. On reconnaît ici un principe dont le rationalisme allemand du XVIII^e siècle a souvent fait usage quand il s'agissait d'expliquer les miracles. Mais quelle est la vraie cause des phénomènes ? Épicure ne pousse pas si loin ses recherches physiques : il lui suffit d'avoir prouvé que les explications *peuvent* être naturelles ; peu lui importe ce qu'elles *sont* en réalité. Ainsi, il est possible que la lune ait sa lumière propre ou qu'elle l'emprunte du soleil ; il se peut que l'interposition de la terre amène les éclipses ; il est également possible que la lune perde tout à coup sa clarté pour quelque temps. Épicure n'éprouve aucun besoin de tirer ces hypothèses au clair ; la mission de la physique est terminée, selon lui, quand elle a établi qu'on n'est pas *obligé* de recourir à des causes surnaturelles.

En tout le reste, la physique d'Épicure reproduit celle de Démocrite. De rien il ne vient rien, sans cela tout pourrait provenir de tout. Tout ce qui est, est corporel ; il n'y a d'incorporel que l'espace vide ; — certains corps sont composés ; d'autres, simples et les éléments des premiers ; les corps élémentaires sont indivisibles et ne

changent jamais ; — le monde étant illimité, le nombre des corps doit être infini ; — les atomes sont toujours en mouvement, soit éloignés les uns des autres, soit rapprochés pour constituer des corps composés ; ce mouvement est sans commencement : les atomes n'ont pas d'autres qualités que la grosseur, la forme et la pesanteur.

(Cette dernière assertion, qui refuse aux atomes un état *intérieur* faisant pendant au mouvement extérieur et à la composition, est un des traits les plus caractéristiques du matérialisme en général. Dès que vous admettez un état intérieur *déterminé*, vous transformez l'atome en monade ; vous naviguez déjà dans les eaux de l'idéalisme ou du naturalisme panthéiste.)

Les atomes sont plus petits que toute grosseur commensurable. Ils ont bien une grosseur, mais pas plutôt celle-ci que celle-là ; le temps que les atomes mettent à se mouvoir dans l'espace vide est aussi incommensurablement petit ; rien ne s'oppose à leur mouvement. La forme des atomes est limitée, mais d'une diversité inappréciable ; — dans un corps limité il y a un nombre limité d'atomes divers ; il n'y a pas de divisibilité à l'infini ; — dans l'espace vide on ne saurait concevoir ni un haut ni un bas ; cependant il faut qu'il y ait des mouvements dans des directions *opposées*. Ces directions sont infinies et on peut se représenter, à leur occasion, un bas et un haut ; l'âme est un petit corps très ténu, répandu dans la totalité du corps ; rien ne saurait mieux nous en donner une idée que le souffle chaud s'échappant de la bouche.

Il n'est pas de doctrine contre laquelle les matérialistes de nos jours protestent avec plus d'énergie que contre l'admission de cette âme consistant en matière très ténue. Mais tandis qu'aujourd'hui on ne retrouve plus des hypothèses de ce genre que chez quelques dualistes fantastiques, le problème se posait autrement du temps d'Épicure, alors qu'on ne se doutait pas des fonctions des nerfs et du cerveau.

Du reste, l'âme matérielle d'Épicure est une partie constitutive de la vie corporelle, un simple *organe*, et non pas une *essence* étrangère existant en elle-même et par elle-même après la dissolution du corps.

Tandis que la philosophie grecque disait son dernier mot dans le matérialisme d'Épicure et revenait ainsi à son point de départ, les sciences positives commençaient à être cultivées à Alexandrie. En attendant, le peuple romain faisait son apparition sur la scène de l'histoire. Sa religion plongeait ses racines dans la *superstition*, qui

réglait également la vie sociale et politique. Tout cela le disposa peu au matérialisme. Bien que la tendance pratique dominât, elle était éminemment *spiritualiste*, de même que leurs vertus et leurs vices. Mais lorsque la civilisation grecque eut envahi Rome, les stoïciens et les épicuriens firent bon nombre de disciples. Si l'orgueil des premiers convenait particulièrement au caractère national, les seconds étaient portés par l'esprit du temps. Mais, circonstance caractéristique, les deux écoles sont pratiques quant au fond de leur doctrine et dogmatiques pour ce qui est de la forme. Grâce à leur décadence, les Romains étaient devenus des matérialistes pratiques, souvent dans la pire acception du mot, avant d'avoir connu la théorie. Celle-ci valait mieux que leurs mœurs. Tandis que Virgile et surtout Horace abaissaient l'idéal épicurien pour y trouver la justification de leurs désordres, Titus Lucretius Carus (né en l'an 99 et mort 55 ans avant J.-C.) donnait un éclat nouveau à l'épicurisme *authentique*. Au milieu des dissensions civiles, il trouva force et consolation dans la doctrine d'Épicure. Ce qui l'attira surtout, c'est que le philosophe grec enlève à la foi en Dieu son aiguillon, pour fonder la morale sur une base inébranlable. Lucrèce composa son grand poème didactique, *De rerum natura*, pour gagner son ami le poète Memmius aux idées épicuriennes. L'enthousiasme avec lequel cet auteur présente sa philosophie comme une consolation dans ces temps agités, donne à son œuvre quelque chose de sublime ; il y a comme un élan de foi et de fantaisie qui, laissant bien loin la misérable sérénité de l'épicurisme pratique, s'élève jusqu'aux nobles accents du stoïcisme. La doctrine d'Épicure interprétée par ce Romain se présente avec une pureté, une vigueur, une force de conception qui lui manquent ordinairement et qu'elle n'a plus su retrouver depuis.

Le poème débute par une invocation à Vénus, dispensatrice de la vie, de la prospérité et de la paix. C'est déjà là un trait qui caractérise bien la position prise par les épicuriens en face de la religion. Lucrèce ne se borne pas à lui emprunter ses idées, il se sert de ses formes poétiques avec une piété et une mysticité incontestables, et cela au début d'un livre qui se propose de bannir la crainte des dieux. Il invoque les dieux et exclut la religion, sans se douter qu'il y ait dans son procédé rien de contradictoire. Après avoir montré comment les Grecs avaient renversé cette religion qui jadis opprimait les hommes, il se demande si leur philosophie ne conduit pas à l'immoralité et au crime. C'est, au contraire, la religion qui est la source des plus grandes cruautés ; par son ab-

surde crainte des peines éternelles, ne pousse-t-elle pas les hommes à sacrifier, aux pieds de quelques voyants!, les joies de la vie et la sérénité de l'âme ?

De rien il ne sort jamais rien. Ce premier principe, qui aujourd'hui serait plutôt présenté comme un *résultat* de l'expérience, était alors donné comme un fil conducteur dans l'étude de la nature. L'homme qui s' imagine que de rien il vient quelque chose peut trouver, à tout propos, la confirmation de son préjugé. Ce n'est qu'en partant du principe contraire qu'on peut avoir le véritable esprit de recherche et découvrir les vraies causes des phénomènes. Au surplus, cet axiome est suffisamment prouvé par la considération que si quelque chose pouvait procéder de rien, ce principe serait sans limites, et que tout pourrait venir de tout. La mer pourrait produire des hommes et la terre des poissons. Lucrèce établit de la même manière que rien ne se perd, n'est réellement détruit.

Ici se présente l'objection de ceux qui disent que ces petites parties qui tantôt s'agrègent, tantôt se désagrègent, ne sont pas *visibles*. Lucrèce prouve par de nombreux exemples qu'il faut admettre l'existence d'une matière invisible (atomes) au moyen de laquelle la nature agit. Il établit également l'existence de l'espace vide par des preuves *à priori* et *à posteriori*. Les atomes et l'espace vide doivent rendre compte de tout, car en dehors d'eux il n'existe rien. Il complète sa doctrine sur les atomes en établissant que la matière *n'est pas* divisible à l'infini.

Le monde, dit-il, ne saurait avoir des limites, car s'il en avait, il y a longtemps que toute la matière se serait accumulée sur le sol de cet espace limité. Nous touchons ici à un des points les plus faibles de la doctrine d'Épicure. Il nie tout mouvement vers le centre; il prétend que la gravitation, comme la pesanteur et l'im-pénétrabilité, est une qualité essentielle des atomes. Cette conception épicurienne a été entièrement renversée par la découverte de Christophe Colomb qui a mis hors de doute l'existence des antipodes, et par les découvertes de Copernic, de Kepler et de Galilée.

En revanche, Lucrèce a nié avec force toute *finalité*, et sa doctrine a trouvé le meilleur accueil de la part de la science moderne. Après s'être prêtés, de toute éternité, à toutes les combinaisons possibles et imaginables, les atomes ont fini par entrer, *sans but aucun*, dans cet agencement qui nous a donné la création actuelle. Si ce monde se maintient par lui-même, cela tient à la nature du

mouvement des atomes : elle est telle que cette combinaison *une fois trouvée* doit nécessairement *persister*.

De toute éternité les atomes n'ont cessé de tomber de haut en bas, comme des gouttes de pluie, dans l'espace vide et infini. Mais ici Lucrèce est obligé de recourir à une hypothèse. Cette chute éternelle des atomes dans la direction de la perpendiculaire ne suffisant pas pour tout expliquer, il suppose que, *dans un temps indéterminé*, ils ont commencé à *s'éloigner* de la ligne droite. Cette déviation leur a permis de se rencontrer, de s'entre-choquer et d'entrer dans ces combinaisons multiples et diverses qui constituent le monde actuel. Mais d'où vient cette déviation des atomes ? Lucrèce, hors d'état de dénouer le nœud gordien, prétend le trancher en faisant appel aux mouvements également *arbitraires* qui se voient chez les hommes et chez les animaux. Le matérialisme moderne prétend, au contraire, rendre compte par des causes *mécaniques* des mouvements qui *semblent* arbitraires.

Cette difficulté n'est pas la seule. Lucrèce attribue la faculté de sentir non pas aux atomes, pris *isolément*, mais aux corps *organisés*, et à chacun de ces corps, pris comme *un tout* et nullement à ses parties. Or comment l'ensemble se trouverait-il en possession d'une propriété qui manquerait à ses parties constitutives ? Sur ce point-là encore le matérialisme antique abandonne décidément son terrain pour admettre un élément *métaphysique*. Les atomes et l'espace vide ne suffisent pas, comme on le prétend, pour tout expliquer ; on admet de plus un principe nouveau : *le corps organique* considéré comme totalité.

Le troisième livre du poème est destiné à combattre le dogme de l'immortalité de l'âme. Ce qui inspire l'auteur, c'est le besoin de bannir la crainte de la mort qui trouble toutes nos joies. La doctrine de l'anéantissement dissipe ces terreurs. La mort est pour nous chose indifférente, puisque, dès qu'elle arrive, il n'y a plus de sujet conscient pour éprouver un mal quelconque.

Le *problème* psychologique ramène la grave difficulté que nous venons de signaler. Comme le siège de la sensation ne doit pas être cherché dans les atomes, il ne reste plus qu'à dire qu'elle n'est autre chose que leur *mouvement*, et Lucrèce ne manque pas de le répéter après Épicure. Malheureusement cette réponse n'explique rien. En effet, comment la sensation pourrait-elle être le mouvement d'un corps *en soi insensible* ? Qui sent ? Comment sent-on ? Quel est le siège de la sensation ? Toutes ces questions demeurent sans réponse.

Après avoir caractérisé le matérialisme antique, il reste à se rendre compte de l'influence qu'il exerça. Cette philosophie fut un des facteurs qui contribuèrent le plus au développement extraordinaire d'Athènes, du temps de Périclès. L'école mieux connue de Socrate, de Platon et d'Aristote, doit plutôt être considérée comme un fruit de cette belle période de la civilisation grecque. Mais si le matérialisme et le sensualisme contribuèrent à amener la prospérité extraordinaire d'Athènes, ils eurent une part plus grande encore dans sa prompte décadence.

La science ne renversa pas impunément l'antique foi, tandis que les intérêts matériels prenaient un développement extraordinaire. Le subjectivisme des sophistes amena le règne de l'*égoïsme* et la dissolution de la société. Les idées cosmopolites commencèrent à poindre; le sensualiste Aristippe et le cynique Diogène se donnèrent la main. Quant à la religion, la ruine des anciennes croyances réveilla la foi aux mystères appelés à nourrir la superstition. Théodore, le premier des athées, sortit de l'école d'Aristippe. Pour ce qui est des arts et des sciences, les sophistes ne furent que des vulgarisateurs. Alexandrie profita surtout de la culture grecque. C'est dans cette ville qu'on exposa pour la première fois la vraie méthode scientifique, l'induction basée sur le principe de Démocrite, qui suppose que tout dans l'univers s'accomplit conformément à certaines lois *nécessaires*. Il est donc certain que l'avènement du matérialisme ne provoqua pas le retour de la barbarie et des ténèbres. La lumière augmenta plutôt, mais au lieu de se *concentrer* en plusieurs foyers spéciaux, elle *s'étendit* sur l'ensemble des connaissances humaines. Chose curieuse! De tous les grands inventeurs, Démocrite est le *seul* qui ait appartenu décidément à la tendance matérialiste. Tous les autres se rattachent à l'école opposée: ils sont des idéalistes, des formalistes ou même des enthousiastes. Platon est le père d'une génération d'hommes qui ont cultivé avec grand succès la plus claire et la plus conséquente des sciences, les mathématiques. Euclide, son disciple et son ami, agit à son tour sur Archimède. Les grands mathématiciens d'Alexandrie furent presque tous platoniciens. Et quand le néoplatonisme dégénéra en mysticisme, il compta encore de grands mathématiciens dans ses rangs. L'école de Pythagore exerça une influence du même genre: elle produisit Archytas, mathématicien de premier ordre. Aristarque de Samos, le précurseur de Copernic, se rattachait à d'anciennes traditions remontant à Pythagore; le grand Hipparque, qui découvrit la précession des équinoxes, croyait à l'origine divine de l'âme humaine.

Qui ne sait enfin qu'Aristote occupe la première place parmi les naturalistes de son temps ? Humboldt signale chez lui et chez Platon des idées qui ont été le germe de tous les progrès subséquents dans les sciences naturelles et qui ont maintenu l'esprit scientifique en éveil pendant des siècles de ténèbres et de barbarie.

Ce n'est pas sans raison que les matérialistes eurent une si faible part dans toutes ces découvertes : il leur manquait cet élément d'*idéal* qui fait la force des inventeurs, des grands héros de la science. Ce ne sont pas des vérités d'une exactitude objective, rationnelle, irréprochable, qui développent particulièrement l'esprit humain et l'enrichissent. L'homme est ainsi fait que, dans bien des cas, la voie la plus sûre et la plus courte pour arriver à la vérité, c'est de prendre par le chemin détourné de la fantaisie. Sans être absolument vraie, la doctrine des atomistes est beaucoup plus près de la réalité que la doctrine des nombres de Pythagore et que la doctrine des idées de Platon ; mais il ne faut pas oublier que la dialectique de Platon est *inséparable* d'un amour sans bornes pour la forme, qui le pousse à négliger l'élément accidentel et anormal, pour aller, en toutes choses, saisir le *rapport mathématique*. Il n'en est pas autrement de la doctrine de Pythagore. Ce qui la caractérise, ce qui fait sa force, c'est la *recherche de l'harmonie*, le besoin de tout approfondir pour saisir les rapports mathématiques. C'est là cette aspiration supérieure qui produit les idées nouvelles et fécondes. Voilà pourquoi, ainsi que le prouve l'histoire des découvertes, le besoin d'atteindre le suprasensible, le surnaturel, *a puissamment contribué* à faire découvrir, par voie d'abstraction, les lois du monde phénoménal.

Est-ce à dire que la spéculation fantastique doive avoir le pas sur les sciences exactes et positives ? Evidemment non. Le matérialisme prend sa revanche quand il s'agit des méthodes *scientifiques*. Si l'idéalisme avec sa recherche des causes finales, est infiniment précieux comme *ferment*, il arrête trop souvent le progrès des sciences. La vraie science ne commence que lorsqu'on entre dans un *commerce étroit* avec la nature pour l'étudier dans ses moindres détails. Or, ce fut l'atomistique de Démocrite qui mit la science grecque sur cette voie. Grâce à lui, l'idéalisme grec conserva dans l'étude de la nature une certaine sobriété qui le *préserva* des fantaisies et des extravagances dans lesquelles finirent par tomber les néoplatoniciens et les néopythagoriciens. On respire dans toute l'antiquité classique comme un souffle de matérialisme qui *contient* l'essor de la fantaisie. Les savants ne s'adressent ni

aux dieux, ni aux démons pour expliquer le monde phénoménal ; ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir dans l'univers rien d'absolument incompréhensible : on rend compte du monde phénoménal par des causes sensibles ou du moins tenues pour telles. Voilà pourquoi l'idéalisme antique n'a jamais parlé ni de force vitale, ni d'horreur du vide. En revenant au matérialisme, par lequel il avait débuté, l'esprit grec a ouvertement déclaré qu'il n'y avait *aucune autre méthode* sûre pour arriver à la vérité. Le matérialisme d'Épicure affirme comme dogme ce que les philosophes des autres écoles ont mission de prouver *indirectement* par leurs luttes stériles, savoir qu'il ne faut rien chercher *derrière* notre monde phénoménal. La science doit viser uniquement à *formuler en théorie* les lois qui régissent notre monde des apparences. Ce besoin de s'attacher à ce qui est *immédiatement donné* pour montrer ses rapports nécessaires avec ce qui lui est homogène, donne la *température* dans laquelle la méthode scientifique peut se développer. Ce qui manqua aux épicuriens, ce ne fut pas la méthode, mais un amour *suffisant* des recherches ardues. C'est ainsi que les sciences naturelles, obéissant à un *instinct idéaliste* et à une *méthode matérialiste*, se développèrent dans le sens de la courbe qui devait résulter de l'action de ces deux forces. On peut appeler le premier élément *personnel* et le second *objectif*, en attendant que Kant, approfondissant le problème, présente un point de vue nouveau.

Pendant les derniers siècles du monde ancien, il régna un matérialisme *pratique* de la pire espèce : non pas celui qui est encore ennobli par la recherche du *progrès* dans l'ordre matériel, mais celui qui n'a en vue que la *jouissance*. Néanmoins, chose curieuse, parmi tous ces épicuriens *pratiques*, on n'en eût pas trouvé un seul connaissant les *théories* de Démocrite et d'Épicure. Voulez-vous savoir quelles écoles de philosophie étaient alors en faveur ? Les néopythagoriciens et les néoplatoniciens, des *idéalistes* qui représentaient la tendance la plus antimatérialiste qu'on puisse imaginer ! Le dévergondage le plus effréné et l'ascétisme se coudoaient. Avant de devenir puissant lui-même, le christianisme favorisa la tendance des ascètes.

Les rapports du matérialisme avec le *monothéisme* ne furent pas les mêmes qu'avec le polythéisme. Le paganisme, avec sa multitude de dieux, de démons et de génies qui, par leur intervention, rendent compte des divers phénomènes naturels, est aussi *opposé* que possible au matérialisme. Aussi, dès qu'on en vient à l'idée que tout arrive dans le monde avec nécessité, conformément à des lois

immuables qui règlent les rapports d'une matière immortelle, il n'y a plus de *place* pour la religion; le païen *conséquent* doit devenir *athée*. La position des sectateurs du monothéisme n'est pas la même. Il est, à la vérité, une conception inférieure qui admet encore une action divine *spéciale* dans *chaque* phénomène de la nature et qui ne prend pas au sérieux le dogme de la présence de Dieu partout. Ce point de vue-là, qui constitue la foi du charbonnier, est *incompatible* avec la science. Mais il est une autre manière de comprendre le monothéisme. L'action *continue* de Dieu sur l'univers n'exclut nullement la pensée d'un rapport de cause et d'effet entre les phénomènes. C'est plutôt le contraire qui a lieu. Ainsi quand je vois des milliers et des milliers de rouages en mouvement et que je pars de l'hypothèse d'un moteur *unique*, je dois conclure que j'ai devant moi un mécanisme dont chaque petite partie est *réglée* d'une manière *immuable* par le plan de l'ensemble. Cette supposition admise, il faut que j'apprenne à connaître la structure de cette machine, que je me rende compte de sa marche, du moins en partie. C'est ainsi qu'un vaste champ demeure ouvert aux investigations de la science. Il fallait le travail de plusieurs siècles avant qu'on se doutât que cette grande machine du monde est dans un mouvement perpétuel *sans* avoir cependant un *moteur*. L'action du monothéisme peut donc être comparée à celle d'un lac immense qui a réuni les eaux du fleuve de la science jusqu'au moment où elles ont commencé à rompre les digues. Le monothéisme offre un autre avantage encore. Son idée fondamentale admet une certaine *élasticité dogmatique* et une *double* interprétation spéculative. Grâce à ces deux faits, le monothéisme peut demeurer le *porteur* de la vie religieuse dans les civilisations les plus diverses et en dépit des plus grands progrès scientifiques. Aussi quand on eut le pressentiment d'un cours régulier et nécessaire dans la marche de toutes choses, ne crut-on pas devoir entrer en lutte avec la religion; on chercha plutôt à se représenter les rapports de Dieu et du monde comme ceux de *l'âme et du corps*. Voilà pourquoi les trois grandes religions monothéistes ont *tourné au panthéisme*, quand leurs sectateurs ont atteint au plus haut degré de culture. La lutte contre la tradition ne peut manquer alors d'éclater, mais il faut beaucoup de temps pour qu'elle devienne une guerre à mort.

L'idée de la création du monde de rien, mise en avant par le judaïsme, n'est pas dépourvue de cette *élasticité* qui caractérise le monothéisme. Il était facile de ne voir dans cette existence de Dieu

antérieurement à tout monde que quelque chose d'*idéal* : les jours de la création devenaient alors des siècles de *développement*. La conception du christianisme est plus commode encore ; il renonce, en effet, à tout anthropomorphisme pour enseigner que Dieu est un esprit invisible.

Il ne faut cependant pas s'étonner que le christianisme n'ait pas provoqué, dès les *premiers* siècles, la formation d'une science nouvelle. Car il s'adressait surtout aux classes inférieures dans le sein de nations sans culture, et il mettait l'accent non pas sur les grandes doctrines *théologiques*, mais sur les questions *morales* et *pratiques*. Ensuite il fut bientôt envahi par des éléments païens qui provoquèrent la formation d'une mythologie nouvelle, de sorte que la conception monothéiste pure ne prévalut pas *avant* des siècles. Ajoutons que le matérialisme était en très mauvais renom. Dans son *développement historique*, plus encore que dans son idée fondamentale, le christianisme se rapproche du dualisme des Perses, qui place le mal dans le *monde* et dans la *matière*, et le bien en *Dieu* et dans la *lumière*. Comment n'aurait-on pas été repoussé par une philosophie qui voyait la seule vraie substance dans une matière *éternelle* ? Ajoutons que le principe moral d'Épicure, interprété de la manière la plus favorable, n'en demeure pas moins diamétralement opposé au christianisme.

Sous ce dernier rapport, la troisième des grandes religions monothéistes, la mahométisme, est déjà *plus favorable* au matérialisme. Aussi voyons-nous se développer pour la première fois, chez les Arabes, une *philosophie* plus libre qui réagit sur les Juifs du moyen-âge et sur les chrétiens de l'Occident. Le développement que les *sciences naturelles* prirent chez les Arabes, fut beaucoup plus favorable au matérialisme. Leurs études astronomiques et mathématiques, renouant le fil interrompu des traditions grecques, *préparèrent* à l'idée d'un ordre et d'une régularité *inflexibles* dans l'univers. Cette réaction eut précisément lieu à un moment où la foi chrétienne, dégénérée, livrée aux caprices de la fantaisie, de la superstition, voyait partout des *accidents* et ne savait plus rien découvrir de *nécessaire*. Il n'y a pas jusqu'à l'astrologie et à l'alchimie qui n'aient contribué au développement des sciences. Tous ces chercheurs de mystères insondables étaient en effet pleinement convaincus de l'*existence de lois éternelles réglant le cours de la matière*. Rien ne contribua plus que cette conviction à ménager la transition du moyen âge aux temps modernes. N'oublions pas le grand développement que prit la médecine, cette théologie des

matérialistes de nos jours. Après cette courte revue, on est préparé à entendre l'assertion hardie de Humboldt qui prétend que les Arabes sont les *fondeurs* des sciences physiques, dans l'acception que nous attachons aujourd'hui à ces mots. Un autre facteur qui, d'après Humboldt, a contribué puissamment à développer nos idées modernes sur l'univers, c'est sa conception esthétique. Le paganisme avait tellement prodigué ses personnages mythologiques, ses nymphes, ses faunes, etc., que la nature prise dans son ensemble lui échappait. La poésie de la nature chez les Hébreux, reflet manifeste du monothéisme, saisit au contraire toujours l'ensemble de l'univers dans son *unité*. Le psaume 104 à lui seul, d'après Humboldt, déroule à nos yeux l'image du Cosmos.

C'est ainsi que les ruisseaux les plus divers viennent grossir les ondes du grand courant matérialiste que nous allons retrouver dans nos temps modernes.

Le triomphe du matérialisme coïncide avec le discrédit dans lequel tomba la philosophie d'Aristote. Avec sa distinction entre la *possibilité* et la *réalité*, sa notion de la *finalité*, par toute sa conception qui repose sur une *confusion* de la pensée et de l'être, le Stagirite tient le matérialisme *en échec*. La question qui sépare les métaphysiciens des matérialistes est bien simple. Quand je construis sur la table noire un cercle avec de la craie, conformément à une certaine notion mathématique, il est manifeste que la *forme* que les diverses parties de la craie doivent revêtir sur la table commence par planer dans mon intelligence *comme but qu'il s'agit de réaliser*. Le but devient cause *motrice*, c'est lui qui me met la craie à la main : la forme est la *réalisation du principe* dans les petites portions de matière, de craie. Mais *où* réside le principe ? Dirai-je que c'est dans la craie ? Ce ne saurait être ni dans ses *diverses* petites parties, ni dans leur *somme*. Le principe réside dans l'agencement, la mise en œuvre de ses parties, c'est-à-dire dans une abstraction. Le principe réside et demeure dans la *pensée humaine*. Maintenant, qu'est-ce qui nous donne le droit de supposer un pareil principe préexistant dans ces objets qui ne viennent pas à l'existence par suite de l'activité capricieuse de l'homme, comme par exemple *la forme du corps humain* ? Cette forme est-elle une réalité ? Oui bien, dans notre conception. Elle est le phénomène de la matière, c'est-à-dire le *mode* sous lequel celle-ci nous apparaît. Mais cette manière d'être des choses, ce mode peut-il exister *avant* elles ? Doit-il être conçu comme *séparé* des dits objets ? Le nominaliste nie, le réaliste affirme. Si la forme possède une existence indépendante *dans* les objets et

avant les objets, alors il y a des substances spirituelles; la notion d'espèce n'existe pas uniquement dans l'esprit *pensant*, elle est encore moins un simple *nom*; elle a une existence *objective*. Le hégélien ne mange pas seulement *cette* poire ou *cette* prune que vous lui tendez, il mange en même temps du fruit comme *tel*; le triangle n'est pas une pure fantaisie, et l'anglais Occam a tort. Si le pouvoir de l'Église ne les avait pas contenus et s'ils avaient mieux compris Aristote, les nominalistes du moyen âge n'auraient pas manqué d'aboutir au matérialisme dont leur principe renfermait les germes.

Le matérialisme ne reparait donc qu'à la renaissance des lettres. On ne peut toutefois *reproduire* purement et simplement les idées d'Épicure et de Lucrèce sans tenir compte de toute la culture du moyen âge. On commença par *combattre* Aristote qui était censé le principal soutien du spiritualisme. Il se forma ainsi une psychologie matérialiste qui chercha à être plus conséquente en abandonnant les vues assez grossières de Démocrite et d'Épicure, tout en profitant d'Aristote. L'italien Pierre Pomponat combattit en 1516 l'immortalité de l'âme au nom du *vrai* Aristote, fort différent de celui de la tradition. Il nia également la liberté de la volonté. Philippe Mélancton, tout en prétendant réformer l'aristotélisme au moyen des écrits authentiques du maître, se rapprocha souvent du matérialisme dans les *détails* de sa psychologie. L'espagnol Louis Vivès, précurseur de Bacon et de Descartes, se borna, dans sa psychologie, à combattre la scolastique. Conrad Gessner, de Zurich, naturaliste distingué, écrivit également une psychologie fort remarquable pour l'époque. Bientôt cependant ces études perdent de leur indépendance pour devenir systématiques; la principale préoccupation est de s'accommoder aux exigences de la théologie toujours dominante.

Celle-ci fut plus vigoureusement atteinte par un coup parti d'ailleurs. L'ouvrage de Copernic parut en 1543. La grande nouvelle : *La terre tourne!* devint le cri de ralliement de tous les hommes qui, croyant à la science et à l'infailibilité de la raison, étaient bien décidés à rompre avec la tradition. L'italien Jordano Bruno admit un des premiers le nouveau système du monde. Il se rattacha à Lucrèce tandis que Copernic relevait de Pythagore. Complétant la doctrine épicurienne, qui admet un nombre infini de mondes, avec la découverte de Copernic, Bruno enseigna que les étoiles fixes sont autant de soleils innombrables, accompagnés de leurs satellites invisibles. Reste à savoir *d'où* la matière tient ce nombre infini de formes sous lesquelles elle nous apparaît? D'elle-

même, répond Bruno, et non du dehors ; elle se borne à laisser s'épanouir et se séparer les richesses inépuisables renfermées en son sein. La matière n'est pas *sans* la forme ; elle contient toutes les formes ; en développant ce qui est voilé en elle, elle devient la *nature*, la mère de tout ce qui vit. Tandis que pour Aristote la matière n'était que la pure et nue possibilité, pour Bruno elle devient la seule *réalité agissante*.

Quant à Bacon, il serait presque plus difficile de montrer *en quoi* il se distingue du matérialisme, que de signaler ce qu'il a *en commun* avec lui. Démocrite est son auteur favori ; il affirme qu'il a pénétré plus profondément qu'aucun autre dans l'essence de la nature. Du moment où on n'admet pas des atomes, la nature devient incompréhensible. Il est impossible de savoir s'il y a de la finalité dans la nature ; il convient de s'attacher à la recherche des causes *effectives*. Bacon admet ce qu'il y a d'essentiel dans le matérialisme, et s'il ne peut être présenté comme son *restaurateur*, c'est uniquement parce qu'il se renferme d'une façon trop exclusive dans les questions de méthode. Que dirons-nous de Descartes, le père de l'idéalisme moderne ? Rappelons d'abord que La Mettrie, le pire de tous les matérialistes français, a toujours prétendu être cartésien. Il avait ses raisons pour cela. C'est Descartes qui a introduit l'usage de la méthode *mathématique* dans les sciences naturelles : tout revient à des questions de *nombre* et de *mesure*. Aussi les premiers matérialistes du XVIII^e siècle furent-ils appelés des *mécaniciens*, c'est-à-dire des hommes qui parlaient d'une conception mécanique de la nature. Ce point de vue, qui ne disparut qu'à partir de Kant et des nouvelles découvertes en chimie, relevait de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz lui-même, cet inventeur du calcul différentiel, qui, jusqu'à sa mort, caressa l'idée d'exposer la logique sous des formes mathématiques. Descartes, il est vrai, nie les atomes, mais ne les remplace-t-il pas par certains petits corpuscules ronds qui sont tout aussi persistants ? N'explique-t-il pas le mouvement des corps d'une manière purement mécanique ? Chaque corps a un mouvement déterminé, et chaque phénomène de la nature, soit organique, soit inorganique, s'explique par la transmission du mouvement d'un corps à un autre. N'était-ce pas là couper court à toutes les explications *mystiques* de la nature ?

En psychologie, Descartes a l'air d'être aux antipodes du matérialisme. Et toutefois il n'en est rien. Dans sa théorie des corpuscules, il n'établit aucune différence *essentielle* entre la nature organique et la nature inorganique. Les plantes sont à ses yeux des

machines et probablement aussi les animaux. Au moment même où le père de la philosophie moderne publie ses principaux ouvrages, un certain Jérôme Rorarius nous parle de la psychologie des bêtes. Il cherche à prouver qu'elles ont une espèce de raison et, qui plus est, qu'elles s'en servent mieux que les hommes. Ceci, il est vrai, n'est plus du cartésianisme. Mais rien de plus facile que d'arriver à la synthèse suivante : *Les animaux sont des machines qui pensent*. Gassendi, qui remet Épicure en honneur, poussera dans cette direction ; Descartes avait lui-même pris soin de ménager la transition en présentant *le corps humain* comme une simple machine.

Si tout le moyen âge avait identifié le christianisme et Aristote, on avait vu dans Épicure, souvent mal compris, le représentant le plus authentique du paganisme. Gassendi s'attache à reproduire la vraie doctrine matérialiste en réhabilitant son fondateur. D'accord avec Descartes quand il s'agit de combattre Aristote et d'expliquer l'univers mécaniquement, il repousse sa métaphysique. Tandis que Descartes était un mathématicien qui paraissait prendre son point de départ dans la raison, Gassendi fut un physicien qui s'appuya sur l'expérience. A la théorie moléculaire du cartésianisme il opposa l'atomistique épicurienne. Gassendi ne comprend pas pourquoi tout en différant, quant à leur notion, la substance corporelle et la substance pensante ne seraient pas essentiellement une seule et même chose. Les deux philosophes contribuèrent à la réforme de la physique et des sciences naturelles. C'est également de ces deux penseurs que *relève* l'atomistique actuelle.

Hobbes fut surtout un homme politique qui exposa la théorie de l'absolutisme. L'État est indispensable pour mettre un terme, au moyen d'une volonté supérieure, à la guerre de tous contre tous.

Dans son *Léviathan*, l'État est présenté comme un vrai *monstre* qui prend ses ébats sans se laisser diriger par aucune considération supérieure ; c'est une espèce de Dieu sur terre réglant à sa fantaisie ce qui est légal, ce qui est bien et ce qui est mal ; il protège en retour la vie et la propriété de ses adorateurs. La société est née d'un contrat ; la crainte est le seul mobile qui puisse agir sur la canaille humaine ; la force et la justice sont *une* seule et même chose. Cette théorie sociale a pour *base* une conception matérialiste de l'univers. La mission de la philosophie est d'*expliquer* les phénomènes par les causes et de *remonter* des phénomènes aux causes au moyen de conclusions exactes. La philosophie est mise au service de la politique et de l'industrie. Si cette tendance *découle* de

l'esprit matérialiste qui caractérise la civilisation de l'Angleterre, elle a profondément *réagi* sur son développement. Hobbes n'a pas seulement tiré les dernières conséquences du matérialisme scientifique, il a préparé son alliance avec le matérialisme *pratique* dont nous sommes aujourd'hui les témoins. En psychologie il a posé un problème qui n'est pas encore résolu : *Quel est le genre de mouvement qui explique la sensation et la fantaisie chez les êtres vivants ?* Hobbes identifie la notion de corps avec celle de substance : le corps est ce qui occupe une place dans l'espace ; la matière n'est qu'une *abstraction* subjective, le corps conçu d'une manière *générale*. Hobbes est sensualiste de bonne foi ; il ne se doute pas des conséquences idéalistes que Berkeley tirera de cette théorie.

Gassendi et Hobbes ne reculent pas devant les conséquences *morales* qui découlent de leur système, mais ils savent demeurer en paix avec l'Église. La Mettrie, au contraire, prenait plaisir à mettre en saillie ces côtés du matérialisme qui scandalisent particulièrement les chrétiens. Tandis que Gassendi réhabilite Épicure, La Mettrie le fera tomber en discrédit. Malgré cette différence, tous les matérialistes du XVII^me et du XVIII^me siècle ne forment qu'une chaîne non-interrompue : l'air de famille est incontestable. A partir de Kant, et par suite aussi des progrès des sciences naturelles, le matérialisme contemporain présentera un *tout autre* caractère. Celui du XVII^e et du XVIII^e siècle hante les *cours* des rois et se recrute dans les rangs de l'*aristocratie*, le nôtre s'adresse à la *foule* ; il est éminemment *démocratique*. En France, le matérialisme ne se montra que par son côté *négatif* et destructeur, tandis qu'en Angleterre, allié à une *aristocratie conservatrice* et même *orthodoxe*, il provoqua un grand développement de la prospérité nationale. En peu de temps l'Angleterre devint le plus riche pays du monde. Les Français étaient des sceptiques frivoles, tandis que ceux qu'on a appelés les déistes anglais étaient des matérialistes *inconscients* qui cherchaient à ne pas se brouiller avec l'Église. Locke n'est que sensualiste ; John Toland avoue hardiment son matérialisme. Il se distingue des épicuriens en ce qu'il ne considère pas le monde comme une combinaison *heureuse* qui a fini par se réaliser à la suite d'un nombre infini d'*essais* imparfaits. Il admet une *finalité* grandiose, inhérente au tout d'une manière immuable.

Pendant cette période l'Allemagne était retombée sous le joug d'une scolastique pédante ; c'est à peine si le cartésianisme avait pénétré dans ses universités. Toutefois, une correspondance sur l'essence de l'âme, publiée en 1714, et un traité d'un médecin,

Pancratius Wolff, de 1697, suffisent pour établir que le matérialisme fit plus tôt son apparition au delà du Rhin qu'en deçà.

Mais la France ne tarda pas à réparer le temps perdu. Dans son *Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie, médecin distingué, soutint (1742-1746) que la pensée est tout simplement un résultat de l'organisation du cerveau. La matière possède la faculté de sentir, elle ne se distingue pas du principe actif. Tout nous vient des sens et suivant leur plus ou moins de délicatesse, nos connaissances sont plus ou moins étendues. Dans cet ouvrage l'auteur reproduit la psychologie d'Aristote pour montrer qu'elle ne se compose que de formules vides dans lesquelles on peut mettre ce qu'on veut. Dans son *Homme-machine* (1747), La Mettrie est moins prudent que dans son premier ouvrage ; il annonce dès le début quelle est sa thèse. Les tempéraments divers, qui eux-mêmes proviennent de causes physiques et de la nourriture, déterminent le caractère. Le singe pourrait bien n'être qu'un candidat à l'humanité, mais sourd et muet. Si on arrivait un jour à le faire parler, une branche des animaux serait initiée à notre civilisation. Quoi qu'il en soit, l'organisation établit la seule différence entre les hommes et les animaux et non pas la distinction entre le bien et le mal, que les bêtes connaissent aussi. Quand le chien a mordu son maître, il montre son repentir en venant se coucher à ses pieds, humble et confus. Il est vraisemblable qu'il existe un être supérieur qu'on appelle Dieu, mais rien ne prouve qu'il faille lui rendre un culte. Sans se prononcer sur la question de l'immortalité de l'âme, La Mettrie cherche à établir sa possibilité. Il ne place le principe animal ni dans l'âme (elle n'est pour lui que la conscience matérielle), ni dans tout le corps, mais dans ses *diverses parties*. Après avoir justifié les plaisirs sensuels dans un nouvel ouvrage, La Mettrie publia l'*Homme-plante*. Il essaie de prouver que la nature entière consiste en une unité de formes homogènes composant une échelle continue. La Mettrie doit être considéré comme le type des matérialistes français. Il ne les a pas seulement devancés tous, mais il a parlé avec une franchise et une décision qui ne rencontrèrent pas toujours des imitateurs.

L'*Homme-machine* avait surtout effrayé l'Allemagne, le *Système de la nature* du baron d'Holbach effraya la France. Ce dernier ouvrage reproduit sous une forme systématique et dogmatique les idées qui étaient dans l'air. Ceux mêmes qui ont le plus contribué à les répandre sont repoussés quand ils les voient exposées avec tant de clarté et de décision. Dans une première partie, après avoir

établi les principes généraux, l'auteur expose son *anthropologie* : la seconde est consacrée à la *théologie*. L'homme est purement et simplement un être physique. — La matière et le mouvement sont éternels ; ces deux facteurs suffisent pour rendre compte de tout. D'accord, quant aux assertions générales, avec les matérialistes de nos jours, *Le Système de la nature* en diffère en ce qu'il admet les anciennes théories physiques. Le feu est, selon l'auteur, le principe de toutes choses. Il soutenait ces vieilles thèses, au moment où Priestley découvrait l'oxygène, alors que Lavoisier avait déjà commencé les expériences qui, en présentant la vraie explication de la combustion, devaient donner une base nouvelle aux sciences naturelles.

D'Holbach acheva la rupture entre les déistes et les matérialistes, en niant tout vestige de *finalité*, tandis que Voltaire se chargeait de la défendre. D'après notre matérialiste, il n'y a dans la nature, ni ordre, ni désordre, mais purement et simplement la nécessité qui règne sans réserve. Comment se fait-il cependant que l'esprit humain ait de tout temps cherché à mettre de l'*harmonie* et de l'ordre dans l'univers ? Ce besoin général et irrésistible, qui est inséparable de l'esprit humain, se trouve par le fait même naturel. Pour résoudre le problème, il fallait se placer sur un autre terrain, comme le fera Kant. Mais Voltaire ne songeait pas plus que le baron d'Holbach à cette évolution décisive. Le matérialisme méconnaît tout un côté de la vie humaine. Voilà pourquoi il est tellement funeste à la religion, à la poésie, à l'art.

La seconde partie du *Système de la nature*, destinée à combattre l'idée de Dieu, le fait sans ménagement aucun et avec un radicalisme effréné. L'auteur s'en prend aussi bien aux déistes et aux panthéistes qu'aux chrétiens. Il ne s'aperçoit pas, faute de la culture historique nécessaire, que le sentiment religieux fait partie intégrante de l'esprit humain. Chose étrange cependant, il est obligé d'avouer que le besoin du mystère et du surnaturel est *général et persistant* chez l'homme. Il est donc *naturel* ? Il y a plus. Après avoir combattu toute religion, le baron d'Holbach, comme Lucrèce, termine son livre par un hymne à *la nature*. La nature et ses filles, la *vertu*, la *raison* et la *vérité* sont les seules divinités pour lesquelles il faille brûler de l'encens. Après avoir renversé toutes les religions on en fait une à son tour ! Aura-t-elle un jour ses prêtres avides de domination ? Le besoin du mystère est-il donc assez persistant chez les hommes, pour que les thèses d'un livre destiné à déraciner toute religion et à faire disparaître jus-

qu'au nom de Dieu, deviennent les dogmes d'une église nouvelle qui saura habilement *mélanger* le surnaturel et le naturel et inventer de nouvelles cérémonies et des formes de culte ? Comment la nature devient-elle quelque chose de contre nature ? Comment l'éternelle nécessité qui préside à tout développement engendret-elle ce qui ne devrait pas être, le mal et le désordre ? Sur quoi repose notre espoir de temps meilleurs ? Qui donc rétablira la nature dans tous ses droits, s'il n'y a *rien d'autre* dans l'univers que la nature ? Non-seulement le matérialisme n'a pas de réponses à ces questions, mais elles sont *en dehors* de son horizon.

Le matérialisme contemporain a repris *isolément*, en les appuyant de considérations nouvelles, plusieurs des idées que le baron d'Holbach avait présentées dans son livre sous une forme *systématique*. Mais les grands problèmes fondamentaux sont restés les mêmes, exactement comme aux jours d'Épicure et de Lucrèce.

C'est ici le lieu de dire un mot de la *réaction* qui eut lieu en Allemagne contre le matérialisme, déjà avant Kant.

L'école de Leibnitz, qui régna pendant tout le dix-huitième siècle, n'est qu'une tentative grandiose d'en finir à tout jamais avec le matérialisme en le *complétant*. Qui peut méconnaître en effet la parenté entre les atomes et les monades ? Les deux aspirent au même but, les deux prétendent être les principes des choses ; seulement les monades doivent *mieux* rendre compte de certains faits qui demeurent incompréhensibles au point de vue des atomistes. Le matérialisme, nous l'avons assez vu, ne peut nous dire *où* est le siège des sensations, ni expliquer les phénomènes de conscience. Placerons-nous tout cela dans l'*ensemble* des atomes ? mais c'est le placer dans une abstraction, c'est-à-dire nulle part d'une manière objective. Qu'on ne prétende pas faire consister la sensation *dans* le mouvement, car on arriverait au même résultat. L'atome en mouvement peut seul être le siège de la sensation. Mais comment la sensation arrive-t-elle à produire le phénomène de la conscience ? Où placerons-nous le fait de conscience ? Si on ne veut pas le localiser dans l'atome, il faut de nouveau lui assigner pour siège des abstractions, à moins qu'on ne préfère l'espace vide, qui, il est vrai, cesserait d'être vide pour se remplir d'une substance *immatérielle*.

On le voit, il ne reste plus que deux alternatives : il faut ou nier la conscience de soi, comme *unité objective*, ou bien la placer hardiment dans l'atome *isolé*. Il faudrait supposer qu'il recevrait des autres atomes composant le même organisme, certaines influen-

ces physiques qui l'élèveraient à la haute dignité d'atome *central*. On pourrait recourir à l'analogie d'un aimant qui est fortifié et devient plus *agissant* dès qu'on lui en superpose plusieurs autres. Mais ici se pose un nouveau problème fort embarrassant pour les atomistes.

Qu'est-ce que l'action à *distance*? Si elle existe, *en quoi* réside-t-elle? Entre deux corps célestes gravitant l'un vers l'autre, faut-il admettre un *lien matériel* qui, traversant tout l'éther, et passant d'un atome à l'autre, conformément à certaines lois naturelles, connues ou inconnues, produirait l'attraction? Resterait encore à savoir *comment* un atome pourrait agir sur un autre, de façon à constituer ce lien naturel entre les sphères. Pour comprendre la chose, il faudrait se représenter qu'il y a un choc. Une *multitude* de chocs divers produirait donc la sensation chez l'atome ébranlé. Il en serait comme de l'ébranlement d'une corde qui produit un son. Seulement *où* résidera ce son? En tant que nous le percevons, que nous en avons conscience, il ne peut résider que dans notre atome central *hypothétique*, c'est-à-dire que notre image ne nous tire pas d'embarras. La difficulté est toujours là. Nous ne réussissons jamais à mettre le doigt sur ce qui permettra à l'atome *de tout ramener à l'unité de la conscience*. On a beau définir l'atome comme on voudra: qu'on se le représente immobile, ou en mouvement, escorté d'atomes subordonnés, capable ou non de certains états intérieurs, il est toujours un grave problème: comment les chocs *divers, multiples* peuvent-ils se transformer de manière à produire l'*unité* de la sensation? Non-seulement cette question demeure sans réponse, mais on ne peut pas comprendre, encore moins se représenter *comment* cette transformation peut avoir lieu.

C'est ici qu'arrive Leibnitz avec son *harmonie préétablie*. L'action des atomes, les uns sur les autres, est incompréhensible? on ne voit pas comment ils peuvent agir de façon à produire des sensations chez l'un ou chez plusieurs d'entre eux? Eh bien! déclarons hardiment qu'il n'y a pas d'action *exercée*! L'atome tire ses sensations de *son propre sein*; il est tout simplement une monade qui se développe, et s'épanouit conformément à certaines lois qui lui sont *inhérentes*. La monade n'a point de fenêtres. Rien ne sort d'elle, rien ne pénètre en elle. Le monde extérieur constitue les représentations de la monade, mais ces représentations surgissent *de son propre sein*. Chaque monade forme *à elle seule* un petit monde: aucune n'est parfaitement semblable aux autres. L'une

est riche, l'autre est pauvre en représentations. Toutefois, le contenu de toutes les monades constitue un ensemble, une harmonie qui a été fixée, préétablie de toute éternité et qui se maintient toujours, en dépit des états divers, des phases variées que traversent toutes les monades.

Cette doctrine de Leibnitz ne nous révèle pas mieux l'essence des choses que celle des atomes, mais elle présente une conception d'*ensemble* et elle renferme *moins* de contradictions. Le radicalisme des monades et de l'harmonie préétablie est plus grand que celui du matérialisme, mais il a l'immense avantage d'être *voilé* par l'abstraction, circonstance précieuse qui le recommande aux spiritualistes vulgaires habitués à ne pas y regarder de bien près. Qu'on vienne nous affirmer que cet affreux singe sur son perchoir est notre cousin germain, aussitôt tout se révolte en nous, nous protestons avec indignation. Mais qui donc se scandalisera quand on lui dira que toutes les monades sont *homogènes*, que celles qui constituent les âmes humaines ne diffèrent en rien de toutes les autres ? La queue, les griffes et les dents faisant défaut, les philosophes de profession s'apercevront *seuls* que les monades des singes sont homogènes à celles de l'homme, et la foule célébrera Leibnitz comme l'apôtre du spiritualisme. Comment n'aurait-on pas accepté avec empressement son dogme de l'immatérialité et de la simplicité de l'âme ? Seulement on ne prit pas garde que cette nouvelle manière d'établir l'immatérialité faisait disparaître à tout jamais *la différence* entre l'esprit et la matière d'une façon beaucoup plus radicale que la théorie des matérialistes. On sait qu'il n'y a pas de place logique pour l'idée de Dieu dans le système de Leibnitz. Son optimisme ne saurait le distinguer des matérialistes, car il leur accorde tout ce qu'ils demandent en assignant au mal dans le monde le rôle des ombres dans un tableau, des dissonnances dans la musique. Au fait, c'est par sa seule doctrine des monades que Leibnitz dépasse le matérialisme sans en triompher complètement. Voilà une grande idée qui, à la vérité, ne saurait être prouvée, mais que les matérialistes tenteraient en vain de réfuter : elle trouve sa raison d'être dans *l'insuffisance même* de leur point de vue.

Lorsque l'esprit allemand, profond et sérieux, eut ainsi réagi contre le matérialisme, l'école de Leibnitz fut *envahie* par les pédants et les scolastiques. Comme le maître n'avait admis qu'une différence *graduelle* entre les diverses monades, ses adeptes se mirent à étudier la psychologie des animaux, et à enseigner leur immortalité. On ne pouvait mieux préparer les esprits à faire bon

accueil à l'*Homme-machine*. Les adversaires les plus décidés des matérialistes furent les coryphées du rationalisme, comme Reimarus, l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*; ils défendaient le déisme et la finalité. Malgré cela, le matérialisme gagnait du terrain à mesure qu'il devenait *moins systématique*. Des hommes religieux, comme Lavater et Herder, admirèrent *quelques-unes* de ses idées. Ce furent surtout les sciences positives qui lui préparèrent le terrain. Aussi, déjà en 1780, un adversaire intelligent du matérialisme, le docteur Reimarus, écrivait-il que *presque tous* les écrits sur les sciences naturelles représentaient les fonctions intellectuelles comme accomplies *par le corps*. La philosophie spiritualiste ne s'était donc pas montrée de force à *triompher* de son adversaire. L'objection décisive de Leibnitz n'avait pas été oubliée, mais on l'avait affaiblie considérablement en la rendant solidaire de plusieurs preuves qui n'avaient pas la même valeur. Il est certain que le matérialisme ne peut rendre compte de l'unité de la conscience de soi. Voilà le point sur lequel il ne fallait cesser d'insister. Au lieu de cela on s'attacha à déduire *dogmatiquement* les conséquences renfermées dans l'idée de la simplicité de l'âme. La théorie des monades n'a sa raison d'être que parce qu'elle est un *développement logique* de la doctrine des atomes, comme aussi l'harmonie préétablie est une *transformation* indispensable de la nécessité naturelle des matérialistes. Mais ces vérités importantes perdent toute force probante dès que le dogmatisme s'en empare pour les *dériver* d'idées pures et les opposer d'une manière *absolue* au matérialisme. Celui-ci, d'un autre côté, n'était pas en mesure de devenir le système dominant en *comblant* ses lacunes incontestables. On était *fatigué* de cette éternelle unité de la dogmatique matérialiste; tout le monde soupirait après le moment où la vie, la poésie et les sciences positives viendraient faire une heureuse *diversion*. La conséquence de ces controverses *stériles* avait été de pousser Lessing dans le panthéisme, d'enlever à Goethe toute confiance en la philosophie. Schiller se contentait d'admettre les faits psychologiques en laissant à la métaphysique le soin de les expliquer.

(A suivre.)

J. F. ASTIÉ.
