

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1888)

Buchbesprechung: Philosophie

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: 17.01.2026

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

BULLETIN

PHILOSOPHIE

FERRAZ. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX^e SIÈCLE. — SPIRITUALISME ET LIBÉRALISME¹.

I

D'après l'auteur, le mouvement philosophique en France, de la fin du XVIII^e siècle à nos jours, comprend trois grands courants aboutissant à trois écoles : l'école socialiste, l'école traditionnaliste et l'école rationaliste. « Les deux premières semblent répondre aux aspirations des deux partis politiques extrêmes, et la troisième à celles du grand parti modéré considéré dans toutes ses nuances ; mais ce qui leur est commun à toutes les trois, c'est qu'elles se préoccupent des questions sociales, comme l'exigent les périls de la situation, plutôt que de questions de métaphysique pure et de morale désintéressée. Pour les socialistes et même pour les traditionnalistes, la métaphysique et la morale sont moins un ensemble de vérités destinées à satisfaire l'esprit et à nourrir le cœur qu'un ensemble de ressorts nécessaires au fonctionnement du mécanisme. »

Déjà en 1877, M. Ferraz a résumé les travaux de la première

¹ *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Spiritualisme et libéralisme*, par M. Ferraz, professeur honoraire de la Faculté de Lettres de Lyon, ancien membre du Conseil supérieur de l'instruction publique. — Seconde édition. Perrin et C^{ie}, libraires-éditeurs. Paris, 1887.

école dans un beau et précieux volume de 482 pages in-octavo, sous le titre suivant : *Le socialisme, le naturalisme et le positivisme*. Cet ouvrage couronné par l'Académie française en est à sa 4^e édition. *Saint Simon et les saints Simoniens, Charles Fourier et l'attraction passionnelle, Cabet ou le communisme icarien*, sont largement traités dans ce volume. On relit avec plaisir tout ce qui concerne ces écoles fort oubliées aujourd'hui et qui ont fait tant de bruit dans la première moitié du XIX^e siècle. Viennent ensuite *Pierre Leroux et Jean Reynaud ou le semi saint simonisme ; Gall et Broussais ou le naturalisme ; Auguste Comte ou le positivisme ; Proudhon ou le socialisme semi-rationaliste*.

Un second volume, qui en est déjà à sa seconde édition (1880), est consacré au *traditionnalisme* et à l'*ultramontanisme*. Ce système est nommé indifféremment traditionnaliste, théologique ou ultramontain : « Traditionnaliste, parce qu'il combat, suivant l'expression de Joubert, les idées d'un certain temps à l'aide de celles de tous les temps, telles qu'elles apparaissent dans les traditions religieuses de tous les peuples de la terre ; théologique, parce qu'il ne s'appuie pas seulement sur la raison, comme les autres systèmes philosophiques, mais encore sur la foi à la Parole divine ; ultramontain ou théocratique, parce qu'il tend à sacrifier non seulement l'individu au pouvoir civil, mais encore le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, considéré comme le représentant de Dieu lui-même. »

Voici quelle serait l'idée mère de Joseph de Maistre, le chef de l'école traditionnaliste. « Au lieu de descendre en lui-même, comme Descartes, et de demander à sa propre raison la règle de ses jugements, cet écrivain consulte la société au sein de laquelle il est plongé et trouve, parmi les croyances religieuses qu'elle professe, un dogme qui lui sert à rendre compte de tout : c'est le dogme du premier mal ou de la chute primitive. Ce premier mal est-il vraiment premier et ne suppose-t-il pas, chez son auteur, au moins à l'état virtuel, une malice antérieure ? De Maistre ne s'en préoccupe pas ; il le pose, à l'exemple de Pascal, comme une hypothèse, qui n'a pas seulement pour

elle l'autorité de la foi traditionnelle, mais encore celle de l'hérédité physiologique, et qui se légitime d'ailleurs par les faits mêmes dont elle fournit l'explication. » (P. 63.)

Voici comment le célèbre ultramontain constate l'existence de la barrière entre l'homme et l'animal, que de nos jours on travaille si volontiers à renverser. « Le chien, le singe, l'éléphant, s'approchent du feu comme l'homme ; ils se chauffent comme lui, avec plaisir, mais que le feu menace de s'éteindre, l'idée ne leur viendra pas comme à lui, de pousser un tison sur le brasier : ce n'est pourtant pas faute de l'avoir vu faire. Si l'expérience était la source de toutes leurs idées, elle leur donnerait celle-là... »

Ce qui est vrai des idées spéculatives ne l'est pas moins des idées morales... « Mon chien m'accompagne à quelque spectacle public, à une exécution, par exemple ; certainement il voit tout ce que je vois, la foule, le triste cortège, les officiers de justice, la force armée, l'échafaud, le patient, l'exécuteur, tout en un mot ; mais de cela que comprend-il ? ce qu'il doit comprendre *en sa qualité de chien* : il saura me démêler et me retrouver, si quelque accident l'a séparé de moi, il s'arrangera de manière à n'être pas estropié sous les pieds des spectateurs ; lorsque l'exécuteur lèvera le bras, l'animal, s'il est près, pourra s'écartez, de crainte que le coup ne soit pour lui ; s'il voit du sang, il pourra frémir, mais comme à la boucherie. Là s'arrêteront ses connaissances, et tous les efforts de ses instituteurs intelligents, employés sans relâche pendant les siècles des siècles, ne le porteraient jamais au delà ; les idées de morale, de souveraineté, de crime, de justice, de force publique, etc., attachées à ce triste spectacle, sont nulles pour lui. Tous les signes de ces idées l'environnent, le touchent, le pressent, pour ainsi dire, mais inutilement, car nul signe ne peut exister que l'idée ne soit préexistante. » (P. 70, 71.) « On ne voit pas non plus pourquoi les bêtes voyant, comme nous, les étoiles qui brillent dans le ciel, les végétaux qui couvrent la terre, les corps étendus qui les environnent, les actes humains qui se produisent autour d'elles ne feraient pas, comme nous, de l'astronomie, de la botanique, de la géométrie, de la morale et

du droit, s'il n'y avait pas en nous des principes primitifs qu'elles ne possèdent pas. » (P. 73, 74.)

Il est assez piquant de voir M. Ferraz, partisan des idées modernes, défendre le caractère naturel de la révolution française, contre le champion du moyen âge, de Maistre, qui prétend y voir un miracle. « Elle ne peut s'expliquer humainement, dit-il, et il faut y voir le doigt de Dieu. C'est un miracle aussi caractérisé dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier. La révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent ; elle emporte dans son tourbillon, comme une paille légère, tout ce qu'on lui oppose, et personne n'a contrarié sa marche impunément. Ceux-là même, qui ont établi la république ont été amenés à le faire sans le vouloir, et ceux que le flot des événements a portés au faîte de la société ont été les premiers stupéfaits de leur élévation et de leur puissance. Si tout leur a réussi, c'est qu'ils étaient les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux ; s'ils n'ont jamais pris de fausses mesures, c'est pour la même raison que le flûteur de Vaucanson n'émet jamais de fausses notes : en un mot, c'est Dieu qui a tout conduit, sans détruire le libre arbitre de l'homme. » (P. 8.)

Voici un dialogue entre de Maistre et un philosophe sur la nature de la prière. « Si un philosophe me demande pourquoi j'ai recours à la prière pour me préserver de la foudre : — Et vous, monsieur, lui répondrai-je, pourquoi employez-vous le paratonnerre ? » — « C'est bien différent, me dira-t-il ; moi j'oppose une loi à une autre. » Eh bien, moi aussi ; car c'est une loi de la nature que la prière faite d'une certaine manière et dans certaines conditions, a la vertu d'écartier la foudre et les autres fléaux. La prière est en définitive une cause seconde comme une autre, et on ne peut pas éléver contre elle une seule objection qui ne se retourne à l'instant contre toutes les causes de la même espèce : ce malade doit mourir, dit-on, ou ne doit pas mourir : donc il est inutile de prier pour lui. Et moi je dis : donc il est inutile de lui administrer des remèdes, donc il n'y a pas de médecine. La vérité est qu'il mourra s'il ne prend pas de remèdes et s'il ne prie pas pour avoir la santé.

Ici la condition fait partie du décret éternel lui-même. — Reste à savoir s'il y a bien réellement décret éternel, comme on le répète à l'envi, ou si, en raisonnant ainsi, nous ne nageons pas en plein anthropomorphisme ?

Si de Maistre est avant tout ultramontain et médiocrement traditionnaliste, le vicomte de Bonald, en revanche, repousse l'ultramontanisme, tout en demeurant théocrate et surtout traditionnaliste. Il soutient, avec les vieux catholiques de nos jours, « que le pape n'est pas infaillible et que l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Eglise en corps. Le pape, ajoute-t-il dans un passage qui paraîtra sans doute peu orthodoxe, n'est pas le roi de la société religieuse, il n'en est que le connétable. En effet, il a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du Concile général, et le monarque n'en a et n'en peut avoir aucune. » (P. 163.) M. Ferraz n'a pas de peine à montrer tout ce qu'il y a de contradictoire dans les prétentions du traditionnalisme. Que prétend, en effet, le vicomte de Bonald : « Qu'il n'y a de vraies que les doctrines traditionnelles et sociales. Or, son système, étant de son propre aveu, et de l'aveu de tout le monde, un système nouveau et qui lui est personnel, est, d'après son propre *criterium*, un système entaché d'erreur. » (P. 121.) Il y aurait à signaler une illusion commune au dogmatisme traditionnaliste dans le sein du catholicisme comme dans les rangs du protestantisme. On se pique d'opposer la tradition, c'est-à-dire la vérité divine à la raison, c'est-à-dire à l'erreur humaine. Mais il faudrait avoir établi préalablement que la vérité divine a été communiquée aux hommes sous la forme de dogmatique éternelle, définitive et infaillible, en dehors de tout concours humain. Jusque-là on oppose, sans s'en douter, la raison d'une époque à celle d'une autre. Et pourquoi ne se vaudraient-elles pas l'une l'autre ? C'est là l'illusion d'optique qui égare tous les autoritaires. Naturellement, l'intellectualisme est appelé au secours de l'autorité pour faciliter la tâche de cette dernière. Il est curieux de voir Rome se prononcer contre ce que M. Ferraz appelle le *fidéisme*, qui n'est autre chose que la doctrine de saint Anselme enseignant, conformément à l'esprit de l'Evangile, qu'il faut aller de la foi à l'intelligence et

non de l'intelligence à la foi. Bautain et Lamennais avaient raison contre Rome quand ils soutenaient que c'est la foi et non la raison, qui est le vrai critérium de la certitude ; que la raison, réduite à elle seule, est incapable d'établir l'existence de Dieu, et que l'autorité de l'Ecriture n'a pas besoin d'être prouvée. « Mais, objecte M. Ferraz, les vérités qu'on ne démontre pas, sont celles qui sont évidentes par elles-mêmes, et la révélation n'est certainement point dans ce cas. » Sans doute, l'Ecriture prise en bloc comme une révélation, avec toutes les questions d'auteur, d'authenticité, etc., ne s'impose pas avec évidence, mais il importe de distinguer entre la révélation et l'Ecriture qui n'en est que le document. La prétention des croyants intelligents est bien celle-ci : les faits *qui sont de révélation* dans l'Ecriture s'imposent d'eux-mêmes à quiconque consent à en faire l'expérience personnelle, indépendamment de toute preuve rationnelle. En d'autres termes, les dogmes fondamentaux du rationalisme philosophique ou religieux, (Dieu, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme) ne se démontrent pas, aux yeux de ceux qui savent ce que comporte une démonstration scientifique rigoureuse. On n'a pas encore mis le pied sur le terrain religieux, aussi longtemps qu'on n'a pas admis ces faits comme des axiomes de foi s'imposant à toute conscience saine et intacte. Il ne peut être question de justifier rationnellement les vérités religieuses qu'après s'être placé dans les conditions voulues pour les comprendre, c'est-à-dire après avoir commencé par les pratiquer personnellement. L'Evangile passe avant la dogmatique, c'est lui qui conduit à la dogmatique, tandis que celle-ci est impuissante à amener à l'Evangile. « Voilà ce que c'est que la foi, a dit Pascal, Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Cela explique pourquoi la science religieuse est éminemment subjective et non objective comme les autres. Il n'est pas surprenant que les philosophes fassent ici des réserves : ils sont incapables de comprendre que l'Evangile ne peut paraître rationnel qu'à une raison qui a commencé par devenir chrétienne, indépendamment de toute dogmatique ; mais on a lieu d'être surpris de voir tant de théologiens se joindre à eux. C'est l'immense armée des intellectualistes catholiques ou

protestants. Ils ne savent pas comprendre qu'en religion plus qu'en tout le reste, la pratique précède la théorie. N'en déplaise aux rhéteurs et à leurs précieux procédés, on parle avant de savoir la grammaire, on n'attend pas, pour faire un poème, d'avoir une rhétorique. La science de la religion se pratique avant d'être sue. Il ne peut être, en effet, question de voir une science dans la simple entrée en contact avec les faits religieux : dans aucun domaine la perception ne suffit à elle seule pour donner le savoir, au sens scientifique du terme. Encore une fois on ne marcherait, on ne nagerait jamais, si pour se risquer il était indispensable de posséder une théorie de la marche et de la natation, quoi qu'en puissent penser tous les tenants du rationalisme, y compris les partisans de l'orthographe phonétique ; la méthode vraiment rationnelle consiste à ne tenir nul compte des exigences de leur petite raison.

Mais c'est là une digression qui nous a éloigné de notre sujet. Revenons à M. Ferraz. Il montre très bien les évolutions diverses de Lamennais. Il signale un fait curieux qui est de nature à nous surprendre, nous, hommes de la fin du XIX^e siècle. Savez-vous ce qui valut la première condamnation à celui qui devait devenir le champion fidèle et intransigeant de la libre pensée ? C'est de s'être déclaré en faveur de l'ultramontanisme dans son ouvrage, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, mais aussi cela se passait en 1826. « L'épiscopat lui-même, qui était encore généralement gallican, rédigea contre lui une protestation en forme, qui fut signée par un grand nombre de prélats. » On voit combien nous avons marché en arrière depuis le premier quart du présent siècle !

Il faut voir dans le livre de M. Ferraz comment Lamennais, repoussé par un pape pusillanime, fut amené au catholicisme libéral de *l'Avenir*, puis au christianisme révolutionnaire des *Paroles d'un croyant*, pour aboutir à la religion progressive des *Affaires de Rome* et du *Livre du peuple*. « L'adversaire acharné du rationalisme mourut rationaliste, le dernier des Pères de l'Eglise, comme on l'avait quelquefois appelé, mourut en dehors de l'Eglise... » En 1854, par une froide et brumeuse

journée de décembre, on vit passer à travers Paris, un mort suivi de quelques amis, entre deux haies de soldats. Quand on fut arrivé au champ du repos, quand on eut descendu son corps dans la fosse commune, où il avait voulu être enseveli, et qu'on l'eut recouvert de terre, le fossoyeur demanda, comme s'il s'agissait d'un mort ordinaire : « Il n'y a pas de croix ? » Et on lui répondit : « Non. » Telle fut la fin de l'auteur de *l'Essai sur l'indifférence*. L'ancien apologiste du christianisme fut conduit à sa dernière demeure sans que l'image de Christ brillât devant lui et sans que les prêtres, ses anciens confrères, entonnassent devant lui leurs chants de deuil, spectacle déchirant pour beaucoup, mélancolique pour tous ; car il témoigne de la fragilité de nos opinions les plus fermes et de l'instabilité de nos croyances en apparence les plus inébranlables. »

Il y eut pourtant quelque chose de persistant chez Lamennais ; un amour ardent de la vérité. Qui donc aurait le courage de reprocher à ce penseur ses évolutions fréquentes et radicales, toujours effectuées à son dam, et inspirées par une même idée : un dévouement sans bornes à la cause des pauvres et des déshérités de ce monde, comme le prouve sa volonté d'être enseveli dans la fosse commune ?

Ce dévouement rappelle celui d'un autre philosophe de nos jours, dont M. Ferraz expose aussi les idées. Comme le Père Gratry, et d'autres, il fut un défenseur de la raison et de la liberté, quoique catholique. « Un des plus profonds et le plus méconnu des philosophes catholique de notre époque, il combattit à outrance la théocratie, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre spéculatif, en même temps qu'il protégeait énergiquement contre tous les assauts le spiritualisme chrétien ébranlé. C'est une singulière destinée que celle de cet homme supérieur qui naît dans une chaumière, vit dans une mansarde, meurt à l'hôpital et qui, dans tous le cours de cette existence misérable, recherche la vérité avec passion, la dit avec sincérité, sans se permettre d'en rien dissimuler pour plaire aux différents partis qui nous divisent, et qui recueille pour tout fruit de sa probité intellectuelle, la méfiance du théologien, le silence des philosophes et l'indifférence de l'opinion. Nul pour-

tant ne vécut plus que lui de la vie de son temps, nul ne se posa avec plus de netteté et ne débattit avec plus de puissance le problème de son siècle, l'accord de la foi et de la raison, de la religion catholique et de la révolution française. » (P. 435.) On a nommé Jean-Bordas Demoulin, né en 1798, dans le département de la Dordogne. Il mourut le 25 juillet 1859 à l'hôpital Lariboisière, laissant à ses contemporains, malgré quelques travers inséparables de la condition humaine, l'exemple d'une vie consacrée tout entière à la poursuite du vrai et où les préoccupations vulgaires n'avaient tenu aucune place. Encore un intransigeant de la philosophie, mort à la peine dans ce siècle d'utilitarisme et de scepticisme où les chrétiens eux-mêmes, — ne faudrait-il pas dire « surtout ? » — se font opportunistes.

II

Enfin vient le troisième volume que nous avons particulièrement à signaler : l'auteur traite du *spiritualisme et du libéralisme*. Il les tient pour solidaires l'un de l'autre : « Admettre, dit-il, que toutes les modifications de l'être pensant, sont fatidiquement déterminées par les objets du dehors c'est, en effet, rejeter toute liberté morale et toute liberté politique. » C'est là une vérité qu'il serait extrêmement opportun de rappeler aux politiques militants du moment, s'il leur était possible d'entendre raison, absorbés qu'ils sont par le choix du genre de despotisme qu'ils aspirent à l'envi à nous imposer, sous les étiquettes les plus diverses. On le voit, M. Ferraz n'entend pas le mot philosophie au sens technique et abstrait des Allemands ; tout sujet traité philosophiquement, avec un esprit philosophique, lui paraît rentrer dans la philosophie.

On a besoin de rappeler cette signification assez large du mot philosophie, pour revenir de sa surprise en voyant ce troisième volume débuter par M^{me} de Staël. L'auteur a quelque peu l'air de plaider les circonstances atténuantes quand il nous dit : « Nous ouvrons l'histoire de l'école spiritualiste par une étude sur M^{me} de Staël parce que son nom exprime à merveille ce mélange d'aspirations vers l'avenir et de sympathie pour le

passé qui caractérise l'école dont il s'agit. Cependant, il faut convenir que cette femme célèbre avait une intelligence prime-sautière plutôt que méthodique, et qu'on trouve dans ses ouvrages des intuitions heureuses plutôt qu'un véritable système. C'est pourquoi, au lieu de la ranger parmi les philosophes spiritualistes de notre siècle, nous la considérons simplement comme un précurseur qui leur a frayé la voie. La doctrine de cette brillante école romantique, qui devait jeter tant d'éclat sur la Restauration, est exposée et motivée vingt-cinq ans à l'avance dans son ouvrage (*La littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, 1800) de la manière la plus ingénieuse. M^{me} de Staël ne peut souffrir qu'on se préoccupe plus d'éviter les défauts que de chercher les beautés dans un ouvrage d'esprit, comme si un mérite tout négatif n'impliquait pas l'indigence plutôt que la richesse de la vie spirituelle. Elle ne veut pas qu'on préfère l'étude des auteurs à celle des choses et qu'on se condamne à toujours imiter des imitations car elle voit là une sorte d'abdication de toute personnalité. Elle ne veut pas non plus qu'on transporte dans la poésie moderne les images des mythologies anciennes ; car il n'y a rien, suivant elle, qui dénote autant le manque de sincérité et de spontanéité en matière littéraire. Or, ce sont là autant d'opinions romantiques au premier chef. »

Avec Laromiguière nous mettons décidément le pied sur le terrain philosophique. Le premier il combattit directement le système de Condillac et avec des formes purement philosophiques. Il conserve cependant la même méthode qui n'est pas la méthode expérimentale, mais la méthode déductive ; non pas la méthode d'analyse, mais celle de la synthèse ; car elle compose l'homme au lieu de le décomposer. « Si, en effet, elle admet les faits comme point de départ, elle s'y arrête à peine et s'élève immédiatement à un principe, — sensation ou attention, n'importe, — dont elle fait tout découler au moyen d'équations analogues à celles de l'algèbre. » C'est la méthode de l'abstraction transportée dans l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire dans la science du concret, c'est la méthode logique de Bonald avec ses formules verbales, substituée à la

méthode psychologique de Descartes, qui opère sur la réalité vivante.

Il ne suffit pas de parler comme Condillac et Laromiguière, de l'analyse, de la décomposition ; il faut expliquer de quelle manière on l'entend. L'analyse doit-elle opérer sur le tout, c'est-à-dire sur le composé pris dans son intégrité, ou sur l'un quelconque de ses éléments ? Doit-elle partir du réel, de l'existant, de l'être, ou du possible, de l'abstrait, des manières d'être ? C'est toute la question, et nos philosophes n'ont pas l'air de la comprendre. Ils parlent comme Condillac, de la sensation, ou, comme Laromiguière, de l'attention ; mais la sensation et l'attention, qu'est-ce que c'est ? Des manières d'être qui supposent un être, des abstraits qui supposent un concret d'où ils ont été tirés par une analyse antérieure ; car, primitivement et antérieurement à toute analyse, il n'y a ni sensation ni attention, mais seulement un être sentant ou attentif. Or, ce concret, on n'en dit rien ; cet être, on le passe sous silence ; cette analyse, on la tait, on n'en fait pas mention.

Voilà, ainsi que Maine de Biran l'a très bien remarqué, le grand défaut de la méthode de Laromiguière, comme de celle de Condillac...

Laromiguière a eu le mérite de rendre « au principe actif, sa place dans la science, en montrant que c'est de l'activité, non de la sensibilité que dérivent toutes les connaissances et toutes les actions humaines. »

Malgré bien des lacunes, Laromiguière ruina le principe sensualiste, qui veut que toutes nos idées viennent des sens et réintègra l'élément actif au sein de notre nature. « Suivant lui, comme suivant le grand Arnaud, bien loin que les sens produisent toutes nos idées, ils n'en produisent aucune ; car elles sont toutes produites par l'activité de l'esprit opérant sur les données que lui fournit la sensibilité. Suivant lui, comme suivant Kant, la sensation, bien loin d'être le produit de la vie intellectuelle, n'en est que la condition *sine qua non* ; elle fournit à l'intelligence la notion de la connaissance, mais c'est à cette dernière qu'il appartient de lui donner sa forme. »

Tandis que Laromiguière s'était borné à établir l'activité du

principe pensant par des considérations de simple bon sens, il en restait pour ainsi dire à la superficie de son sujet ; Maine de Biran la fonda sur des raisons vraiment scientifiques et en allant au fond des choses. « C'est par là qu'il est devenu, comme on l'a dit, le maître des maîtres de la philosophie contemporaine et le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. »

Maine de Biran est à la fois sévère envers les philosophes qui ont suivi la méthode *a priori* et à l'égard de ceux qui ont pratiqué la méthode expérimentale et parmi lesquels Locke et Condillac tiennent le premier rang. « Maine de Biran a changé le point de départ de la philosophie et, en changeant son point de départ, il la transforme tout entier. Condillac était parti de l'étude d'une statue qu'il avait animée et douée peu à peu ; Descartes était parti de l'âme qu'il avait trop vite séparée du corps, sans se demander s'il pourrait les unir derechef ; Biran part de l'âme considérée dans ses rapports d'action et de réaction avec le corps. A la statue de Condillac, c'est-à-dire à une hypothèse, à l'âme de Descartes, c'est-à-dire à une abstraction, il substitue l'homme, c'est-à-dire une réalité vivante. »

« Avant Biran, la plupart des philosophes confondaient la volonté et l'inclination. Biran les distingue en montrant que la première est le principe de l'effort et la seconde le principe contre lequel l'effort se déploie et qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre. Avant lui, la plupart des penseurs n'étudiaient la liberté qu'au terme de leurs spéculations et la compromettaient, en la soumettant à l'action irrésistible soit de Dieu, soit de la nature. Biran la mit, pour ainsi dire, hors d'atteinte, en la posant comme un fait immédiat et évident enveloppé dans l'acte même de l'effort, et non comme une conséquence obscure et lointaine de la science. Avant Biran, la plupart des métaphysiciens méconnaissaient la personnalité de l'homme ; ils l'absorbaient, comme Malebranche, dans le sein de la divinité, ou, comme les disciples de Condillac, dans le sein de l'univers. Biran la défend en se fondant sur le sentiment de l'effort, qui ne serait pas possible sans une cause se connaissant elle-même et disant : moi, c'est-à-dire sans une véritable personne. Avant

Biran, certains philosophes séparaient le corps de l'esprit par un abîme si profond, qu'il n'y avait plus entre eux aucune communication réelle, et qu'ils se développaient parallèlement sans jamais se toucher : c'était l'erreur des cartésiens. D'autres étaient si frappés de la corrélation de la vie corporelle et de la vie spirituelle qu'ils les identifiaient entre elles et ne voulaient voir dans le moral que le physique se montrant par un certain côté : c'était l'erreur des sensualistes du XVIII^e siècle. Biran ne sépare pas l'esprit et le corps, mais il ne les confond pas non plus : il les distingue et cela sans s'appuyer sur de grands raisonnements, sans remonter à des principes abstraits et compliqués, mais en partant toujours du simple fait de l'effort, qui enveloppe, dans les limites mêmes de l'être humain, une force qui agit et une force qui résiste, un *moi* qui se connaît à ce titre, et un non-moi multiple connu comme tel. Par ce seul fait, l'idéalisme et le matérialisme semblent coupés à la racine et mis dans l'impossibilité de se développer. »

Malgré les grands services qu'il a rendus à la philosophie française, Biran n'est pas à l'abri de certaines critiques. M. Ferraz lui reproche en tout premier lieu de ne pas s'être suffisamment expliqué sur « l'effort, » qui est le pivot de toute sa philosophie. Il a moins en vue l'activité en elle-même que « l'activité envisagée dans ses effets physiologiques. » Il aurait fallu montrer que « outre l'activité qui fait effort contre un résistant externe, il y en a une qui fait effort contre un résistant interne, contre la passion, contre les images, contre les idées qui s'y associent. C'est, en effet, celle-là qui est la véritable activité, la véritable liberté, celle que, suivant les grands enseignements du Portique, on peut conserver jusque dans les fers, tandis que l'activité, la liberté, telle que Biran la décrit, serait à la merci d'un despote ou d'une simple paralysie puisqu'on cesse de l'avoir, suivant lui, dès qu'on ne peut plus se remuer et dès qu'on est poussé ou entraîné. »

Si Maine de Biran a réintégré l'élément volontaire dans la raison de l'homme, il a trop négligé l'intelligence. Chez lui « la volonté engendre l'intelligence : l'homme comprend parce qu'il veut... » — « Qu'est-ce, demande M. Ferraz, qu'une vo-

lonté dont l'acte consiste à vouloir sans idée préconçue, c'est-à-dire sans que le voulant sache ce qu'il veut ? »

Vers la fin de sa vie, Maine de Biran après avoir si longtemps réduit toute la nature humaine à la volonté, finit par comprendre que l'intelligence et l'amour y avaient aussi leur part. Mais il n'eut pas le temps de systématiser ce point de vue plus complet. La doctrine de Biran sur la volonté et la personnalité humaine n'en subsiste pas moins. Malgré des lacunes elle a conservé toute sa solidité et toute sa valeur. Ce résultat est d'une importance capitale. « Seule cette doctrine, dit M. Ferraz, nous permet de combattre victorieusement ce dualisme subtil qui, par l'organe de Stuart Mill, fait du moi un simple faisceau de sensations, et prétend que l'association des idées suffit pour expliquer l'âme, comme l'attraction des molécules pour expliquer l'univers ; car un faisceau de sensations, une association d'idées ne sauraient avoir ni l'unité, ni la permanence, ni la causalité que la personne suppose. Seule elle nous permet de réfuter ce panthéisme nuageux, sorti des brouillards de la Germanie, qui rabaisse Dieu au-dessous de l'homme, en lui refusant toute personnalité, car il est impossible, quand on admet la *personne-moi*, qui n'est qu'un effet, de rejeter la *personne-Dieu*, où elle a sa raison d'être. »

Est-ce bien sûr qu'il suffise de remonter jusqu'à l'intelligence pour assurer tout ces précieux résultats ? M. Ferraz semble lui-même reconnaître que cet intellectualisme réclame un complément, ou mieux une base d'un autre ordre. Il nous parle, en effet, d'une phase de mysticisme que Maine de Biran aurait traversée avant de rédiger son dernier ouvrage, *Nouveaux essais d'anthropologie*. Maine de Biran admet alors trois genres de vie. Mais, laissons parler M. Ferraz lui-même. « Là, Biran distingue dans l'homme, à l'exemple de saint Augustin, trois espèces de vie : la vie animale que caractérise l'instinct, avec les mouvements de plaisir et de peine qui l'accompagnent ; la vie humaine proprement dite que caractérise l'effort et où dominent la réflexion et la personnalité ; la vie spirituelle que caractérise l'amour et où la volonté se soumet sans peine aux lois du bien et du beau, dont Dieu est le centre éternel. Il connaît

sait ces trois vies par expérience. Après avoir passé de l'épicurisme, qui est la vie de l'instinct, au stoïcisme qui est la vie de l'effort, ce penseur mourant s'était, en effet, élevé jusqu'au christianisme, qui est la vie de l'amour, justifiant par son exemple ces remarquables paroles sur la vieillesse, qui sont comme ses *novissima verba* : alors la raison étant moins troublée par son exercice, moins offusquée par les affections et les images qui l'absorbaient, Dieu, le souverain bien sort comme des nuages, notre âme le voit, le sent en se tournant vers lui, source de toute lumière. »

La France a donc eu au XIX^e siècle un philosophe vraiment indépendant et original. M. Ferraz ajoute original « précisément peut-être parce qu'il est sincère. » Dans la partie biographique, l'auteur nous montre Maine de Biran, finissant, à travers plusieurs phases, par s'élever « à une doctrine plus haute par le seul mouvement de sa pensée (un Allemand aurait dit : en obéissant à une dialectique immanente) sans recevoir du public aucune impulsion, et qui expose ses évolutions diverses avec une pleine franchise. Nous y trouvons, en effet, cette communication sans artifice et sans apprêt d'une âme avec d'autres âmes devant laquelle toutes les splendeurs du langage pâlissent et qui rappelle les *Pensées* de Marc-Aurèle ou celles de Pascal. »

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de l'ouvrage de M. Ferraz ; nous estimons en avoir assez dit pour le faire apprécier, ce qui était notre unique but. Il nous présente un tableau complet et impartial de diverses tentatives philosophiques faites en France pendant les deux tiers du siècle. L'auteur analyse tour à tour les travaux d'Ampère, de Royer-Collard, de Gérando ; puis viennent Victor Cousin, Charles Jouffroy, Quinet, Charles de Remusat, enfin Adolphe Garnier, Emile Saisset et quelques autres encore.

Nous ne signalerons dans une riche moisson de faits intéressants que quelques traits d'une actualité saisissante. On pressentit un jour Royer-Collard pour savoir s'il lui serait agréable de recevoir un titre nobiliaire (c'était sous la Restauration) en récompense de ses services : « Dites au ministre, répondit le philosophe (qui tenait par un bout à Port-Royal) que j'ai assez

de dévouement pour oublier cette impertinence. » Il est vrai, ce stoïcien chrétien « considérait l'électorat, non comme un droit commun à tous les citoyens, mais comme une fonction dévolue aux plus capables. » Royer-Collard n'en était pas moins un démocrate conséquent. C'est ainsi qu'il répondit à M. de Serres qui se plaignait que la démocratie coulât à pleins bords, par ces paroles célèbres : « Oui, elle coule à pleins bords dans cette belle France, plus que jamais favorisée du ciel, que d'autres s'en affligent et s'en courroucent; pour moi, je rends grâce à la Providence de ce qu'elle a appelé aux bienfaits de la civilisation un plus grand nombre de ses créatures. »

On le voit, bien que contemporaine pour la génération qui s'en va, cette histoire est, hélas ! fort ancienne. On se demande avec anxiété où nous mène une démocratie athée, alliée fidèle des conservateurs-bornes et avec raison : les uns et les autres n'ont rien appris ni rien oublié. Tout autre était Royer-Collard. Il était plus favorable à la liberté qu'à l'égalité; chez lui, l'homme moderne vivait sous le partisan des anciennes institutions. En 1845, il se retira à la campagne : « Mes amis, dit-il en arrivant aux paysans qui l'entouraient, j'ai voulu mourir au milieu de vous. » Sentant ses forces s'affaiblir, il se prépara, non seulement en philosophe, mais encore en chrétien, au dernier voyage, et montra, dans ce moment critique, une sérénité admirable : « Je vois pas à pas, disait-il, les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses, je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets. »

Que tout cela est donc loin de nous, alors que les enterrements civils, toujours plus à la mode, deviennent une preuve de libéralisme et de civisme ! M. Ferraz, qui croit à la mission pratique de la philosophie, n'aurait-il pas pu aborder une question indiscrète : dans quelle mesure les divers penseurs, dont il nous dit d'ailleurs tant de bien, peuvent-ils être tenus responsables de la position éminemment tragique et fausse dans laquelle la France se traîne inquiète et désorientée ? « Il s'est formé, dit notre auteur, dans ces cinquante dernières années, au sein de l'école spiritualiste et par le concours de ses principaux penseurs, un riche fonds d'idées psychologiques, esthé-

tiques, morales, politiques et religieuses, qui complètent heureusement celles de Cousin et auxquelles l'école sensualiste et l'école traditionnaliste n'ont rien à comparer. »

Le lecteur regrettera que M. Ferraz, guide impartial et sympathique, ait renoncé à le mettre en mesure d'apprécier cette conclusion un peu optimiste, en nous donnant un quatrième volume qui aurait exposé l'histoire de la philosophie récente et contemporaine en France. C'était bien là le plan primitif de l'auteur, mais il y renonce pour plusieurs raisons plus ou moins valables qui sont malheureusement fortifiées par un argument, hélas ! sans réplique, « l'état de notre santé. »

Pendent opera interrupta ! C'est vraiment grand dommage.

RECTIFICATION

Dans l'annonce de la *Letteratura ebraica* de M. le professeur Revel, qui a paru dans la dernière livraison, pages 444 et suivantes, je disais : « Nous croyons savoir que M. Bruston, qui soutenait les mêmes thèses (relatives à Zach. IX-XI et XII-XIV) dans son *Histoire de la littérature prophétique*, en est revenu depuis lors. » M. le professeur Bruston m'informe qu'il n'en est rien : « Je suis toujours persuadé, dit-il, que les chap. IX, X et XI sont antérieurs à la ruine du royaume des dix-tribus, et les trois suivants, antérieurs à la ruine de Jérusalem. Les premiers me paraissent faire clairement allusion à l'existence des deux royaumes rivaux, et les autres, à l'existence d'un seul, celui de Juda. » Je m'emprise de porter cette rectification à la connaissance des lecteurs de cette Revue, en exprimant à mon cher collègue de Montauban mon regret de les avoir induits en erreur à son sujet. Cette erreur provient d'une conclusion que j'avais cru pouvoir tirer de quelques lignes que M. Bruston m'avait fait l'honneur de m'adresser à l'occasion de mon compte rendu de son livre (*Revue de théologie et de philosophie* 1883, pag. 306-321). Reconnaissant le bien-fondé des observations critiques que j'avais faites sur la place chronologique assignée par lui aux chapitres IX-XI de notre livre actuel de Zacharie, M. Bruston disait : « Il en résulte que j'ai placé cette prophétie trop tôt. » Mon tort a été de tirer de ces mots une conclusion qui dépassait la pensée de mon honorable correspondant. Je n'en conserve pas moins l'espoir que tôt ou tard le jour viendra où il se convertira à son tour et partagera la conviction, chez moi plus arrêtée que jamais, que les six derniers chapitres du livre de Zacharie sont postexiliques.

H. VUILLEUMIER.