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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

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: 11.09.2025

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

l'illustre critique hollandais, de même que plusieurs de ses confrères d'Allemagne, ne s'était pas encore assez dégagé lui-même de ces préjugés d'une critique essentiellement littéraire qu'il reprochait avec tant de raison aux champions de l'ancienne école ; en d'autres termes, qu'il était trop prompt à identifier l'âge réel d'une idée ou d'une tradition avec l'âge de la source littéraire où on la trouve pour la première fois fixée par écrit.

Au reste, est-il besoin de l'ajouter? Kuenen n'était pas de ceux qui ont une fois pour toutes leur siège fait, de ceux dont on puisse dire qu'au bout de dix, de vingt ans : ils n'ont « rien appris ni rien oublié. » Plus d'une page du volume que nous avons sous les yeux nous autorise à supposer que, s'il avait eu l'occasion de publier une nouvelle édition de sa *Religion d'Israël* de 1869-1870, certaines parties de cet ouvrage qui ont donné le plus de prise à la critique, surtout celles qui concernent la période anté-prophétique, se fussent présentées sous un jour sensiblement différent.

De la traduction elle-même que dire sinon qu'elle est digne de tout point et de son auteur et de l'original, qu'elle se lit comme une œuvre de première main et que le texte en est d'une rare correction. Il ne nous reste plus en terminant qu'à signaler le portrait de Kuenen dont le volume est orné. L'impression qui s'en dégage est celle d'une figure aussi distinguée que sympathique.

H. VUILLEUMIER.

PHILOSOPHIE

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE 1894[1].

La cinquième « année » contient comme les précédentes trois études approfondies que signent encore le chef du néo-criticisme et ses deux principaux collaborateurs, et une revue bibliographique qui n'est pas la partie la moins remarquable de cette intéressante publication.

M. Renouvier envisage *la doctrine de saint Paul* avec cette entière liberté d'esprit alliée au plus grand sérieux moral, qui carac-

[1] Paris, Alcan, 1895.

térisait déjà son étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ. Son point de vue général est celui de ces libres penseurs religieux, trop rares en France, — comme chez nous d'ailleurs, — où abondent au contraire trois sortes d'esprits : ceux qui écartent simplement le problème religieux, ceux qui prennent une position plus ou moins franchement hostile et ceux qui font œuvre apologétique bien plutôt que philosophique.

Ce qui distingue le paulinisme, selon M. Renouvier, c'est l'absence totale de tout élément métaphysique. Certes Paul est un philosophe, mais nullement un métaphysicien à la manière de l'auteur du quatrième évangile. Chez lui, pas trace d'influences helléniques, rien qui rappelle les idées personnifiées du Verbe, de la Vérité, etc., ni la génération métaphysique, ni le mythe de l'incarnation de ce Verbe. Pour lui, le Christ est un homme, non pas un concept, un homme d'une condition supérieure et exceptionnelle dont il ne se représente pourtant pas l'existence *surnaturelle* comme une participation à la nature divine. En somme, la doctrine paulinienne est encore la pure doctrine chrétienne à laquelle le grand apôtre n'ajoute que des éclaircissements dogmatiques sur la justice, la loi et le péché, sur le plan de Dieu et sur la résurrection par la vertu de la foi. Malheureusement, l'Eglise ne tarda pas à s'éloigner du paulinisme. Les réformés du XVIme siècle y revinrent; ils remirent le chrétien « face à face avec son péché et avec celui qui perd ou sauve le pécheur. » M. Renouvier rend hommage à l'œuvre de la Réforme tout en regrettant qu'elle soit restée inachevée : « La Réforme, dit-il, a longtemps manqué de la science au moins autant que de la hardiesse nécessaires pour répudier, dans ses principales branches, les doctrines du Verbe consubstantiel et de la trinité, qui ne descendent ni des Evangiles synoptiques, ni de l'Evangile de Paul, mais qui proviennent d'une infusion de spéculation platonicienne dans les croyances mosaïques. Elle n'a pas su reléguer dans le domaine de la poésie, le seul où elles puissent conserver le droit au respect, les légendes sur la naissance, l'enfance et les œuvres théurgiques de Jésus. » (Page 45.) Les exégètes discuteront l'interprétation de tel ou tel passage et reprocheront peut-être à M. Renouvier de s'écarter parfois quelque peu des textes. Mais il s'agit, ne l'oublions pas, d'une étude philosophique. L'auteur juge librement la prédication évangélique du point de vue de sa propre philosophie et l'on ne saurait contester l'opportunité de ses explications si nettes au moment où une école théologique prétend tirer de cette même philo-

sophie des conclusions beaucoup plus « positives » et orthodoxes, mais bien moins conformes, semble-t-il, à l'esprit et à la lettre du néo-criticisme.

— Dans un long et substantiel article intitulé *Spinozisme et Malebranchisme*, M. Pillon, rompant avec les idées traditionnelles, met en opposition radicale les deux systèmes. Malebranche a été généralement mal compris ; on a méconnu la signification et la portée de ses théories. Au XVIIIme siècle, son idéalisme fait sourire les « philosophes » qui suivent le sens commun. Cousin ne les dépasse guère, et celui qu'il appelle le Platon français, lui paraît être aussi proche parent de Spinoza. M. Ollé-Laprune lui-même se demande si cette belle philosophie ne supprime pas toute distinction substantielle entre Dieu et le monde. Ajoutons que hors de France, on a porté sur elle les jugements les plus superficiels. Quoi qu'on en ait dit, Malebranche n'est nullement sur la voie qui conduit de Descartes à Spinosa. Il vient après celui-ci par la date de ses ouvrages ; en outre il le combat avec des armes qui lui sont propres, mais avec autant de succès que Leibnitz, à côté duquel il mérite d'être placé. Comment établir un rapport de filiation ou de parenté entre deux systèmes dont l'un confond et dont l'autre distingue avec beaucoup de soin les essences et les existences ? Au spinoziste Mairan qui paraît ignorer l'importance de cette distinction, Malebranche répond que la cause des erreurs de l'auteur de l'Ethique est « qu'il confond les idées des choses avec les choses mêmes. » L'éternité, la nécessité, etc., faussement attribuées à l'étendue réelle, appartiennent à l'étendue intelligible, c'est-à dire à l'idée que Dieu en a et qu'il nous en donne. L'étendue matérielle n'est ni nécessaire ni éternelle puisque la réalité du monde sensible n'est pas même certaine. Plus on étudie les œuvres des deux grands métaphysiciens, mieux on se convainct qu'ils sont aux antipodes. L'un est idéaliste, l'autre réaliste. L'un soutient la théorie des idées modèles, l'autre celle des idées représentatives. L'un concilie la liberté avec le déterminisme physique et psychique, l'autre affirme l'universelle nécessité. En morale Spinoza s'efforce d'établir que la distinction du juste et de l'injuste est le résultat d'une convention humaine, un produit de la Cité ! Malebranche s'élève avec beaucoup de force contre les « esprits corrompus » qui défendent cette thèse de Hobbes, et fait de « l'amour de l'ordre » le principe de toutes les vertus. Mais, l'occasionalisme ne mène-t-il pas tout droit au panthéisme ? Qu'on y prenne garde, la cause occasionnelle est

devenue le rapport de succession constante de la philosophie contemporaine. Cette théorie de la cause n'enlève pas nécessairement toute efficace aux créatures. Pour sauvegarder la personnalité humaine, il n'est pas besoin que la volonté agisse directement sur les organes corporels, il suffit que la volition soit libre, comme elle l'est dans le système de Malebranche. D'ailleurs, l'harmonie préétablie, qui n'est qu'un occasionalisme légèrement modifié, ne passe pas d'ordinaire pour une théorie panthéiste. M. Pillon montre comment le spinozisme dérive de la conception cartésienne de la matière, de l'infinité de la substance étendue, de la continuité spatiale et de l'impossibilité du vide qui en est la conséquence.

Pour notre part, nous avons été convaincus par la forte argumentation de M. Pillon. Les derniers représentants de l'école spiritualiste et les nouveaux disciples de Saint-Thomas continueront sans doute à juger dangereuses et immorales les théories malebranchistes. Mais, s'ils tiennent compte de la correspondance avec Mairan et des dates (*La recherche de la vérité* est de 1674), les historiens de la philosophie, à quelque école qu'ils appartiennent, devront placer désormais Malebranche, non plus sur la voie qui mène à Spinoza, mais après celui-ci, suivant l'exemple donné déjà en 1842 par M. Renouvier dans son *Manuel de philosophie moderne.*

— Le phénoménisme supprime-t-il, comme on le croit volontiers, les problèmes de la métaphysique, ou bien est-il neutre à cet égard ? Telle est la question que discute à nouveau M. Dauriac à propos du livre de M. Boirac sur *L'idée du phénomène.* On connaît le point de vue néo-criticiste. Le substantialisme aboutit naturellement au monisme et au déterminisme. Le phénoménisme bien compris conduit au contraire à l'affirmation du libre arbitre et fournit la solution des antinomies de Kant ; ce n'est donc pas une doctrine neutre. Il serait impossible de rendre compte de cette discussion en quelques lignes. Disons seulement un mot de « l'infini actuel, » puisque la question a été remise à l'ordre du jour par M. Boirac et surtout par M. Milhaud. Il s'agit de savoir si le principe de contradiction autorise certaines affirmations dépassant l'expérience, invérifiables par l'observation. Au point de vue kantien orthodoxe, cela est inadmissible. De ce que deux idées sont incompatibles pour nous, on ne peut rien conclure touchant l'Univers réel, car peut-être n'y a-t-il dans la chose en soi rien d'analogue aux conceptions de notre esprit. De ce que l'idée d'un nombre infini est contradictoire, il ne

suit pas que le monde ait commencé ou que le monde soit limité, car le monde en lui-même n'a peut-être pas de grandeur, et peut-être n'est-il pas soumis à la loi du nombre. Supprimons le noumène : tout change, selon M. Dauriac. « Si l'être des choses est identique à leur paraître, on a toutes raisons de croire que les lois du connaître qui sont aussi les lois du paraître, sont aussi celles de l'être. » Ce point de vue admis, l'objection tirée de l'existence du noumène disparaît évidemment, mais pour faire place à une autre, voisine de la précédente : le réel n'est pas distinct des phénomènes, soit. Mais, il y a des phénomènes donnés et des phénomènes inobservés, inobservables même. Les premiers forment une collection, et une collection sans nombre est une absurdité, il faut en convenir. Seulement, *les phénomènes* n'étant pas donnés et connus on peut se demander comme s'il s'agissait du noumène : forment-ils un ensemble numérique ? Savons-nous si le réel, même ainsi entendu, est un tout, et s'il a un nombre ? Les néo-criticistes l'affirment. Nous sommes de ceux qui pensent qu'on peut le nier, sans contradiction.

E. MURISIER.

J. IZOULET. — LA CITÉ MODERNE [1].

Dans l'océan montant des productions littéraires qui nous menace d'inondation, se dessine depuis quelques années déjà un courant franchement idéaliste dans lequel se sont jetés tous ceux auxquels répugnaient les erreurs d'un naturalisme ordurier et cynique.

Que cet idéalisme soit à des degrés divers superficiel ou profond, qu'il soit fondé sur des besoins religieux ou sur un vague sentimentalisme, sur des aspirations esthétiques confuses encore, sur un nervosisme pervers de dilettantes, il n'en est pas moins vrai que cette tendance générale de l'âme contemporaine s'accentue sensiblement, et voici qu'elle se fait jour aussi dans le domaine de la philosophie.

Sans parler des universitaires, des belles études de M. Gabriel Séailles et en particulier de son livre sur Renan, — où il montre d'une façon magistrale le pitoyable aboutissement d'une morale

[1] *La Cité moderne.* Métaphysique de la sociologie, par J. Izoulet. Paris, Alcan, 1895.

qui ne repose que sur les faits et le néant de l'éthique expérimentale, — des pénétrantes analyses de M. Boutroux (cf. l'*Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*), on peut citer quelques essais indépendants et en premier lieu la thèse que M. Izoulet a soutenue en Sorbonne et qui porte ce beau titre : « *La Cité moderne.* »

Elle a d'abord le double mérite de rompre avec le matérialisme dogmatique correspondant aux prodigieuses découvertes de la science et de tenter, — à l'exemple de quelques-uns déjà (cf. entre autres les ouvrages du Dr Pioger), une synthèse large et profonde ; elle a de plus le mérite, — génial peut-être, — de fusionner par une hypothèse vraisemblable, à peine entrevue jusqu'ici, le matérialisme et le spiritualisme classiques et exclusifs dans un monisme d'une ampleur et d'une hauteur admirables.

C'est cette philosophie que nous voudrions brièvement analyser.

Elle veut mettre en lumière ce fait énorme que la Cité, c'est-à-dire l'Association, c'est-à-dire la « Force salvatrice de l'Humanité, » est un organisme supérieur qui implique conséquemment la solidarité et la hiérarchie. C'est un exposé de bio-sociologie largement et profondément basé sur l'Evolution universelle et... sur la généreuse croyance au Progrès et à la réalisation possible du Bonheur ; il vient à son heure, car la Cité, — au contraire de jadis, — est aujourd'hui sérieusement menacée de l'éviction « de l'Elite par la Foule. »

M. Izoulet commence par développer son hypothèse bio-sociale.

« Il y a des simples, » tel est son premier postulat, son point de départ (comme celui de la *Monadologie* de Leibnitz) ; il y a des simples puisqu'il y a des composés. Nous apercevons ces simples à l'état composé, c'est-à-dire associés, et la question de leurs rapports entre eux dans l'association est la « question capitale de toutes les sciences. » Or, « le simple enveloppe toute virtualité, mais ce n'est qu'en composition qu'il développe sa virtualité en vertu. »

L'association crée.

1° En chimie, elle transforme les éléments particuliers et leur donne des propriétés nouvelles ;

2° En biologie, elle permet la formation graduelle de l'organisme, la division du travail, la spécialisation des activités. Le protiste, l'amibe, l'uni-cellulaire qui ne sent ni ne se meut, doué seulement d'une confuse irritabilité, ne connaît pas de localisations

ni d'organisation ; ce n'est que peu à peu, dans le cours de milliers de siècles que l'animal, grâce à des associations de cellules de plus en plus intimes et complexes, est arrivé à posséder les propriétés admirables de la forme, de la sensibilité, de l'instinct. Depuis la séparation chez la gastrula du feuillet externe et du feuillet interne, — c'est-à-dire de la vie de relation et de la vie de nutrition, — la différenciation s'est accentuée jusqu'à la merveilleuse organisation physiologique des animaux supérieurs ;

3° En sociologie, nous avons affaire à une association non plus de cellules, mais d'hommes. De l'uni-cellulaire (protiste), du pluricellulaire (animal) nous passons à un agrégat d'agrégats, c'est-à-dire aux sociétés d'animaux et surtout... d'anthropoïdes. On retrouve dans ces dernières la division du travail, la spécialisation des fonctions (professions, facultés), des organes infiniment multiples (institutions religieuses, politiques, militaires, etc.). Et cette association « la Cité, » non encore réalisée mais en travail de « Devenir, » s'accomplissant sous nos yeux, a créé ou plutôt crée « l'âme humaine. » Toute la mentalité supérieure de nos cerveaux, intelligence, raison, sentiment, sens religieux, moral, esthétique, n'est pas le produit de l'association de cellules qui forme l'animal, ni l'émanation de quelque divinité transcendante, mais la résultante, — si je puis ainsi dire, — de l'association d'anthropoïdes, la Cité. Mentalité collective et individuelle à la fois, due à l'Elite pensante et dirigeante qui concentre et sauvegarde tout le trésor cérébral de l'organisme.

Il s'agit maintenant de confirmer cette hypothése bio-sociale dans le domaine de la psychologie et dans celui de la morale.

Dans tous les deux M. Izoulet s'attaque aux conceptions matérialiste et spiritualiste, tout en reconnaissant à chacune d'elles une part de vérité. Le matérialisme a raison quand il dit que la mentalité inférieure, animale (sensation, instinct, appétit, impulsion, plaisir) s'explique par le corps et plus précisément par le système nerveux cérébro-spinal ; il a tort quand il veut expliquer la mentalité supérieure, humaine (raison, liberté, volonté, aspiration, bonheur) par ce même corps physique.

Le spiritualisme a raison quand il refuse d'expliquer la mentalité humaine par la biologie proprement dite, et il a tort quand il y fait intervenir l'ingérence d'une creuse entité, une abstraction incompréhensible, une substance sui generis, l'âme.

La conciliation des deux systèmes s'obtient par la théorie bio-

sociale qui reconnaît comme génératrice de la mentalité inférieure l'association de cellules qu'est l'animal (où le cerveau s'affirme progressivement par division du travail), et, comme génératrice de la mentalité supérieure l'association d'hommes qu'est la Cité (où l'Elite s'affirme par la même division progressive du travail).

L'auteur passe ensuite à l'étude de l'intelligence (raison), de la sensibilité, de la liberté, du Moi. Il décompose la première de ces notions en quatre aptitudes principales, acquises péniblement au cours d'une lente évolution : le sens social, le sens scientifique, le sens industrieux et le sens idéal (religieux et esthétique), tous résultant de l'association.

Il faudrait pouvoir s'arrêter longtemps sur les belles pages que M. Izoulet a consacrées à l'organisation progressive de l'élite, philosophes (artistes, poètes et savants) et politiques (législateurs et gouvernants). La fonction du cerveau social s'est ainsi insensiblement divisée et spécialisée ; elle comprend les phases simultanées et successives de l'intuition, de l'analyse et de la mise en œuvre ; elle crée peu à peu ses organes, dont le premier est le poète. « Créateur d'inspirations et par conséquent d'actions et par conséquent d'institutions, le Poète est le constructeur de la Cité.... L'immense poésie immanente au genre humain, voilà la force plastique, voilà l'énergie créatrice d'ici-bas. »

Ces lignes éclairent admirablement la large et profonde signification du terme grec ; elles auréolent de gloire les grands intuitifs, sources de tout ce qui fera la vie sociale supérieure ; elles posent comme premier devoir de la sociologie de scruter leurs rêves et leurs pensées.

La liberté consiste dans la sélection continue des motifs d'action, sélection permise par l'enrichissement progressif de la mentalité humaine, grâce toujours à l'association et à la division du travail.

Le Moi, loin d'être simple, est constitué par la conscience, l'inconscience ou subconscience, la cérébration hiérarchique ; c'est dire que tout ce qui fait l'Individualité provient de l'Association et qu'elle seule en permet la spécialisation. L'opposition de l'Individu à la société est donc une opposition fondée dans le vide et sur laquelle il est puéril d'établir des théories politiques et sociales.

En morale, M. Izoulet reconnaît de nouveau au spiritualisme et au matérialisme une part de vérité et d'erreur. Il reproche au premier la valeur absolue du sacrifice, principe aux funestes consé-

quences, et la notion de désintéressement qui souffre d'une contradiction interne ; il reproche au second de faire de la « Lutte pour la vie, » brutale et sans merci, la grande loi de l'Humanité, comme celle de l'Animalité. A tous les deux il reproche le dualisme entre les notions d'intérêt et de justice.

La moralité naît de la Cité qui crée entre les hommes des rapports de plus en plus complexes ; la morale est sociale ; la plus grande solidarité amènera la plus grande justice et le plus grand bonheur ; l'humanité doit de plus en plus sortir de l'état de guerre (prédation individuelle) et devenir une association pour la production.

La morale se confond donc avec le principe créateur et constitutif de la Cité ; elle est en train de se créer et de se constituer comme la Cité elle-même. Le but à atteindre est que chacun de ses membres trouve la place qui lui convient, joue le rôle pour lequel il est apte, de façon à ce que le bonheur de tous soit le plus complet possible.

Morale à la fois expérimentale et spiritualiste, rejetant tout dogme étroit et exclusif, fondée sur le sens de l'harmonie universelle inné à l'âme humaine, et sur la « volonté » de dégager, au moyen d'une compréhension toujours plus complète de la Nature, l'idéal de la réalité.

Cette philosophie, — que nous aurions voulu exposer plus longuement et dont certaines parties méritent une attention toute spéciale, — montre l'homme sous une double face, tout de l'organisme animal et partie de l'organisme social ; le corps physique est achevé, le corps politique s'élabore ; il y a entre les deux un parallélisme analogique qui révèle l'unité de la nature et proclame l'immanence comme vérité première de la métaphysique.

Le grand ressort vital de cette philosophie est la croyance au progrès universel, au bonheur de l'humanité, bonheur toujours grandissant grâce à une intelligence des choses toujours plus ouverte et compréhensive, à un effort toujours plus conscient et persévérant. Cela lui donne un caractère d'optimisme qui, pour ne pouvoir suffire à légitimer métaphysiquement l'amour de la vie et de l'action, laisse entrevoir du moins l'espérance lointaine de la « Religion moderne, » large, pure des anciennes superstitions, naturalisation de la Divinité correspondant à la nationalisation plus parfaite de la souveraineté politique et à l'adaptation progressive des hommes à leur tâche sociale.

Le livre est généralement bien composé, malgré quelques répétitions presque inévitables et quelques prétentions à une systématisation trop rigoureuse. Œuvre à la fois de métaphysicien et de poéte, de savant et d'artiste, il vaut par son caractère de puissante vulgarisation autant que par son érudition immense, l'originalité et la couleur de la pensée.

ROBERT FATH.

Lausanne, novembre 1895.

HENRY MICHEL. — L'IDÉE DE L'ETAT [1].

Ce fort volume de 659 pages, — thèse de doctorat ès lettres, soutenue en Sorbonne, le 7 novembre 1895 [2], — n'est certes pas une monographie d'érudit ne s'adressant qu'à un cercle restreint d'initiés. La science et le talent de l'auteur, l'étendue de ses recherches, l'ampleur de son exposition, la fermeté d'une pensée forte et sûre d'elle-même, toutes ces qualités, jointes à l'actualité du sujet et aux mérites d'un style sobre et limpide, ne manqueront pas d'attirer sur ce livre l'attention du public cultivé en général. L'aveu suivant de M. Henry Michel nous montre dès l'abord l'orientation de son système. « Quand j'ai commencé mon travail, dit-il, j'étais, comme tant d'autres, sous la vive impression de cette méthode dite scientifique et de ce réalisme métaphysique qui font un si singulier ménage dans beaucoup d'ouvrages récents. Je croyais à « l'organisme social, » et à l'ensemble des notions que l'on joint d'ordinaire à celle-là. L'individualisme m'apparaissait comme une doctrine vieillie.... L'étude et la réflexion modifièrent cette opinion [3]. »

L'auteur débute donc, pour introduire son sujet proprement dit, par un travail très sérieux sur le dix-huitième siècle. Il passe successivement en revue la « philosophie réformiste, » la « théorie du scepticisme éclairé » et le mouvement individualiste avant la

[1] *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, par Henry Michel, agrégé de l'Université, docteur ès letttres. — In-8°, Hachette, Paris, 1896.

[2] Lire le compte rendu de cette soutenance dans la correspondance de M. A. S, *Journal de Genève* du 10 novembre 1895

[3] Avant-propos, p. VII, VIII.

Révolution. Rousseau et Kant surtout sont traités avec détail et suggèrent à l'auteur nombre de remarques justes et frappantes. D'après M. Michel, — ceci marquera déjà son point de vue, — la question du socialisme de Rousseau n'a pas de sens. Assurément, dit-il, le *Contrat social* accorde à l'Etat une puissance écrasante ; mais le but de ce pouvoir est d'assurer à l'individu le premier des droits, celui de vivre. Il faut que l'être moral parvienne à son originalité, à son autonomie personnelle. Lorsque Mounier, au début de la Révolution française, revendique pour chacun le « libre et entier exercice de toutes ses facultés physiques et morales, » il ne fait que développer avec éloquence la doctrine de Kant et de Rousseau. Ce qui domine, en définitive, chez ces auteurs, c'est l'influence de la philosophie cartésienne [1]. Le sujet rentre en lui-même, il pense, il aspire à se posséder. Seulement, loin de se défier de l'Etat, l'homme en a besoin, estime-t-on, pour s'affranchir des obstacles de convention et pour acquérir sa pleine autonomie. A ce propos, M. Michel s'élève contre l'idée reçue, c'est qu'il y a dans la Révolution deux courants : l'un individualiste, celui de la Constituante, inspiré par Montesquieu et son école ; l'autre social, « étatiste, » représentant les théories de Rousseau et s'incarnant dans la Convention [2]. De fait, dit-il, le dix-huitième siècle ignore l'antithèse établie de nos jours entre l'individu et l'Etat : quand donc on renforce les pouvoirs publics, ce n'est pas pour écraser les libertés, c'est bien plutôt pour « aider à la formation du plus grand nombre possible d'individualités complètes et véritables. »

D'autre part, plus irrésistible avait semblé ce mouvement, plus violente aussi fut la réaction, sujet qui nous fait pénétrer au cœur même de l'ouvrage. Sur le terrain politique, d'abord, apparaissent les théocrates [3] : Saint-Martin, Joseph de Maistre, de Bonald, Ballanche. Si Rousseau et ses disciples avaient exalté la volonté, c'est contre elle que la nouvelle école fait porter le poids de son attaque. Non, s'écrient ces auteurs, l'homme n'est pas apte à se diriger, l'homme n'est pas raisonnable. Il est pervers, radicalement mauvais dans sa nature actuelle ; aussi ne peut-il rien attendre que de Dieu. En conséquence, la société ne saurait être le résultat de la volonté humaine ; elle n'est pas faite par l'homme et pour l'homme. L'homme n'existe, au contraire, que

[1] P. 64 et suiv. — [2] P. 97 et suiv. — [3] P. 108 et suiv.

pour la société telle que Dieu l'a constituée et dans laquelle s'exprime l'autorité souveraine du seul vrai maître, du seul Seigneur. En somme, quatre propositions résument la pensée des théocrates : 1. L'homme, disent-ils, n'a pas créé la société de toutes pièces. 2. La raison humaine, livrée à ses propres forces, est impuissante ; elle ne saurait rien produire, comme elle ne peut rien expliquer. 3. L'inégalité entre les individus découle de la nature même des choses. 4. Par conséquent nul n'a le droit de revendiquer, parce qu'il est homme, des privilèges qui reviendraient d'une manière égale à chacun. « Il n'est pas de problème, avait dit Descartes, que *ma* raison ne puisse pénétrer et résoudre. Il n'est pas d'institution, avait dit Rousseau, que *ma* volonté n'ait fondée ou ne maintienne incessamment, par une sorte de création continue. Il n'est pas de puissance, avait dit Kant, dont l'action n'expire et ne doive expirer devant le droit inhérent à *ma* personne libre. Ma liberté, mon droit, ma volonté, ma raison, c'est toujours le *moi* : le faux dieu qui, selon les théocrates, a détrôné le Dieu véritable et qu'il faut chasser au plus vite d'un empire usurpé [1]. »

La même réaction contre l'individualisme se produit en Angleterre et en Allemagne, ce qui nous amène soit au radicalisme de Bentham et de Burke, soit surtout à l'école historique allemande, dont Hegel est le plus illustre représentant [2]. D'après ce philosophe, d'accord sur ce point avec Rousseau, la volonté est bien à l'origine de l'Etat : seulement ce principe créateur, ce n'est pas l'individu ; c'est l'esprit absolu, la volonté objective, Dieu se manifestant dans la société organisée comme il s'incarne dans l'art et dans la religion. Aussi bien, selon l'enseignement hégélien, ce qui est doit être ; la force et le droit se confondant, la souveraineté se manifeste essentiellement dans la guerre ; l'Etat est l'expression de la pensée suprême, l'Etat est Dieu.

Ailleurs la discussion du problème économique met au jour une tendance analogue [3]. C'est l'école de Saint-Simon, qui fraie la voie au socialisme contemporain en désignant la réforme de la propriété comme la première à opérer, en formulant aussi le principe de l'antagonisme des classes sociales. Pour ces théoriciens, concurrence est synonyme d'égoïsme : à la liberté, principe d'individualisme, se substitue la loi royale de la fraternité. Puis

[1] P. 127, 128. — [2] P. 155 et suiv. — [3] P. 172 et suiv.

vient le socialisme autoritaire, celui de Louis Blanc surtout, qui réprouvant les entreprises privées, veut remplacer la libre initiative de chacun par ce qu'il appelle « la solidarité des diverses industries » en vertu de « la convergence des efforts. » En somme, ce qui domine ce mouvement, c'est l'appel fait au pouvoir, c'est l'accroissement de l'Etat et de son action dans tous les domaines.

Que devient l'individualisme ainsi menacé? Ici M. Michel fait défiler devant nos yeux les plus marquants d'entre ses apologistes ; il cite Tracy, Daunou, Mme de Staël [1] ; il rappelle la célèbre page de Benjamin Constant sur la liberté au sens ancien et la liberté au sens moderne [2] ; il présente au lecteur l'école démocratique de Tocqueville, de Lamartine ; puis entrent en scène « les économistes orthodoxes, [3] » Jean-Baptiste Say, Bastiat, surtout, habile défenseur du libre-échange, dans lequel il voit la clef de voûte de la politique, de la morale et même de la religion. Les vues libérales qui se développent en même temps, celles de Laboulaye, de Jules Simon, du duc de Broglie, de plusieurs autres publicistes éminents, nous font assister à ce que l'auteur appelle « la déviation de l'individualisme. » On voit surgir et se marquer toujours mieux l'antagonisme entre l'individu et l'Etat, antithèse inconnue aux origines. Diminuer l'Etat, en limiter les fonctions et le pouvoir, voilà le programme de l'école. En somme, les notions d'individualisme et de socialisme se modifient. « Le socialisme était d'abord une doctrine qui sacrifiait l'individu à la cité. Nous l'avons vu, et nous le verrons plus encore par la suite, devenir une doctrine qui compromet les intérêts généraux et élevés au profit des jouissances individuelles. L'individualisme était d'abord une doctrine largement émancipatrice, qui conviait tous les membres de la société politique à la pleine expansion de leurs puissances, à la jouissance réelle de tous leurs droits d'hommes. Nous venons de voir que l'école libérale le réduit à être la protestation des plus favorisés d'entre les membres de la société politique contre l'ingérence de l'Etat, ingérence nuisible, en effet, à l'expansion de leur liberté, mais utile et même indispensable, — dans les conditions que nous déterminerons plus loin, — pour élever les moins favorisés à la condition humaine [4]. »

De là le reproche d'égoïsme adressé à cet individualisme-là, qui,

[1] P. 282 et suiv. — [2] P. 310, 311. — [3] P. 339 et suiv. — [4] P. 372, 373.

selon M. Henry Michel, procède philosophiquement de l'éclectisme[1]. De là aussi l'impuissance de ce système vis-à-vis de l'ennemi redoutable qui se dresse de toute sa hauteur pour l'accabler. D'après la philosophie dite scientifique, en effet, c'est-à-dire la doctrine « positive, » celle de l'évolution, la formule suprême de l'univers étant le monisme matérialiste, la société, comprise à la lumière de cette loi, prend l'aspect d'un organisme physique, d'où vient le collectivisme contemporain, celui de Karl Marx et de ses adeptes.

Je n'entre pas dans l'analyse de ces systèmes que plusieurs jugent si gros de périls. Aussi bien, le but de cette revue rapide est de montrer, — par quelques exemples malheureusement trop incomplets et trop brièvement énumérés, — les rares mérites de l'ouvrage riche et suggestif qui nous occupe et d'inviter le lecteur à le consulter à son tour. Après avoir posé le problème dans les termes que je viens d'indiquer, quelle est la solution que M. Henry Michel nous présente ? Cette clef de l'énigme, c'est à la philosophie de M. Renouvier qu'il la demande, « doctrine qui constitue, explique-t-il, une réaction contre une autre réaction : une réaction en faveur du haut individualisme du dix-huitième siècle contre les théories qui le battent en brèche depuis cent ans et contre celles qui, sous prétexte de le continuer, le dénaturent et le diminuent[2]. » Ce que M. Renouvier conteste en particulier, c'est le concept de la nation naturelle, c'est l'idée de la société saisie comme être réel, c'est enfin la notion d'un progrès continu se produisant par un développement fatal de l'organisme. Le progrès consiste au contraire, dit-il, dans un accroissement de liberté ; il est étranger à l'augmentation des jouissances matérielles. L'autonomie de la volonté, de la raison : voilà la seule fin digne d'être sérieusement poursuivie. D'autre part cet individualisme-là, loin d'écarter la solidarité, la suppose et la réclame ; car même les actes qui nous semblent être les premiers commencements en entraînent d'autres à leur suite ; ils se répercutent ; ils multiplient leurs conséquences sociales. Celui-là, dit-il en parlant de chaque individu, « ne saurait faire un bon associé qui ne donnerait pas à ses associés tout ce qu'il a de moyens disponibles. » Seulement il faut que ces moyens soient véritablement disponibles, qu'aucun obstacle tenant à l'organisation actuelle ne

[1] P. 420-422. — [2] P. 596.

les entrave ; aussi l'intervention de l'Etat soit en politique, soit dans l'ordre économique, en faveur de sa fonction morale, est-elle le trait marquant de cet individualisme-là.

D'ailleurs, — telle est la conclusion que tire M. Henry Michel, — il n'y a pas d'antagonisme fatal entre l'individualisme et l'idée sociale [1]. La vraie justice, qui contient en elle la charité, consiste à assurer à l'être moral ces deux privilèges inaliénables : « le droit de vivre, avec celui de s'élever par la culture ; » voilà la fonction suprême de l'Etat, fonction économique et morale. Seulement autre est la fin, autres sont les moyens, dans l'application desquels, — en cela notre auteur se distingue de l'individualisme abstrait des jacobins, — il faut avoir grand soin de consulter l'expérience. Ainsi : « la justice veut que tous les membres de la cité puissent vivre : telle est la fin. Le moyen d'assurer à chacun sa subsistance consistera-t-il nécessairement dans la taxe des pauvres ?... Non, si l'expérience prouve que ces moyens ne sont pas bons. » Aux économistes d'y aviser selon les enseignements de leur science. L'à priori dans la détermination des fins, la recherche libre des moyens : voilà la distinction capitale. A l'inverse du socialisme, qui ne voit que la surface, cette doctrine, estime M. Michel, pénètre seule jusqu'au fond, parce qu'elle sauvegarde, en évitant les erreurs de l'individualisme d'avant la Révolution, « l'éminente dignité de la personne humaine. »

Que penser de cette solution, et de l'exposé que cette théorie couronne ? Si riche est le livre dont je viens d'indiquer le contenu, que, pour en discuter les idées en détail, il faudrait écrire soi-même un volume. Sans aborder ce travail, je tiens à exprimer à l'auteur la sympathie avec laquelle j'ai suivi le développement large et magistral de sa pensée. Comme lui, je crois à l'individualisme, sauvegarde de la dignité de l'homme et de sa liberté ; comme lui, — contrairement à la doctrine égoïste du laisser-faire, — j'admets aussi la nécessité d'un individualisme ouvert à tous, donc l'intervention légitime de l'Etat partout où l'être humain fléchit sous le poids des injustices sociales. Néanmoins, quelque lumineuse que soit, à cet égard, la philosophie dont s'inspire notre auteur, il serait téméraire d'affirmer que M. Renouvier et ses disciples aient trouvé la formule définitive. Ce qui manque en particulier au livre que je viens d'analyser, c'est une vue suffisante des

[1] P. 640 et suiv.

caractères et des fins de la personnalité morale. On voit jusqu'où s'étend l'intervention de l'Etat ; on ne voit pas assez où elle s'arrête, quel est le droit de résistance de l'être libre, qui maintient son autonomie même vis-à-vis des pouvoirs publics. A cet égard, M. Michel ne se distingue pas suffisamment, à mon avis, de ce qu'il appelle « la haute doctrine » des individualistes d'avant la Révolution, théorie d'où sont sortis la tyrannie et le despotisme aussi bien que l'émancipation des consciences. On nous dit que la justice sociale « aide les personnes dans leurs efforts pour *s'affranchir*, » et qu'elle le fait « grâce à la coopération constante, régulière et *obligatoire* de tous[1]. » Mais en quoi consiste cet affranchissement ? Qu'est-ce que cette culture qui en est la condition ? Ce point capital peut être tranché de façons diverses assurément : l'Etat sera-t-il chargé de nous indiquer et de nous imposer la bonne ? Reviendrons-nous alors, par une autre voie, à l'idée de Rousseau, celle « de l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté[2] ? » Est-il certain d'ailleurs qu'en se développant tel qu'il est naturellement, l'individu moral arrive à la vraie liberté ? Si donc il préfère s'avilir, et si l'exemple qu'il donne de la sorte est contagieux, l'Etat l'empêchera-t-il de faire le mal, l'Etat le contraindra-t-il à se perfectionner en dépit de lui-même ?

M. Henry Michel aurait été mis plus directement en face de ces questions, s'il avait abordé l'œuvre de deux auteurs qui se sont longuement occupés du problème en discussion, et qui, loin de sacrifier l'un des termes du sujet, ont creusé la notion chrétienne du « règne de Dieu » pour obtenir l'unité de l'individualisme et de l'idée sociale. « C'est dans l'intérêt de la société, écrivait déjà Vinet, que je plaide pour l'individualité. Je veux l'homme complet, spontané, individuel, pour qu'il se soumette en homme à l'intérêt général.... La justice et la raison, lois universelles, sont les souveraines dont l'individualité doit assurer et relever le triomphe.[3] » Et dans un sens analogue, Ch. Secrétan, tout en parlant bien haut de solidarité, tout en poussant très loin l'idée sociale sur certains points, a toujours relevé ce fait essentiel, c'est que la

[1] P. 647. C'est nous qui soulignons.

[2] *Contrat social*, I, 6.

[3] *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, 1837, p. 172. M. Henry Michel ne mentionne Vinet que pour l'écarter (p. 419) ; quant à Ch. Secrétan, sauf erreur, il le passe sous silence.

rénovation morale est la vraie condition de toutes les libertés, et que l'Evangile accomplit ce changement intérieur en nous donnant une loi personnelle et collective en même temps, qui garantit le triomphe des individus dans celui de la société humaine. « De grâce, dit-il, — plus justement, à mon avis, que ne le fait M. Henry Michel, — ne me parlez plus d'Athènes et de Rome ; n'invoquons plus la Révolution française : tout le sang qu'elle a répandu n'a pas pu cimenter la poussière de ses destructions. Adversaire attitré de toutes les fables, je ne trouve nulle part de liberté qui n'ait versé dans quelque omnipotence monarchique ou démagogique, il n'importe, — nulle part, dis-je, sinon chez les fils de ces Gueux et de ces Puritains qui voulaient servir Celui dont le nom flamboyait sur leurs épées, et qui cherchaient dans la liberté politique la garantie de leur liberté religieuse [1]. » On ne saurait trop le répéter, et c'est par cette remarque que je termine : si le rôle de l'Etat est d'écarter les obstacles *sociaux* qui entravent l'être humain dans le libre développement de sa personne, — quelque valeur qu'il faille reconnaître à cette idée, le fond du problème demeure d'ordre religieux et moral.

J. Bovon.

Théod. Simon. — Corps et ame selon Fechner et selon Lotze [2].

S'il était besoin de montrer que la théologie n'a rien à redouter de la psycho-physique et tout à gagner à l'adoption du point de vue idéaliste, qui est celui de la plupart des philosophes contemporains, l'écrit de M. Simon, pasteur à Cottbus (Prusse) et disciple convaincu de Fechner, nous en fournirait un exemple et une preuve. M. Simon paraît avoir hésité d'abord entre Fechner et Lotze ; la conception synéchologique du premier et la conception monadologique du second ont dû lui sembler également séduisantes, pour qu'il prenne un si évident plaisir à les rapprocher, à établir que,

[1] *Discours laïques*, 1877, p. 345, 346 ; comp. *La civilisation et la croyance*, 1887, p. 353 et suiv.

[2] *Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen*, von Pfr. Dr. Th. Simon. — Göttingen 1894, Vandenhoek und Ruprecht. 118 pages. Prix : 2 m. 40.

sur la question de l'âme et du corps, les deux métaphysiciens sont plus près de s'entendre qu'on ne le croit d'ordinaire et qu'ils ne l'ont eux-mêmes pensé. Mais Lotze, parti du réalisme de Herbart pour aboutir à l'idéalisme, s'arrête au moment de toucher au but. Même dans sa dernière phase, sa philosophie n'est qu'un réalisme idéaliste (*Idealrealismus*) ; aussi M. Simon l'abandonne-t-il, en définitive, pour suivre Fechner qui, plus hardi, ne se borne pas à dire : l'esprit seul est réel (*Realität ist Geistigkeit*) mais tire de ce principe des conséquences que Lotze essaie d'éviter en invoquant un postulat du sentiment. Or notre théologien-philosophe estime, — si nous lisons bien entre les lignes, car il ne le dit pas expressément, — que la théorie la plus conséquente et la plus radicale est peut être aussi la plus conforme aux exigences de l'esthétique et du sentiment religieux.

Après une brève introduction historique, l'auteur expose les systèmes qu'il se propose de comparer. La simplicité du style, l'heureux choix des citations, la clarté des commentaires mettent cette métaphysique abstruse à la portée d'un grand nombre de lecteurs. L'exposé sommaire n'omet rien d'essentiel et fait même très bien voir en quoi la monadologie de Lotze diffère de celle de Leibnitz et ce qui distingue le monisme de Fechner du panthéisme de Spinoza. Sans nous astreindre à la tâche ingrate de résumer ce résumé, passons à la comparaison des systèmes : c'est ici que M. Simon a mis un peu de lui-même.

Dieu, selon Fechner, ou l'Absolu comme l'appelle Lotze, est le fondement unique de l'univers. Les choses, quelles que soient les apparences qu'elles revêtent, sont des modifications de l'absolu, de Dieu. L'esprit est partout répandu à des degrés divers ; toute réalité est spirituelle ; les corps ne sont qu'une manifestation extérieure du même être qui se manifeste intérieurement comme esprit. Tels sont les principes communs aux deux philosophes. Voici où l'accord cesse : tandis que Lotze attribue une âme rudimentaire à chaque atome, Fechner refuse toute propriété psychique aux atomes isolés et voit dans leur groupement, dans leur combinaison en un système, la condition nécessaire de l'activité de l'âme.

Malgré cette divergence fondamentale, les deux penseurs envisagent a peu près de la même manière les rapports du corps et de l'âme, et cet accord s'explique précisément par leur commune tendance idéaliste. Lotze renonce à la fin de ses jours, et pour cause, à assigner à sa monade directrice un siège déterminé dans le cerveau.

Il reconnaît avec Fechner, peut-être sous son influence, que l'âme est partout où elle agit et qu'elle agit évidemment sur différents points du système nerveux. Il n'y a donc nulle opposition à cet égard entre les théories monadologique et synéchologique. Les auteurs de ces théories s'accordent également à nier la simplicité de l'âme, à maintenir l'unité du sujet pensant et réussissent l'un aussi bien que l'autre à assurer cette unité dans l'espace et dans le temps.

Toutefois, Fechner éprouve une difficulté particulière à sauvegarder l'identité du moi. Il est de fait que les atomes constitutifs du corps sont dans un perpétuel va-et-vient, que de nouveaux atomes se substituent continuellement aux anciens. A un changement partiel des atomes doit correspondre un changement partiel de cet être qui est le sujet commun des activités corporelles et spirituelles. Comment le sujet pourrait-il rester le même après le renouvellement complet des atomes ? La difficulté est plus apparente que réelle, répond Fechner. L'identité du sujet ne dépend pas de la permanence des mêmes atomes, mais de la persistance de leurs relations. Peu importe que les atomes se renouvellent, puisqu'ils sont identiques et que les mêmes connexions organiques subsistent à travers les changements incessants de la matière. Ainsi l'âme reste une et identique dans le temps présent et peut-être même dans la vie future. — Mais, objecte M. Simon, il ne suffit pas que les atomes soient qualitativement semblables. Soit deux groupes d'atomes $a\ b\ c\ x$ et $a^1\ b^1\ c^1\ x^1$; bien qu'ils exécutent le même mouvement psychophysique et qu'ils exerçent sur l'âme la même influence, $a\ b\ c\ x$ et $a^1\ b^1\ c^1\ x^1$ n'en sont pas moins deux êtres distincts. Les mouvements et les sensations peuvent rester les mêmes ; c'est un autre être qui se meut et qui sent. Il faut donc chercher une autre solution, et M. Simon nous en propose une qui n'est pas entièrement originale, car il en appelle contre Fechner à Fechner lui-même. L'idéalisme pur, dit-il, résout aisément la difficulté en considérant comme de simples apparences les changements corporels. A ce point de vue, l'identité du corps et de l'âme disparaît pour faire place à un parallélisme entre des états internes et externes. A une modification des phénomènes externes correspond une modification des phénomènes internes et *non plus une modification du sujet de ces phénomènes.*

M. Simon réussit, reconnaissons-le, à sauvegarder l'unité et l'identité de l'âme. Mais à quel prix ? Qu'est-ce que ce sujet sur lequel même les états psychiques restent sans influence ? Notre auteur ne

prend-il pas une abstraction pour une réalité? Nous connaissons ce *moi* sans qualités et sans vie, non certes par expérience, mais par ouï-dire et nous nous demandons sérieusement s'il a jamais existé ailleurs que dans l'esprit des méthaphysiciens qui l'ont inventé.

Une simple remarque pour terminer. Dans son introduction, M. Simon passe en revue les principales hypothèses destinées à expliquer les rapports de l'âme et du corps. Il parle du dualisme cartésien, du monisme matérialiste et spiritualiste. Il cite à ce propos Geulinx et Rudolf Wagner; mais il oublie entre autres Malebranche et... Berkeley. Ce dernier oubli surtout nous étonne, d'autant que l'idéalisme de Fechner offre plus d'une analogie avec celui du philosophe anglais.

E. Murisier.

REVUES

Revue philosophique

Juillet 1895.

H. Taine : Sur les éléments derniers des choses. (Fragments inédits.) — *A. Binet* : La mesure des illusions visuelles chez les enfants. — *G. Tarde :* Le transformisme social. — *V. Egger :* La durée apparente des rêves. — *Le Lorrain* : Le Rêve. — *L... D... :* A propos de l'appréciation du temps dans le rêve. — Analyses et comptes rendus. — Correspondance. — Revue des périodiques étrangers.

Août.

F. Le Dantec : Les phénomènes élémentaires de la vie. — *Bourdon :* Observations comparatives sur la reconnaissance, la discrimination et l'association. — *Ch. Pékar :* Astigmatisme et esthétique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Septembre.

Dugas : Auguste Comte : Etude critique et psychologique. (Premier article.) — *G. Milhaud :* La métaphysique aux Champs-Elysées. — *Cresson :* Une morale matérielle est-elle impossible? — *Adam :* Note sur le texte des « Regulæ ad directionem ingenii » de Descartes. — Analyses et comptes rendus.