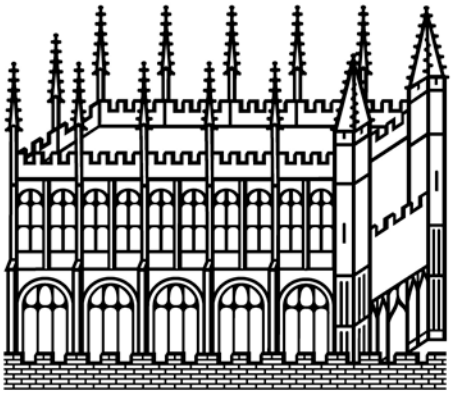


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

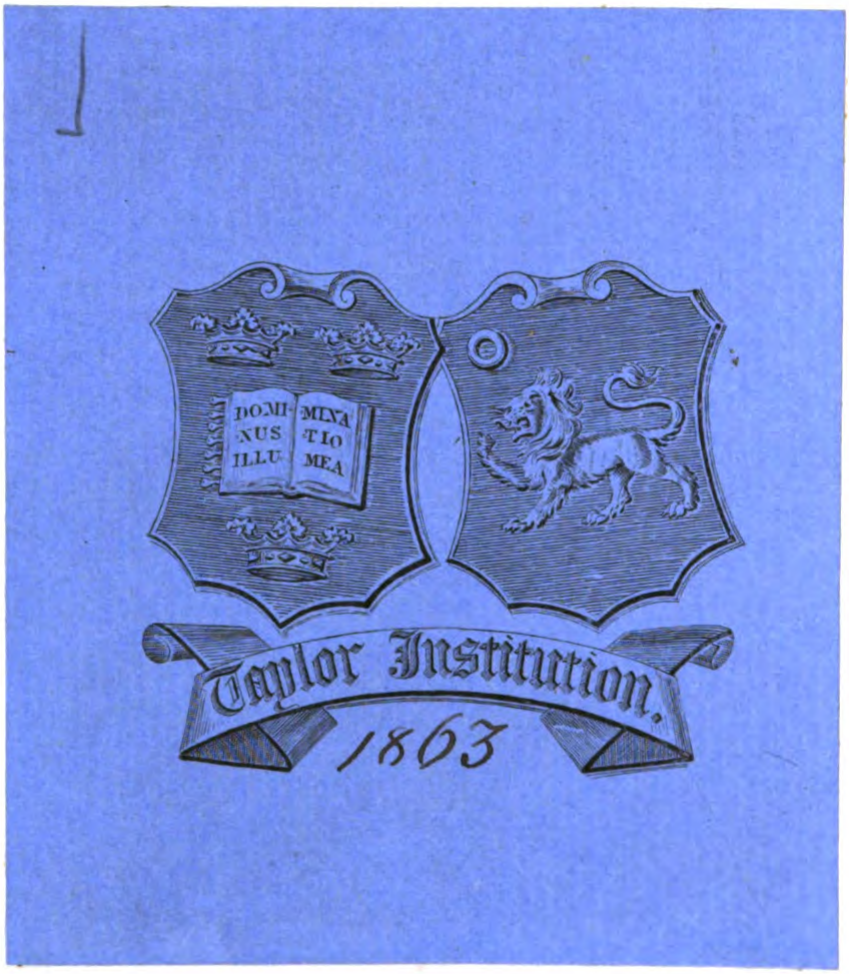
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

22. c. 9



ESSAI

DE PHILOSOPHIE

RELIGIEUSE

Ouvrages du même auteur :

ESSAIS SUR LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION AU XIXe SIÈCLE. 1 vol. in-12.
ÆNÉSIDÈME. . . . . 1 vol. in-8°.
DE VARIA SANCTI ANSELMI IN PROSLOGIO ARGUMENTI FORTUNA. 1 vol. in-18.
MÉLANGES D'HISTOIRE, DE CRITIQUE ET DE MORALE. . . . . 1 vol. in-12.
INTRODUCTION CRITIQUE AUX OEUVRES DE SPINOZA. . . . . 1 vol. in-8°.
OEUVRES DE SPINOZA, traduites en français pour la première fois. . 3 vol. in-12.
LA CITÉ DE DIEU DE SAINT AUGUSTIN. . . . . 4 vol. in-12.

Paris. — Typ. de P.-A. Bourdier et Cie, rue Mazarine, 80.

ESSAI

DE

PHILOSOPHIE

RELIGIEUSE

PAR ÉMILE SAISSET

ANCIEN MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE,
PROFESSEUR D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

OUVRAGE COURONNÉ

Par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française.

TROISIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE D'ÉCLAIRCISSEMENTS.

TOME PREMIER

PARIS

CHARPENTIER, ÉDITEUR

QUAI DE L'ÉCOLE, 28

1862

Réserve de tous droits.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
20 MAR 1943

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que nous offrons au public pour la troisième fois a été d'abord un Mémoire adressé à l'Académie des sciences morales et politiques sur un très-grand et très-beau sujet qu'elle avait mis au concours : *Examen critique des principaux systèmes modernes de théodicée*. L'Académie jugea notre travail digne du prix, et par l'organe de son rapporteur, le regrettable M. Damiron, elle daigna nous encourager à le publier, sous cette condition toutefois d'en développer plus largement les

conclusions[1]. Je repris mon Mémoire et m'appliquai non-seulement à en fortifier la partie dogmatique, mais encore à le dégager tout entier de l'appareil trop technique de l'École, afin de le présenter au public, selon l'exemple de nos maîtres du dix-septième et du dix-huitième siècle, sous les formes simples et naturelles du sens commun. Refondu dans cette pensée, je crus lui assigner son vrai caractère et sa meilleure destination en l'intitulant *Essai de philosophie religieuse* et le faisant paraître pour la première fois dans un recueil périodique parvenu rapidement à une grande popularité[2]. Quelques mois après, une seconde édition devenait nécessaire, et l'année suivante, l'Académie française honorait mon livre du premier de ses prix Monthyon[3].

[1] On peut lire le remarquable rapport de M. Damiron dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*; il a été aussi publié à part chez Durand, 1854.

[2] Le *Magasin de librairie*, depuis *Revue nationale*.

[3] Voir le rapport, si indulgent pour notre *Essai*, de l'illustre secrétaire perpétuel de l'Académie française; août 1860.

Cependant la critique, comme on peut bien penser, ne perdait pas ses droits ; elle m'arrivait à la fois de France, de Belgique, d'Angleterre et d'Allemagne [1]. D'une part, l'école théologique ne m'épargnait pas les objections [2],

[1] *Examen d'un essai de philosophie religieuse,* par M. Victor Jacobs, extrait de la revue *la Belgique,* in-8°, 1860. — *Saturday Review* du 12 février 1859. — *Dublin University Magazine,* mars 1859. — *Protestantische Kirchenzeitung,* deux articles du docteur Weisse, 12 mai et 19 mai 1860. — *Zeitschrift für Philosophie,* par Hermann Fichte, Ulrici et Wirth, art. du docteur Yürgen Bona Meyer, Halle, 1860.

[2] Voyez quatre articles dans l'*Ami de la religion* (un de M. Schmit, 8 avril 1859, trois de M. l'abbé Hugonin, 24 juillet, 11 et 12 août 1859). — Un article très-bienveillant de M. Laurentie (*Union* du 10 septembre 1859).— Un compte rendu, remarquable par le ton et la modération de la critique, dans l'*Univers* du 27 septembre 1859, par M. Mazure. — Dans la *Revue chrétienne* du 15 novembre 1859, un article de M. Goy. — Dans le *Lien* des 11 et 25 août, deux articles de M. Bouret. — Dans le *Correspondant,* deux articles du père Chastel, 25 décembre 1859 et 25 janvier 1860. — Dans la *Bibliothèque universelle,* de Genève, du 20 septembre 1859, un article de M. Naville. — *Courrier du Gard* du 3 mars 1859, un article de M. Bœhm.

et même quelque chose de plus[1]. L'école condillacienne, de son côté, toujours vivante et si bien représentée aujourd'hui par un digne héritier des Tracy et des Daunou, M. Hauréau, tout en jugeant le livre et l'auteur avec une parfaite courtoisie, exprimait sur ma méthode et mes conclusions des réserves capitales[2]. Je ne pouvais être ni surpris, ni troublé de ces contradictions, du moment surtout que je trouvais dans l'unanime adhésion de l'école spiritualiste la plus ample compensation. M. Laboulaye[3], avec l'autorité de sa vaste science et de son incorruptible sincérité, M. Saint-Réné Taillandier[4], avec une indulgence d'appréciation qui laissait voir, sous l'éminent critique,

[1] Article de M. Barbey d'Aurevilly dans le *Pays*.

[2] Voyez le *Siècle* du 26 juillet 1859. — Comp. un autre article de M. Hauréau dans le *Courrier du Dimanche* du 27 mai 1860, et un troisième dans le *Siècle* du 19 février 1861.

[3] Voyez trois beaux articles de M. Laboulaye dans le *Journal des Débats* (31 janvier, 3 et 5 février 1860).

[4] *Revue des Deux Mondes*, n° du 1er août 1861, article de M. Saint-René Taillandier.

le collègue et l'ami, d'autres juges compétents et renommés, voulurent bien rendre justice et plus que justice à mes intentions et à mes efforts[1]. Qu'il me soit permis de leur exprimer ici un sentiment de gratitude qui ne vient pas seulement de l'amour-propre satisfait. On est si heureux, au plus intime de son cœur, de se sentir d'accord avec des intelligences d'élite en qui le talent n'est que l'éclat d'une belle âme!

Tant de suffrages bienveillants, tant d'objections sérieuses m'imposaient le devoir de rendre mon livre de moins en moins indigne de la faveur du public et des jugements de la critique. C'est l'objet que je me suis proposé

[1] Voyez *Journal général de l'instruction publique* d'avril 1859, article de M. Paul Janet. — *Revue Européenne* du 1er mars 1859, article de M. Albert Lemoine. — *Revue de l'instruction publique* du 25 octobre 1859, article de M. Geruzez. — *Salut public*, de Lyon, 18 juin 1859, article de M. Bouillier. — *Constitutionnel* du 19 juin 1859, article de M. Caro. — *Critique française* du 15 février 1860, article de M. Alfred Blot.

dans cette troisième édition, en ajoutant à l'*Essai* un demi-volume d'Éclaircissements. Je prends la liberté d'appeler l'attention sur l'éclaircissement troisième où je réponds à une attaque très-loyale, mais très-pressante, d'un des philosophes chrétiens les plus savants et les plus sincères de notre temps, M. Th. Henri Martin, qui n'a pas été satisfait de mes vues sur l'infinité de la création [1]. Il y a un autre de ces éclaircissements, le premier, qui sans être aussi vivement provoqué par la critique, n'était peut-être pas moins nécessaire. J'y ai pris une à une toutes les preuves de l'existence de Dieu successivement proposées par les plus grands philosophes depuis Anaxagore jusqu'à Emmanuel Kant, et les ai soumises à une discussion régulière que j'ai essayé de rendre aussi sévèrement scientifique et aussi définitive que possible. Ce travail, si je ne me

[1] Voyez le Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, sous ce titre : *Examen d'un problème de théodicée*; 1859, chez Durand.

trompe, manquait à la philosophie contemporaine, et il était bon qu'il fût entrepris.

Tel qu'il est maintenant, après tant d'épreuves, de retouches et de perfectionnements consciencieux, l'*Essai de philosophie religieuse* me paraît avoir atteint le degré de force doctrinale et d'achèvement littéraire où j'étais en état de le conduire. Le moment est donc venu de le dédier à deux sortes de personnes qui me sont particulièrement chères, à mes anciens élèves de l'École normale et à mes auditeurs de la Sorbonne. Les premiers n'y retrouveront peut-être pas sans plaisir, réunies en corps de doctrine, les idées que nous avons élaborées en commun dans l'ardeur sincère et la pleine liberté de nos Conférences d'autrefois ; pour les autres, cet *Essai* aura l'avantage de leur offrir un fil conducteur dans le dédale des innombrables systèmes de philosophie que ma chaire me donne mission de leur exposer. Ce fil conducteur, ils le savent bien, c'est l'idée spiritualiste, une et immortelle dans son fond, inépuisable dans la variété de ses développe-

ments. Je l'ai reçue des mains de M. Cousin et de M. Damiron ; je m'efforce aujourd'hui, à côté d'un autre de mes maîtres, M. Adolphe Garnier, et tout près de nos collègues, M. Franck et M. Charles Lévêque, je m'efforce et je m'honore d'en continuer dans l'enseignement public la noble tradition.

ÉMILE SAISSET.

10 février 1862.

INTRODUCTION

J'entreprends de discuter dans cet essai le problème capital de la philosophie religieuse, celui de la personnalité de Dieu. Comment j'ai été conduit à ce problème, quelle en est la portée et d'où vient qu'il a pris de nos jours un caractère particulier de gravité et d'intérêt, voilà ce que je voudrais dire en peu de mots.

Au moment déjà éloigné où je crus pouvoir m'affranchir de toute espèce de tutelle et me former librement des opinions philosophiques et religieuses, je trouvai la question du panthéisme à l'ordre du jour. C'était vers 1840; les idées allemandes avaient fait leur chemin en France depuis le livre de madame de Staël. On lisait Gœthe avec enthousiasme; les historiens et les critiques s'ins-

piraient de Lessing, de Herder, de Creuzer, de Niebuhr; les savants consultaient Carus et Burdach; on déchiffrait Kant, on prêtait l'oreille aux nouveautés étranges de Schelling et de Hegel. En général les maîtres de la philosophie française passaient pour très-favorables à ce mouvement. Et ce n'était pas seulement le chef de l'école éclectique qu'on dénonçait comme un hégélien; cette accusation n'épargnait ni l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*, ni le groupe d'anciens disciples de Saint-Simon qui dirigeait alors l'*Encyclopédie nouvelle*. De tous côtés, par les mille échos de la presse, livres sérieux, légers pamphlets, journaux et revues, on entendait retentir cet anathème consacré : *Le rationalisme aboutit nécessairement au panthéisme*. Plus d'un prélat en ses mandements, plus d'un prédicateur du haut de sa chaire s'étaient écriés : Entre le panthéisme et la foi catholique, point de milieu.

Ce déchaînement universel, ces violentes attaques, tantôt relevées comme un défi, tantôt repoussées comme une calomnie, me firent réfléchir. J'adorais la philosophie et ne me sentais aucun goût pour le panthéisme. Je voulus savoir si j'allais au panthéisme sans m'en douter, et s'il était vraiment impossible de croire en Dieu et de rester

philosophe. Comment faire? Je savais à peine quelques mots d'allemand, et j'étais hors d'état de lire Hegel; je me mis à lire Spinoza.

Ma première impression, en commençant avec ce personnage un commerce qui devait durer plusieurs années, ce fut une sympathie respectueuse pour son caractère et un sentiment très-vif de la force de son génie. J'aimais et j'admirais cet enfant d'une race proscrite, cet élève indocile des rabbins, chassé de la synagogue, menacé de mort, exilé, n'ayant plus ni patrie, ni culte, ni foyer, mais trouvant dans l'indomptable fierté de son âme et dans la sérénité de ses libres contemplations un asile inaccessible à tous les coups du sort : doux, recueilli, pacifique, inoffensif, souffrant tout des hommes et ne leur demandant rien, dédaigneux du bruit, indifférent à la gloire et à la richesse, vivant dans sa cellule d'un morceau de pain gagné à polir des verres, moins homme qu'esprit pur, sans passions, sans trouble et sans haine, mais non pas sans affection; car il aima la liberté et la philosophie, il inspira et ressentit l'amitié, et sut un jour oublier sa réserve timide pour maudire, au risque de sa vie, les assassins de Jean de Witt.

Certes il y avait dans un tel caractère, dans une

telle destinée, de quoi séduire et intéresser. Et puis le contraste de cet homme au corps chétif et de cette pensée vigoureuse, de ce caractère doux et patient et de cette logique intrépide qui va droit devant elle, foulant aux pieds tous les obstacles sans jamais se détourner, ni fléchir, pour tout dire enfin, ces grands traits de lumière qui jaillissaient de partout à mes yeux, à mesure que j'avançais dans l'*Ethique* et que je me dégageais du réseau compliqué de ses théorèmes et de ses formules, la simplicité lumineuse des principes, l'enchaînement géométrique des conséquences, l'unité de l'ensemble, la beauté et l'harmonie des grandes lignes du monument, tout cela m'avait frappé, ébloui et quelque peu fasciné. Pourtant j'étais bien loin de me donner à Spinoza. Je me disais : il y a du vrai dans ce système; mais j'ajoutais avec un sentiment de répulsion invincible : ce système n'est pas le vrai.

J'étais d'autant plus armé de défiance contre Spinoza que je ne pouvais parvenir à donner à sa doctrine un caractère fixe et précis. Autant le génie du philosophe me frappait par sa fermeté et sa conséquence, autant le système me semblait illogique en soi, indécis, flottant sans cesse entre deux extrémités contraires, l'athéisme et le mysticisme.

Quand je lisais le premier livre de l'*Ethique*, en présence de ce Dieu qui n'est que la substance universelle, de cette *nature naturante* dépourvue d'intelligence et de volonté, dont l'activité aveugle et indifférente enfante le bien et le mal, le beau et le laid, le vice et la vertu, sans dessein, sans choix, sans but, ne créant que pour détruire, ne donnant la vie et la pensée à quelques êtres d'élite que pour la leur ravir à jamais, je m'écriais : Spinoza est athée; le dix-septième siècle avait raison.

Mais si je venais à jeter les yeux sur la dernière partie de l'ouvrage, je ne pouvais comprendre qu'un athée eût tracé ces beaux théorèmes que n'eût pas désavoués Platon : « L'âme humaine pense Dieu en se pensant elle-même sous la forme de l'éternité. » — Et ailleurs : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » Et puis comment expliquer toute cette théorie de l'amour divin considéré comme le lien mystérieux qui enchaîne toutes les âmes et les unit à leur principe? Connaissant Spinoza pour le plus sincère des hommes, et ravi de voir ce géomètre si vivement touché du sentiment des choses divines, je me disais : Non, quoi qu'en ait pensé le siècle de Pascal et de Bossuet, non, Spinoza n'est pas athée; Lessing a eu raison de le réhabiliter, Jacobi et

Schleiermacher n'ont été que justes en le rangeant parmi les mystiques et les saints.

Ces impressions contraires me conduisirent à soupçonner qu'il pourrait bien y avoir dans le panthéisme une loi inhérente à son essence et qui le condamne, en dépit de la force d'esprit de ses plus puissants interprètes, à une oscillation éternelle entre deux erreurs. Pour vérifier cette conjecture, il fallait se dégager de Spinoza, de son siècle et de son langage ; il fallait chercher à travers les vicissitudes du panthéisme, sous toutes les formes diverses qu'il a pu revêtir, son essence, son idée, sa loi. Je me mis donc à étudier le panthéisme à partir des plus anciennes spéculations de la Grèce. Je voulus le suivre dans tout le cours de ses développements, visitant tour à tour l'école stoïcienne et l'école d'Alexandrie, Zénon et Chrysippe, Plotin et Porphyre, puis Scot Érigène et les mystiques hétérodoxes du moyen âge, puis les néo-platoniciens de la renaissance, Michel Servet et Giordano Bruno. Mais je m'appliquai surtout à saisir la première apparition du panthéisme dans la philosophie moderne. J'interrogeai Descartes, Malebranche, Leibnitz ; je méditai Kant et la *Critique de la raison pure*, et fis tous mes efforts pour comprendre Fichte, Schelling, Hegel. Je ne

m'arrêtai dans ces longues études historiques qu'au moment où je crus avoir trouvé ce que je cherchais, et être en possession de l'idée mère du panthéisme, de la loi nécessaire de son développement et de son vice radical [1].

J'étais satisfait de ces résultats, et, comme il arrive en pareil cas, je m'en exagérais beaucoup l'importance : Me voilà, disais-je, hors du panthéisme, et même je suis en mesure de le réfuter. Car que pourront répondre les disciples de Bruno, de Spinoza ou de Hegel, quand on leur dira : Votre maîtresse idée, c'est la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu. Voilà bien, selon vous, l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier mot de toute philosophie. C'est en maintenant cette idée intacte et inviolable à travers toute la suite des problèmes que vous prétendez échapper aux difficultés

[1] J'en étais là vers 1851, quand l'Académie des sciences morales et politiques mit au concours l'examen critique des principaux systèmes de théodicée depuis Descartes jusqu'à Hegel. L'occasion me parut bonne de soumettre mes recherches de philosophie religieuse au jugement des maîtres de la science, et j'envoyai à l'Académie un mémoire qu'elle eut l'indulgence de couronner. Je me suis servi librement de ce mémoire dans l'*Essai* que je présente aujourd'hui au public.

sous lesquelles succombent les autres doctrines. Nous ne faisons pas, dites-vous, comme les matérialistes et les athées, lesquels nient l'infini, méconnaissent le sentiment du divin et rompent avec la tradition religieuse de l'humanité; nous n'imitons pas davantage les idéalistes et les mystiques dans leur négation extravagante des réalités finies de ce vivant univers. Nous réconcilions le fini avec l'infini, les sens avec la raison pure, la science avec la religion. Et comment cela? en concevant la nature et Dieu comme les deux faces d'une seule et même existence. Dieu, c'est la nature rattachée à son principe immanent; la nature, c'est Dieu considéré dans le déploiement de ses puissances. Il n'y a pas d'un côté un Dieu solitaire, et de l'autre un univers séparé; le Créateur s'incarne sans cesse dans les créatures et devient tour à tour chacune d'elles. On peut dire de Dieu qu'il dort dans le minéral, rêve dans l'animal, se réveille dans l'homme. Et c'est ainsi qu'il prend conscience de lui-même à travers les degrés de l'existence universelle. Ce mouvement continu du Divin, ce progrès qui le fait passer par des formes toujours nouvelles, c'est la loi suprême, c'est la réalité, c'est la vie.

J'en appelle à vous, panthéistes, n'est-ce point là le sens de votre système, son caractère distinctif

et original? Or voici maintenant ce qui vous arrive : tant que vous restez sur les hauteurs de l'abstraction, il y a dans l'apparente clarté de ces concepts, dans la rigueur factice des rapports qui les enchaînent, quelque chose qui séduit et trompe la raison; mais aussitôt que vous sortez des notions abstraites et qu'il s'agit d'appliquer votre idée à des problèmes précis, vous rencontrez une pierre d'achoppement, c'est la personnalité. Elle a deux grandes formes, l'une qui est le modèle, l'autre qui est la copie, celle-là infinie et parfaite, celle-ci finie, mais déjà sublime dans son imperfection même : la première, c'est la providence de Dieu; la seconde, c'est la moralité de l'homme. Or, que devient la personnalité dans votre système de l'unité absolue de toutes les existences? Si vous voulez conserver la personnalité humaine, votre système vous contraint à ne le pouvoir faire qu'aux dépens de la personnalité divine; et si vous voulez, au contraire, conserver la personnalité divine, c'est alors la personnalité humaine qui vous échappe et qui disparaît. Ce dilemme est inévitable. Et en effet, du moment que la nature est conçue comme la vie même de Dieu, il s'ensuit que Dieu est tout; je dis tout, non par comparaison avec le peu que nous sommes ou par

innocente exagération de langage, mais à parler avec rigueur, absolument tout. Car Dieu est alors tout ensemble l'infini et le fini, l'éternité et le temps, l'être universel et tous les êtres particuliers; il n'y a qu'un être, il n'y a que Dieu. Que sommes-nous donc à ce compte, vous philosophe panthéiste qui me parlez et moi qui vous écoute? des fragments de la vie divine. Nous ne sommes donc pas des personnes distinctes, ayant leur vie à elles et leur destinée propre? évidemment non; ce que nous appelons notre vie, notre personne, notre destinée, ce sont de pures illusions. L'existence finie se dissipe comme un songe, Dieu seul reste réel et vivant, et il n'y a rien à faire dans ce monde qu'à laisser couler en soi le torrent de la vie divine et à s'y perdre s'y l'on peut.

Redoutez-vous une telle extrémité et sentez-vous se réveiller toutes vos puissances actives contre cette léthargie de l'extase? Il vous faut alors, si vous tenez à la fois à sauver votre personnalité et à rester fidèle à l'unité absolue de l'existence, il vous faut reprendre en quelque sorte à Dieu la réalité que vous lui avez donnée; il vous faut concevoir et vous-même et tous les êtres de ce monde comme des réalités individuelles et distinctes, et alors que devient cet être universel et

impersonnel auquel il vous plaît de laisser encore le nom de Dieu? Ce prétendu Dieu n'est plus qu'une abstraction. Pris en soi, il est sans réalité et sans vie; il n'a ni conscience, ni amour, ni liberté, ni félicité; il est l'être indéterminé, l'être pur, l'être qui peut devenir en général toute chose sans être rien en particulier, un je ne sais quoi, un chaos, presque un néant. Prenez garde, vous touchez à l'athéisme.

Si cette dialectique est exacte, si le milieu que les disciples de Spinoza et de Hegel veulent tenir entre le mysticisme et l'athéisme, entre un Dieu qui est tout et un Dieu qui n'est rien, si ce milieu n'est pas tenable, il s'ensuit que le panthéisme, qui doit pourtant son principal attrait à la puissance tant célébrée de sa logique, est essentiellement illogique dans son fond.

Cette méthode de réfutation me paraissait péremptoire, et aujourd'hui encore je la crois fondée en raison; mais à mesure que je pénétrai plus avant dans le panthéisme contemporain et dans les problèmes de la philosophie religieuse, je vis combien j'étais loin d'avoir tranché la racine des grandes difficultés. Ce qui m'avait fait illusion sur la vertu de mon dilemme, c'est que jusqu'alors je n'avais pas sérieusement mis

en question la personnalité de Dieu. Dominé par mon éducation chrétienne, jeté dès le commencement de l'âge viril dans un courant d'idées spiritualistes, accoutumé à vénérer Platon, Descartes et Leibnitz comme les maîtres immortels de la sagesse humaine, je regardais le principe de la providence divine comme une sorte de condition à priori imposée par le sens commun à tout système de philosophie. Cette illusion était sans doute un reste de la naïveté du premier âge, et il faut convenir que j'étais fort en arrière de mon temps et de mon pays; car c'était déjà une doctrine fort répandue, non-seulement en Allemagne, mais en France et dans toute l'Europe, qu'un Dieu distinct du monde, un Dieu personnel, un Dieu juge et père des hommes, est une superstition. Il fallut un commerce assidu avec les partisans du panthéisme, il fallut surtout l'étude plus approfondie des derniers maîtres de l'Allemagne, Hegel, Strauss, Feuerbach, pour m'ouvrir les yeux sur l'état vrai de la philosophie contemporaine. Je vis alors que pousser les hégéliens à la négation de la personnalité divine, ce n'était pas, comme je me l'étais imaginé, les réfuter par l'absurde; car ce sacrifice, que je croyais impossible, leur paraissait la chose du monde la plus aisée.

Quoi! me disaient-ils, vous en êtes encore au Dieu personnel, à ce Dieu concentré dans sa perfection solitaire, qui sort un jour, on ne sait pourquoi, de son éternité bienheureuse pour créer l'univers! C'était bien la peine de lier commerce avec Spinoza, et vous avez bien mal profité de cette lecture. Quand Hegel conseille aux jeunes gens de lire Spinoza, c'est pour les exercer à se défaire peu à peu de l'idée enfantine d'un Dieu personnel. « La pensée, dit-il, doit absolument s'élever au niveau du spinozisme, avant de monter plus haut encore. Voulez-vous être philosophes? commencez par être spinozistes, vous ne pouvez rien sans cela. Il faut avant tout se baigner dans cet éther sublime de la substance unique, universelle et impersonnelle, où l'âme se purifie de toute particularité et rejette tout ce qu'elle avait cru vrai jusque-là, tout, absolument tout. Il faut être arrivé à cette négation qui est l'émancipation de l'esprit [1]. » Voilà un conseil que vous n'avez pas suivi. Relisez donc Spinoza, pénétrez-vous de son idée de la substance; vous comprendrez alors que la personnalité, la cons-

[1] Hegel, *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 374 et suivantes.

cience, le moi, transportés de l'homme à Dieu, sont autant de contradictions. Être une personne, être soi, c'est se distinguer de toute autre personne. Le moi en effet, comme Fichte l'a démontré, le moi suppose le non-moi. La personnalité n'existe donc que par une limite, c'est-à-dire par une négation, d'où il suit que l'Être infini, excluant toute négation et toute limite, exclut toute personnalité. Pour concevoir Dieu comme une personne, il faut lui attribuer les formes de l'activité humaine, la pensée, l'amour, la joie, la volonté. Or, la pensée suppose la variété et la succession des idées, l'amour n'est pas sans le besoin, la joie sans la tristesse, la volonté sans l'effort, et tout cela suppose la limite, l'espace, le temps. Un Dieu personnel est donc un Dieu borné, changeant, imparfait. C'est un être de la même espèce que l'homme, plus puissant, plus intelligent, si l'on veut, mais imparfait comme lui, et infiniment au-dessous d'un principe vraiment absolu de l'existence.

« La personnalité, dit Strauss, est un moi concentré en lui-même par opposition à un autre moi; l'absolu, au contraire, est l'infini qui embrasse et contient tout, qui par conséquent n'exclut rien. Une personnalité absolue est donc un non-

sens, une idée absurde. Dieu n'est pas une personne à côté et au-dessus d'autres personnes; mais il est l'éternel mouvement de l'universel qui ne se réalise et ne devient objectif que dans le sujet. La personnalité de Dieu ne doit donc pas être conçue comme individuelle, mais comme une personnalité totale, universelle (*Allpersönlichkeit*), et au lieu de personnifier l'absolu, il faut apprendre à le concevoir comme se personnifiant à l'infini [1]. »

Le sens commun dit que Dieu sait tout. « Le sens commun a raison, répond Strauss; Dieu est tout sachant, parce qu'il embrasse toutes les intelligences finies, qui dans leur ensemble représentent tous les degrés possibles du savoir [2]. » C'est en elles, c'est dans l'homme surtout que Dieu prend conscience de lui-même, et voilà le sens précis de cette image poétique de Schelling que l'*homme est le héros de l'épopée éternelle que compose l'intelligence céleste.*

Oserai-je avouer qu'il m'a fallu beaucoup de temps pour m'habituer à ce langage et à ces pensées, et plus encore pour discerner clairement le point extrême où elles viennent aboutir?

[1] Strauss, *Glaubenslehre*, t. II, p. 505 et 524.

[2] Même ouvrage, t. I, p. 575.

J'avais vu jusque-là dans le panthéisme un effort impuissant, mais sincère, pour concilier le sentiment des réalités finies avec l'aspiration de l'homme vers Dieu. Mon commerce assidu avec Spinoza ne m'avait pas détourné de cette opinion, et je m'expliquais ainsi cette part de christianisme caché et ces traits de spiritualité mystique partout répandus dans ses écrits. On m'assurait d'un autre côté que Hegel méritait aussi peu que Spinoza l'accusation d'impiété et que sa philosophie était profondément spiritualiste et chrétienne. J'avais pris ces déclarations au sérieux, et aujourd'hui encore je suis porté à penser que Spinoza et Hegel ont été religieux d'intention; mais que peuvent les intentions individuelles contre la marche logique des idées, surtout quand elle est secondée et précipitée par l'esprit du temps? Il fallut donc ouvrir les yeux et reconnaître que le panthéisme contemporain, placé comme tout panthéisme entre deux tendances opposées, celle qui va au mysticisme et celle dont l'athéisme est le dernier terme, a résolûment pris son parti et sacrifié la personnalité divine.

Aussi bien dans notre Europe moderne un système qui arborerait ouvertement la négation de l'individualité humaine aurait peine à se faire prendre au sérieux. Le sentiment de l'individualité

surabonde aujourd'hui et il s'associe à un besoin énergique non moins opposé au mysticisme, le besoin d'activité. Je parle de cette activité qui se déploie au dehors, agit sur la nature par l'industrie, sur les hommes par la parole et la pensée. Une soif immense de jouissances terrestres et un besoin puissant d'activité extérieure en tout genre, tel me paraît être, en bien et en mal, le caractère de notre temps. Il est donc fort naturel que le panthéisme mystique de Baader et de Gœrres ait échoué, et je m'explique très-bien qu'au contraire le panthéisme de Hegel et de Feuerbach ait fait et fasse chaque jour des progrès.

Cette disposition générale des esprits, ces progrès du panthéisme hégélien sont choses graves; mais je n'en avais pas encore mesuré toute la gravité avant d'avoir considéré l'état présent des écoles philosophiques. Sans vouloir exagérer l'importance de ce qu'on appelle une école, il est certain que toutes, et même la plus obscure, indiquent les courants d'idées qui se partagent l'esprit d'un temps. Or si j'exceptais celle où j'ai été élevé, je veux dire l'école spiritualiste, avec ses diverses ramifications, il me semblait que toutes les autres sans exception, même celles qui dédaignent ou qui combattent le panthéisme, concourent avec

lui à détruire la foi dans la providence divine et à y substituer l'idée hégélienne de l'être impersonnel, cause indifférente et inconsciente de tout ce qui est.

Veuillez jeter un coup d'œil avec moi sur les plus florissantes de ces écoles, non pour les étudier en elles-mêmes, mais seulement pour constater ce qu'elles me semblent avoir de commun. Vous rencontrerez d'abord un très-grand nombre d'esprits distingués, qui sans avoir la même origine, sans parler le même langage, sans poursuivre aucun dessein convenu, forment pourtant un groupe naturel que j'appellerai l'école sceptique, ou l'école critique, si l'on aime mieux. Les uns s'inspirent de l'Écosse et acceptent les idées de Hamilton ; les autres se rattachent de préférence à l'Allemagne et à Kant. Quelques-uns enfin ne veulent relever que d'eux-mêmes, empruntant seulement au scepticisme telle ou telle de ses idées et persuadés qu'ils restent libres de rejeter tout le reste. Que disent ces philosophes ? que le seul sage parti en matière religieuse, c'est de laisser l'idée de Dieu dans une absolue indétermination. Si en effet la pensée humaine a pour suprême loi de déterminer ses objets, de les concevoir dans l'espace, dans le temps, avec telles propriétés, telles

limites, telles relations, il suit de cela même que Dieu, l'absolu, l'immense, l'éternel, échappe à l'esprit humain par sa grandeur.

Déterminer l'idée de Dieu, disent-ils, c'est la détruire; car c'est individualiser, personnifier l'universel; c'est l'enfermer dans un système, c'est lui imposer les formes de notre intelligence imparfaite, c'est le rapetisser et le dégrader. L'homme sans doute est ainsi fait que rien de fini ne peut lui suffire; il s'élance hors de l'univers, cherchant un idéal de beauté, un objet parfait d'amour, d'espérance et d'adoration. Cet effort de l'homme vers l'infini, ce souci des choses éternelles, voilà l'origine sainte des religions et des systèmes de philosophie; mais toute religion, si sublime et si pure qu'elle puisse être, se ramène à un symbole particulier de la divinité, comme toute philosophie, la plus large et la plus profonde aussi bien que la plus superficielle et la plus étroite, se résout en une formule déterminée de l'absolu. Or, l'idéal, le divin, l'absolu, c'est justement ce qui ne peut être représenté par aucun symbole, ni exprimé par aucune formule. La religion et la philosophie sont donc condamnées, comme l'art, comme la morale, comme l'homme tout entier, à un devenir sans fin. Voici donc en deux mots la condition re-

ligieuse de l'humanité : tandis que la masse des hommes s'agite aveuglément à la recherche d'un idéal inaccessible, quelques esprits d'élite observent avec calme cette agitation fiévreuse, en notent les accès, en décrivent poétiquement les crises, les convulsions et toutes les vicissitudes. Si vous leur demandez quel en est l'objet, ils vous diront que le vrai philosophe y pense sans cesse en sachant qu'il doit l'ignorer toujours.

Il est assez clair que les esprits de cette trempe ne sont guère disposés à être dupes des constructions ambitieuses du panthéisme allemand; mais il est clair aussi qu'ils aident beaucoup les panthéistes à battre en brèche les antiques idées d'un Dieu créateur et d'une Providence, et qu'ils disposent ce grand nombre de libres esprits que le scepticisme épouvante à l'idée hégélienne du Dieu impersonnel.

Il y a d'autres philosophes qui se disent positifs, faisant profession d'établir leur doctrine sur des faits visibles et palpables, à l'exclusion de ces notions à priori, de ces idées absolues de substance, d'essence, de cause finale, pures abstractions, hypothèses gratuites, chimères, dont l'ancienne métaphysique alimentait ses vains systèmes et leurs éternels combats. Nous voulons, nous, disent-ils,

une philosophie réelle, démontrable, qui s'accroisse et grandisse avec les progrès de l'observation. Nous partons des faits matériels, nous nous appliquons à les décrire, à les comparer, à les classer, à en dégager par l'analyse, l'analogie et l'induction, les lois qui y sont contenues, et voilà le seul objet digne d'occuper un siècle où les sciences physiques et mathématiques ont enfin conquis leur droit de souveraineté. Les hommes ont naturellement commencé par demander à l'imagination les causes de l'univers, ç'a été l'époque des religions. Plus tard, à mesure que l'intelligence a été mieux cultivée, les symboles poétiques ont été remplacés par des hypothèses métaphysiques et des conceptions abstraites, ç'a été l'âge des systèmes de philosophie. De nos jours enfin les hommes ayant appris à connaître l'univers et à se connaître eux-mêmes, n'ont plus rien à faire des songes trompeurs de l'imagination, ni des combinaisons arbitraires de la raison pure. Ils s'adressent à l'expérience et ne lui demandent que ce qu'elle peut donner, des faits et des lois; nous entrons dans l'ère des sciences positives. Est-ce à dire maintenant qu'au delà des choses visibles il n'y ait absolument rien? La philosophie positive ne va pas jusqu'à soutenir cela. Dès qu'il s'agit d'idées ab-

solues, de l'origine et de la fin des choses, elle se déclare incompétente. Elle n'est ni pour la matière, ni pour l'esprit, ni sceptique, ni croyante, ni théiste, ni athée. Y a-t-il un Dieu, une providence, une vie future? elle ne l'affirme pas, elle ne le nie pas, elle n'a pas à s'en occuper.

Je ne discute pas en ce moment le plus ou le moins de justesse et d'originalité de ce point de vue, mais je dis à la philosophie positive qu'en concentrant la science et la vie humaine sur les choses finies, en laissant l'idéal et le divin à l'état de complète indétermination, elle se rencontre avec l'école panthéiste et l'école sceptique, abonde dans le même sens et conspire au même résultat.

Transportez-vous maintenant, je vous prie, à l'extrémité opposée de l'horizon, vous y trouverez l'école théologique avec le cortége imposant de ses nombreux interprètes. Il y en a de deux espèces bien tranchées, et je ne les confonds pas. Dire à la raison qu'elle est insuffisante en matière religieuse et lui dire qu'elle est radicalement stérile, voir en elle une source de lumière et de vérité, source bienfaisante alors même qu'il n'en sortirait pas de quoi remplir le cœur de l'homme, ou bien la regarder comme une puissance satanique, un

ver rongeur, une peste, un poison, cela indique assurément deux sortes d'esprits et deux sortes de caractères; mais quels que soient d'un côté la modération, la science, la bonne foi, l'esprit chrétien, de l'autre la violence, l'aveuglement, l'esprit de dénigrement et de haine, il n'en est pas moins vrai que l'école théologique, si l'on en excepte quelques rares esprits d'une étendue supérieure, et si l'on ne considère que son action générale sur le mouvement intellectuel, contribue à répandre cette idée que la raison humaine est incapable d'atteindre le vrai Dieu, et que séparée de tout secours surnaturel, elle va d'elle-même, suivant les temps, au panthéisme, au scepticisme, au matérialisme, toujours infiniment éloignée du Dieu réel et vivant, toujours prête à embrasser le Dieu chimérique de l'abstraction.

Ainsi du sein de toutes les écoles où se concentre le travail des intelligences, partent des courants d'idées contraires, idées écossaises, idées allemandes, idées de provenance catholique, idées d'origine protestante, idées sceptiques, panthéistes, matérialistes, ultramontaines, piétistes, que sais-je? et toutes ces idées concourent à obscurcir et à effacer dans les âmes l'idée naturelle, l'idée sainte d'un Dieu personnel, créateur libre et

intelligent de l'univers, juge et père du genre humain.

Comment assister à un tel spectacle, comment ressentir dans sa conscience le contre-coup de ces agitations et de ces luttes, sans se demander avec inquiétude où va notre siècle, et sans faire un triste retour sur son passé? Voilà donc où nous en sommes après cinquante ans de travail et d'efforts! Est-ce pour en venir là que s'est opéré ce grand mouvement de renaissance qui signala d'une façon si glorieuse les commencements du siècle où nous vivons? Avec quelle ardeur et quel enthousiasme ce siècle s'élance dans la carrière! De l'héritage du passé il accepte tous les instincts généreux, il ne répudie que le matérialisme et l'esprit d'impiété. A l'idéologie étroite de Condillac succède une philosophie plus élevée et plus large, qui, s'inspirant tour à tour de Leibnitz, de Thomas Reid, de Platon, ranime la tradition de la haute métaphysique et aspire à comprendre et à concilier toutes les grandes pensées de l'esprit humain. En même temps la poésie des antiques symboles refleurit dans le *Génie du christianisme* et dans les *Martyrs*. Je ne sais quel courant victorieux de spiritualisme circule en tous sens, rend à l'histoire son coloris et ses vastes horizons, élargit la criti-

que, ranime les arts et la poésie, inspire au chantre des *Méditations* des accents d'une mélancolie sublime, d'une tendresse et d'une harmonie inconnues. Partout éclate, avec le goût désintéressé des plus nobles exercices de la pensée, la passion de la liberté. Les âmes se dérobent à l'égoïsme et à la petitesse des intérêts vulgaires, et tressaillent aux grandes luttes de la vie publique! Quel enthousiasme, quelle confiance, quelle sympathie entre les cœurs, quel rajeunissement de séve morale et de vie!

C'est ainsi, j'en appelle à tous les souvenirs, c'est par ces nobles élans que le dix-neuvième siècle a commencé. Est-il possible que tant d'ardeur et tant de génie, de si profondes spéculations, de si rares chefs-d'œuvre, de si belles espérances, que tout cela se termine par un avortement, que notre époque, arrivée au milieu de sa carrière, donne un démenti à son passé, et que de ses deux meilleurs desseins, la renaissance du spiritualisme philosophique et celle du sentiment chrétien, le premier aboutisse au retour plus ou moins déguisé du matérialisme, et le second à un fanatisme insensé, aveugle ennemi de la raison, qui, tarissant la source du sentiment religieux, ne laisse de place dans les âmes qu'à une docilité ser-

vile, à une crédulité superstitieuse, à une dévotion sans lumière et sans amour?

Je ne puis croire, je ne croirai jamais que telle soit la destinée réservée à notre âge. Et cependant, à voir les choses comme elles sont, il faut reconnaître que si Dieu n'est pour la raison qu'une abstraction sans réalité, si la seule existence réelle c'est l'existence finie, si l'antique opposition des choses de la terre et des choses du ciel n'a aucun sens, si enfin tout être est le produit d'une nécessité aveugle qui enfante les modes successifs de la vie pour les absorber sans retour, la conséquence inévitable, c'est que les hommes ont sommeillé jusqu'à ce jour dans une véritable enfance. En faisant deux parts de leur pensée et de leur âme, l'une pour la terre et les hommes, l'autre pour Dieu, ils ont perdu la moitié d'eux-mêmes. Aux yeux de l'homme éclairé, le ciel n'est autre chose que le besoin insatiable et immortel de perfectionner et d'embellir la terre. Tout idéal s'efface. Il s'agit pour l'artiste de copier servilement le réel, pour l'homme d'État de discerner les appétits les plus forts d'un pays et de les satisfaire, pour le moraliste de noter les proportions variées où les passions bienfaisantes ou nuisibles s'unissent dans la vie, afin de nous apprendre à profiter des unes et à nous

préserver des autres. En un mot tous les problèmes, le problème social, le problème moral, comme le problème religieux, changeant de données, appellent d'autres solutions, et parmi les penseurs qui les cherchent aujourd'hui, il n'y a que deux sortes d'esprits conséquents, ceux qui, niant la raison, la science et le progrès, rêvent le retour de la théocratie du moyen âge et ceux qui veulent une reconstitution radicale de la société et de la vie humaines.

Voilà ce qui m'a conduit à considérer la question de la personnalité divine comme une des questions vitales de notre temps. C'est à de plus forts que moi qu'il appartient de la résoudre, de tirer les âmes de leur sommeil, de rendre à notre siècle fatigué la confiance et l'espoir, d'animer d'un nouvel éclat et d'une force nouvelle les grandes vérités du spiritualisme. Pour moi, je n'ai voulu que donner un bon exemple en faisant connaître avec simplicité les résultats où m'ont conduit de patientes études et de sérieuses méditations. Je n'apporte aucun système nouveau ; je raconte comment je suis arrivé, en traversant les difficultés, les doutes, les anxiétés et toutes les épreuves inséparables de la recherche libre, à satisfaire mon esprit sur les points essentiels de la religion et à mettre mon âme en paix.

J'ai suivi dans l'écrit qu'on va lire un ordre très-simple, l'ordre même de mes études et de mes réflexions. Ayant commencé par me remettre devant les yeux les grands philosophes, j'ai raconté quelles impressions j'ai ressenties en conversant avec eux, en leur proposant mes difficultés et mes doutes. J'ai laissé de côté les anciens, comme trop éloignés de nos habitudes, de notre langage et de toute notre vie moderne. Parmi les penseurs des deux derniers siècles, je ne crois avoir omis aucun homme de génie. J'ai consulté Spinoza, Kant, Hegel, avec autant de scrupule et de respect que Descartes, Malebranche, Newton et Leibnitz. Cette enquête terminée, j'ai exposé le cours de mes propres méditations. Je n'ai écarté aucun grand problème, dissimulé aucun doute, éludé sciemment aucune objection. J'ai pensé que le seul moyen de me faire pardonner la témérité de mon entreprise, c'était l'ardeur de la recherche et sa parfaite sincérité. Il m'a paru aussi qu'à une recherche sincère, la forme qui convenait le mieux, c'était la plus simple, la plus dégagée de tout appareil d'école et de science. Je ne me suis pas adressé à un cénacle de métaphysiciens ; j'ai écrit pour tous ces esprits généreux et cultivés, qui, sans se piquer de métaphysique, veulent en matière religieuse comme en

toute autre, faire usage de leur raison. Le nombre en est grand aujourd'hui; il augmente d'heure en heure, et pourquoi se faire illusion? Nous sommes loin, bien loin de ces siècles d'innocence où la foi paisible était la règle et la recherche inquiète l'exception. On voyait alors avec admiration la foi d'un saint Anselme à la poursuite de l'intelligence, *fides quærens intellectum;* aujourd'hui c'est l'intelligence qui cherche la foi.

ESSAI

DE

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDES HISTORIQUES

PREMIÈRE ÉTUDE

LE DIEU DE DESCARTES

Je veux savoir s'il y a un Dieu, j'entends un être souverainement adorable, mon créateur, mon juge et mon père, ou si je suis le produit d'une nécessité aveugle qui fait tour à tour apparaître toutes les formes possibles de l'existence, et les replonge un instant après dans l'abîme d'où elles sont sorties. J'interroge les hommes de mon temps, les raisonneurs, les philosophes, et je les trouve en désaccord. Quelques-uns, ceux qu'on appelle spiritualistes, croient à la divine Providence; d'autres sous des noms divers, panthéistes, sceptiques, matérialistes, inclinent plus ou moins vers l'aveugle nécessité.

Le spiritualisme impose à ma raison et touche mon cœur. Je sens une prédilection secrète qui m'attire de ce côté. Pourquoi cela? c'est peut-être que l'idée d'un Dieu créateur est d'accord avec mon éducation chrétienne ; et puis, système pour système, celui-là paraît le plus raisonnable, le plus voisin du sens commun. Mais quoi ! si j'étais né dans l'Inde ou au Japon, le panthéisme ne serait-il pas plus conforme aux impressions de mon enfance, partant plus d'accord avec le bon sens? Car le bon sens change avec les croyances religieuses, avec les temps et les pays. Le bon sens d'autrefois serait absurde aujourd'hui, et je vis au milieu d'un bon sens chrétien et européen qui n'est pas celui du reste du monde.

A qui donc me fier? Ne trouvant aucune règle certaine au dehors, je suis tenté de faire comme autrefois Descartes, de me replier au dedans de moi et de ne me fier qu'à ma raison. Mais pour agir ainsi, suis-je un Descartes? ai-je le droit de mépriser tous les philosophes antérieurs? Non ; je ne suis qu'un esprit ordinaire, et dès lors, quand je trouve près de moi Descartes, Newton, Leibnitz, qui ont passé leur vie à réfléchir sur le problème qui me tourmente, comment ne pas les consulter?

Mais ils se contredisent. — Cela est-il bien sûr?

Peut-être les meilleurs sont-ils d'accord au fond sur l'essentiel; et en tout cas, supposé qu'il faille les ranger sur deux lignes ennemies, Descartes d'un côté, avec Malebranche, Newton et Leibnitz, et en face les disciples de Spinoza et de Kant, je veux assister à ce combat, je veux éprouver les forces des deux doctrines contraires. Quand j'aurai entendu ce qu'on peut entendre de plus fort pour et contre le Dieu du spiritualisme, il sera temps de me recueillir et de prendre un parti.

Je vais donc commencer tout autrement que Descartes, mais pour le mieux imiter en finissant. Aussi bien, avant de devenir un solitaire, Descartes avait beaucoup voyagé. Il avait employé de longues années à parcourir toutes les contrées de l'Europe. Pour moi, je n'ai pas besoin de me déplacer. Grâce à un petit nombre de livres, je puis à mon gré passer de France en Hollande avec Descartes, consulter Spinoza à Amsterdam, Newton à Londres, Leibnitz à Hanovre, et Kant à Kœnigsberg. Je m'adresserai d'abord à Descartes, car il ne relève d'aucun philosophe précédent, et tous ceux qui lui ont succédé relèvent de lui.

Descartes fut naturellement conduit par le cours de ses idées à se poser ces questions : Qu'est-ce que

Dieu? Y a-t-il un Dieu? Le besoin qui le tourmentait, c'était de voir clair dans ses pensées, et pour cela de les rattacher à un petit nombre de vérités simples et certaines. Or, quand il examinait l'état de son esprit, il n'y trouvait que préjugés d'éducation et d'école, amas d'opinions contradictoires, confusion, doute, obscurité. « Dès lors, dit-il, j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement, une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences[1]. »

Descartes se met donc à l'œuvre et rejette résolûment tout ce en quoi il peut imaginer le moindre doute, « afin de voir s'il ne restera point après cela quelque chose en sa créance qui soit entièrement indubitable. »

Rien ne résiste à cette épreuve, ni les données les plus familières des sens, ni les vérités mêmes de la géométrie. Descartes se défie de ses yeux et de ses oreilles, témoins suspects qui l'ont abusé en maintes occasions. Comment d'ailleurs distinguer

[1] *Méditations*, t. I des œuvres complètes, p. 235, édition de M. Cousin.

par un signe certain les illusions du songe des perceptions du réveil? Descartes doutera donc de la terre et du ciel et de son propre corps aussi bien que du reste de l'univers.

Mais il est des objets qui semblent défier le doute le plus hardi, pourvu qu'il soit sincère : ce sont les choses mathématiques, l'étendue en général, le nombre, le temps et autres semblables : « Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude. » Malgré cela Descartes doute encore : car qui sait si Dieu a fait la raison humaine pour voir les choses comme elles sont? qui sait même s'il y a un Dieu, et qui nous assure que notre esprit n'est pas le jouet d'un malfaisant génie qui se rit de nos illusions?

Il semble donc que le dernier mot de Descartes et de la raison humaine, ce soit le doute universel et absolu. Mais non, du sein même du doute Descartes fait jaillir la certitude. En effet, il y a au fond du doute quelque chose qui se dérobe à toutes ses prises, c'est le sujet même du doute, le sujet qui pense, le moi.

« Moi donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucuns sens ni aucun corps : j'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps : ne me suis-je donc pas persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut ; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne pourra jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit[1]. »

Voilà Descartes sorti du doute universel. Il est en possession d'une première vérité, simple, claire

[1] *Méditations*, I, p. 247.

et distincte, évidente en un mot, et il sait par cela même que la clarté et la distinction des idées sont le signe infaillible du vrai. Mais il est encore enfermé dans l'enceinte de son être pensant ; qui le tirera de cette prison ? qui lui rendra l'univers qu'il a perdu ?

Ici Descartes se replonge dans l'observation de lui-même, et au plus intime de son âme il découvre une idée toujours présente, quoique souvent offusquée par le faux éclat des choses sensibles et par les fantômes que forge l'imagination : c'est l'idée de l'être tout parfait. Elle ne vient pas du dehors, cette grande idée, et elle n'est pas non plus l'ouvrage de ma fantaisie ; elle est inhérente à mon être pensant et pour ainsi dire née avec moi : « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien... ? »

Or, d'où ai-je appris, poursuit Descartes, à penser à quelque chose de plus parfait que je ne suis ? Ce problème le conduit à démontrer l'existence de Dieu, vérité plus certaine à ses yeux et plus claire que la géométrie, plus simple et plus immédiate que l'existence des corps.

Voici sa première démonstration : Je sais que je suis, mais que suis-je? un être qui doute, c'est-à-dire un être imparfait. Or, je ne puis considérer mon imperfection et mes limites sans concevoir l'être infiniment parfait. D'où me vient cette idée? elle ne saurait venir du propre fonds de mon être, puisque je me sens imparfait. Elle ne vient pas du monde extérieur, plus imparfait encore, si même il est vrai qu'il y en ait un. Il faut donc qu'elle me soit donnée par l'être parfait lui-même ; autrement il y aurait dans l'idée plus que dans son objet, et l'effet serait plus grand que sa cause, ce qui est contradictoire.

D'ailleurs, moi qui pense à l'être parfait, suis-je par moi-même? Non, car si j'étais capable de me donner l'existence, je le serais à plus forte raison de me donner toutes les perfections dont j'ai l'idée. Et puis, si j'étais le créateur de mon être, j'en serais aussi à chaque instant le conservateur, je sentirais en moi cette force créatrice et conservatrice, tandis que je sens au contraire la défaillance perpétuelle de mon être, signe certain que je dépends d'un plus haut principe.

Descartes est charmé de la simplicité de ces preuves. Que supposent-elles en effet? quelques données très-simples de la conscience : que j'existe en

tant que je pense, que je me sens imparfait et que j'ai l'idée de la perfection; avec cela un principe également très-simple, savoir, que l'idée de la perfection infinie ne peut avoir pour cause un objet fini et imparfait. Quelle admirable simplicité! au lieu de ces arguments qu'emploie l'École, fondés sur l'impossibilité où est la matière de se mouvoir par elle-même, ou sur le spectacle de l'univers et la correspondance des moyens avec les fins, ou encore sur le consentement unanime des peuples, prémisses compliquées, sujettes à mille contestations pour qui n'admet pas l'autorité des sens, la tradition, les causes finales, au lieu de tout cela, un vrai philosophe se replie sur soi-même, et, trouvant en soi le sentiment de son imperfection et l'idée de la perfection suprême, s'élève naturellement et sans effort à l'existence de l'être parfait et infini.

Descartes est donc très-satisfait quand il compare sa démonstration aux preuves ordinaires, mais s'il vient à la considérer en elle-même, il y trouve encore quelque chose à désirer en fait de simplicité ; son idéal de géomètre ne lui paraît pas accompli. Car enfin cette preuve, si simple qu'elle soit, n'est après tout qu'une preuve fondée sur l'expérience, et pour parler comme l'École, une preuve *a posteriori*. Je pense, je suis, je me sens imparfait, ce sont là des

vérités très-simples, mais des vérités d'observation. Elles se rapportent à un être particulier, placé dans tel temps, dans tel lieu, qui s'observe, s'interroge, raisonne et conclut. Ne pourrait-on pas trouver une preuve encore plus simple, partant plus générale, parfaitement indépendante de toute condition relative, une preuve vraiment géométrique, vraiment absolue, toute *a priori?* On le peut : il suffit pour cela de considérer l'idée de l'être parfait en elle-même, abstraction faite du sujet qui pense, et d'opérer sur cette idée comme les géomètres opèrent sur l'idée du cercle, du triangle, de la parabole.

Et en effet, soit donné le concept de l'être parfait. Ce concept, par sa définition même, enferme toutes les perfections. Il enferme donc aussi l'existence, puisque l'existence est évidemment une perfection. Donc l'existence de l'être parfait résulte de la seule position du concept de l'être parfait, et voilà Dieu démontré *a priori* avec les procédés et la rigueur de la géométrie.

Descartes, cette fois, n'est plus seulement satisfait, il est ravi. Sa preuve *a priori* est pour lui l'idéal de la simplicité et de la rigueur, et cette conquête est d'un si haut prix à ses yeux que pour elle seule il donnerait volontiers toutes les autres

vérités si péniblement ressaisies. « Et partant, dit-il, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités mathématiques [1]. »

Descartes s'est donc convaincu, et je le suis avec lui, qu'il y a un Dieu. C'est un grand pas de fait, j'en conviens, mais combien nous sommes loin du terme de notre voyage! J'ai mille questions à poser à Descartes. Et d'abord, qu'est-ce, je vous prie, que l'être tout parfait? C'est, me dites-vous, l'être qui possède toutes les perfections possibles. Mais comment déterminer ces perfections et s'en faire une idée?

« Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était capable, répond Descartes, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient [2]. » Soit, cette règle est admirable; mais enfin quelles sont, selon vous, ces perfections?

[1] *Méditations*, I, p. 313.

[2] *Discours de la Méthode*, I, p. 161.

« Par le nom de Dieu, dit Descartes, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. »

Que d'énigmes dans cette définition? Dieu y est posé comme créateur, par conséquent comme distinct de l'univers, et se suffisant à soi-même. Mais si Dieu se suffit, pourquoi a-t-il créé le monde? est-ce par un caprice passager qui a fait naître un monde périssable et borné? l'œuvre alors semble indigne de l'ouvrier. Est-ce par une action éternelle d'où émane un monde infini? l'œuvre et l'ouvrier semblent se confondre. Et puis cet univers est-il abandonné au hasard, ou s'il est gouverné par la Providence, comment comprendre le libre arbitre, l'erreur, le mal? Tant de désordres apparents ou réels seront-ils expliqués un jour? Que peut espérer l'homme? où s'arrête la raison? où commence la foi? Voilà ce que je voudrais apprendre de Descartes, et voilà par malheur ce que ne me disent ni le *Discours de la Méthode*, ni les *Méditations*. Descartes a-t-il reculé devant ces problèmes? je ne le crois pas. A-t-il craint de compromettre des vérités bien démontrées par des théories discutables

qu'il réservait pour ses amis? Voyons, consultons ses lettres, fouillons dans les moins connus de ses écrits; pressons-en les moindres indications et tâchons de savoir ce qu'il a pensé ou conjecturé sur ces problèmes alors moins agités peut-être, mais qui sont devenus les plus sérieux de notre temps.

Premièrement, ce Dieu, cet être tout parfait, est-il ou non distinct de l'univers? existe-t-il en soi se suffisant pleinement à soi-même au sein de ses perfections infinies, ou bien faut-il le concevoir comme étant à la fois la substance et la cause de l'univers, et n'existant qu'à condition de devenir successivement toutes choses? Sur ce point capital aucun doute : il est clair que Descartes a conçu Dieu comme un être radicalement distinct de l'univers. Se suffire, exister en soi, posséder l'être, non en puissance, comme fait un germe qui se développe, mais en acte, comme fait un être accompli, c'est là pour Descartes le propre caractère de la Divinité : «... Lorsque je fais réflexion sur moi, dit-il, non-seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire

et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu[1]. »

Dieu donc est un être complet et qui se suffit. Mais alors, pourquoi est-il devenu créateur? Est-ce par accident, caprice, hasard? ou par quelque nécessité mystérieuse? ou plutôt, n'est-ce point par sagesse et par bonté? De ces trois alternatives, on croirait volontiers que la dernière est la seule où Descartes ait pu s'arrêter, car il proclame un Dieu libre; et cependant, la vérité est qu'il repousse cette alternative avec énergie, ce qui le rejette forcément vers les deux autres.

Descartes refuse d'admettre toute autre raison de la création de l'univers que la volonté absolue de Dieu, volonté entièrement arbitraire et indifférente en soi. Dire que Dieu s'est résolu à donner l'être aux créatures parce que l'univers, idéalement représenté dans les conseils éternels de sa sagesse, lui a paru bon et digne d'exister, c'est supposer que les êtres, antérieurement à l'acte divin qui les réalise, ont une existence idéale, une convenance, une beauté, une perfection, en un mot une essence pro-

[1] *Méditations*, I, p. 290.

pre et éternelle, avec des rapports nécessaires qui en résultent et qui constituent un ordre inviolable et indépendant. Or, dire cela, c'est porter atteinte à la toute-puissauce divine, laquelle ne donne pas seulement l'existence à toutes choses, mais aussi l'essence. C'est elle seule qui les constitue tout ce qu'elles sont. Elle leur donne par sa seule vertu leur beauté, leur convenance, leur perfection. Avant l'âcte créateur, l'univers n'était ni bon, ni mauvais, ni digne, ni indigne de l'existence. Par rapport à lui, la volonté de Dieu était absolument indifférente. Pourquoi donc Dieu s'est-il résolu à créer plutôt qu'à ne créer pas? question déraisonnable, qui suppose que les choses divines se comportent comme les choses humaines. Dans l'homme, la volonté n'est jamais indifférente, ou du moins cette indifférence est le plus bas degré de la liberté[1]. Nos actions les plus sérieuses et les plus nobles sont déterminées par des motifs qui se tirent de la nature et de la convenance des choses, mais la volonté divine, antérieure à toutes choses, est de soi indifférente et indéterminée[2].

Telle est la doctrine expresse de Descartes : « Quant à la liberté du franc arbitre, dit-il, il est

[1] *Méditations*, I, p. 298.

[2] *Sixièmes objections*, II, p. 324.

certain que la raison ou l'essence de celle qui est en Dieu est bien différente de celle qui est nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais, bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on les nomme dans l'École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne pouvait se faire autrement, etc. ; mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu

que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses[1]. »

A ce compte, dirai-je à Descartes, la volonté libre de Dieu n'est pas seulement le principe des existences, mais aussi celui des essences, et il faut dire que Dieu a créé la vérité comme il a créé l'univers? Oui, certes, répond-il résolûment : « Il est certain que Dieu est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures ; or, cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil ; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur. »

Descartes abonde si fortement dans ce sens qu'il traite l'opinion contraire de paganisme et de superstition. Il écrit au P. Mersenne[2] : « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la na-

[1] *Réponses aux sixièmes objections*, II, p. 348 et suiv.

[2] *Lettres*, VI, p. 109.

ture, ainsi qu'un roi établit ses lois en son royaume.» Il ne restait plus après cela qu'à dire, et Descartes n'y manque pas, que si deux fois deux font quatre, c'est parce que Dieu l'a voulu [1].

Ainsi, tout dans l'univers, non-seulement les individus, mais leurs rapports possibles, leur ordre et leurs lois, tout est suspendu à un premier vouloir divin, vouloir absolument arbitraire, acte primitif dont il ne faut pas chercher la raison; car il n'a d'autre raison que soi-même.

Maintenant, les êtres de l'univers, ayant une fois reçu l'existence, la conservent-ils par la force de leur nature? Nullement. Car mon existence d'aujourd'hui n'est liée par aucun rapport nécessaire à mon existence d'hier ni à celle de demain : «... Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve [2]. »

Généralisant cette observation, Descartes pose en principe que la conservation des substances est

[1] *Réponses aux sixièmes objections*, II, p. 353.

[2] *Méditations*, I, p. 286.

une création continuée. Et non-seulement il applique ce principe à toutes les substances, mais il n'hésite pas à l'étendre à Dieu lui-même. Il prétend, et malgré Catérus et Arnauld qui réclament[1], il persiste à soutenir qu'on peut concevoir en Dieu une puissance positive par laquelle il se donne à lui-même en quelque façon l'existence et toutes les perfections que l'existence parfaite enveloppe, de sorte que Dieu est en ce sens la cause de soi-même, *causa sui*[2]. Et pareillement, on peut concevoir en Dieu un acte inhérent à sa puissance infinie par lequel il se conserve éternellement. Non certes qu'il soit raisonnable de se représenter Dieu comme antérieur à lui-même, comme différent de lui-même, comme effet de lui-même, toutes conceptions et expressions visiblement absurdes ; mais enfin il n'en est pas moins certain que la puissance infinie, inépuisable et surabondante de Dieu est une sorte de cause très-positive par laquelle il possède et conserve éternellement son être et ses perfections[3].

De Dieu se créant et se conservant pour ainsi dire lui-même par un seul acte indivisible, Descar-

[1] *Réponse aux premières objections*, I, p. 359.

[2] *Réponse aux quatrièmes objections*, II, p. 61.

[3] *Réponse aux premières objections*, I, p. 380. — Comp. *Réponse aux quatrièmes objections*, II, 70.

tes passe aux créatures, et il tire ici de son principe une application très-remarquable : c'est la loi célèbre de la conservation dans l'univers de la même quantité de mouvement. Il répugne en effet de concevoir l'acte créateur comme variable et successif. Point d'inconstance ni d'effort en Dieu. Tout en lui est immuable, et, bien que nous soyons obligés, pour mieux nous représenter l'ordre de la création, de le concevoir comme se développant avec le temps, « si nous considérons la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toute la perfection qu'il devait avoir[1]. » Maintenant, puisqu'un seul acte a fait le monde, son mouvement et ses lois, nous devons croire aussi qu'un seul acte le conserve en la même façon et avec les mêmes lois, et en conséquence, maintient incessamment dans l'univers corporel une même quantité de mouvement[2]. L'esprit de l'homme, sujet au temps et livré à ses vicissitudes, distingue, dans sa faiblesse, l'acte créateur qui a tout fait sortir du néant et l'acte conservateur qui maintient tout dans l'existence; mais au vrai il n'y a qu'un acte parfait, immuable, éternel, par lequel les êtres changeants de ce monde sont créés et à chaque ins-

[1] *Principes*, part. II, § 45.

[2] Même ouvrage, part. II, § 36.

tant conservés, c'est-à-dire recréés dans toute la suite de leur durée.

Je demande maintenant à Descartes si cet acte divin produit un effet proportionné à la puissance divine, je veux dire un univers infini en grandeur, ou s'il se réduit à semer quelques êtres d'un jour dans l'immensité de l'espace et du temps.

Descartes ne peut échapper à cette question. Il le peut moins qu'aucun autre philosophe ; car c'est un de ses principes que l'étendue est l'essence de la matière, par où il entend expressément que la matière avec toutes ses qualités et tous ses modes est tout entière dans l'étendue. Il suit de là que partout où il y a de l'étendue, c'est-à-dire de la longueur, de la largeur et de la profondeur, il y a de la matière. Dès lors, il est clair qu'on ne peut pas demander s'il y a du vide au delà de l'univers ; ce serait demander s'il y a de l'étendue au delà de l'étendue. La seule question est de savoir si la matière ou l'étendue peuvent ou non être conçues comme finies ? Or, essayez de concevoir des étendues de plus en plus vastes, vous verrez qu'il y a toujours nécessairement quelque chose au delà. Figurez-vous un globe immense ; ce globe, du moment qu'il a des limites, est borné par une étendue plus vaste qui l'environne et sans laquelle lui-même n'existe-

rait pas. Il suit de là que le monde cartésien est nécessairement infini en étendue. Et Descartes a fort bien vu cette conséquence; seulement, dans son livre des *Principes*, il a cru devoir en atténuer l'expression : L'étendue du monde, dit-il, est indéfinie[1]. Pourquoi indéfinie et non infinie? c'est qu'il faut réserver à Dieu le nom d'infini[2]. Dieu seul en effet est absolument infini, en tant que possédant toutes les perfections sans aucune borne possible. L'univers matériel n'est infini que d'une façon relative et déterminée. Qui sait d'ailleurs si cette impossibilité de concevoir des bornes à l'univers ne procède point du défaut de notre entendement plutôt que de la nature des choses? Ainsi parle Descartes au livre des *Principes*, mais dans ses lettres il s'affranchit de toutes ces atténuations dictées par la prudence; il se moque de ceux qui *enferment l'œuvre de Dieu dans une boule*[3], et déclare sans détour qu'un monde fini est pour lui une contradiction[4].

Mais le débat va s'agrandir. Un correspondant illustre et inattendu entre en scène : c'est la reine

[1] *Les Principes de la philosophie*, part. II, 21.
[2] Même ouvrage, part. I, 27.
[3] Lettre à M. de Chanut, x, p. 12.
[4] Lettre à Henri Morus, x, p. 241.

Christine en personne qui veut savoir ce qu'il faut penser, non-seulement de l'étendue du monde, mais aussi de sa durée et en général de sa grandeur. En effet, si le monde est infini en étendue, pourquoi ne le serait-il pas en durée? pourquoi ne le serait-il pas aussi par le nombre de ses créatures?

Descartes commence par écarter de la question tout scrupule de piété : il invoque un certain nombre de docteurs de l'Église, entre autres le subtil et profond Nicolas de Cusa :

« Je me souviens, dit-il, que le cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu que de faire concevoir ses œuvres fort grands[1]... »

Nous pouvons donc en sûreté de conscience concevoir l'univers comme une étendue sans bornes peuplée de globes innombrables. Dirons-nous aussi que la durée du monde est illimitée dans le passé comme dans l'avenir? Quant à l'avenir, Descartes n'a aucun doute, et il rassure aisément la reine Christine : Car la foi nous enseigne que la terre et les cieux périront, c'est-à-dire changeront de face, mais le monde, c'est-à-dire la matière dont ils sont

[1] *Lettres*, x, p. 46.

composés, ne périra jamais; la preuve en est que la foi promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection.

Mais de ce que la durée du monde est sans limite du côté de l'avenir, s'ensuit-il qu'elle le soit également du côté du passé? Non; et pourquoi cela? C'est, dit Descartes, que les parties de la durée ne dépendent pas les unes des autres. Il n'en est pas du monde d'aujourd'hui par rapport au monde d'hier, comme d'une certaine partie de l'étendue par rapport à l'étendue environnante. Le globe terrestre ne peut exister sans l'espace qui l'entoure, au lieu que la durée présente de l'univers ne résulte pas nécessairement de sa durée passée, et n'implique pas sa durée future. Si donc la durée illimitée du monde dans l'avenir est indubitable, sa durée illimitée dans le passé n'est que simplement possible.

Il en est de même du nombre des créatures. Dieu a pu répandre dans l'immensité des cieux un nombre illimité d'êtres intelligents. L'a-t-il fait? nous l'ignorons; seulement cela est extrêmement probable, et ici nous avons l'avantage de voir concourir l'autorité de la révélation et celle de la science: «Lorsque l'Écriture sainte parle en divers endroits de la multitude innombrable des anges, elle confirme entièrement cette opinion... Et les astronomes, qui

en mesurant la grandeur des étoiles les trouvent beaucoup plus grandes que la terre, la confirment aussi : car, si de l'étendue infinie du monde on infère qu'il doit y avoir des habitants ailleurs qu'en la terre, on le peut inférer aussi de l'étendue que tous les astronomes lui attribuent, à cause qu'il n'y en a aucun qui ne juge que la terre est plus petite au regard de tout le ciel, que n'est un grain de sable au regard d'une montagne[1]. »

Grandeur matérielle de l'univers, grandeur morale des êtres intelligents, grandeur infinie de Dieu, tout nous assure que le monde a toute l'étendue et toute la perfection possibles : «... Lorsque nous aimons Dieu et que par lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créées, d'autant que nous les concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons-nous aussi davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli, et d'autant avons-nous plus de sujet de louer Dieu à cause de l'immensité de ses œuvres. »

Ainsi un Dieu parfait et infini, qui se suffit pleinement à lui-même dans la possession éternelle de ses infinies perfections ; puis, en vertu d'un acte de

[1] *Lettres*, x, p. 52.

liberté absolue, acte souverain qui n'a d'autre raison que soi, une création d'une grandeur, d'une variété et d'une richesse inépuisables, que la toute-puissance divine conserve d'heure en heure par le même acte qui la créa : d'une part le monde des corps, parfaitement un dans son extension indéfinie, fait d'une seule matière mue et divisée en mille façons, d'où sortent par les lois très-simples du seul mouvement toutes les merveilles des cieux, toutes les formes de l'organisation et de la vie; et à côté de cet univers matériel, le monde des esprits; peuplé d'une variété innombrable d'êtres intelligents, qui tous ont une même essence, la pensée, comme tous les corps ont une base commune, l'étendue : êtres supérieurs dont la vie est de penser et qui n'agissent sur les corps que d'une manière accidentelle, capables avec l'assistance divine de changer la direction de tel ou tel mouvement, mais incapables d'accroître et de diminuer la quantité absolue de mouvement départie à l'univers une fois pour toutes : voilà le Cosmos de Descartes, et au-dessus du Cosmos voilà son Dieu.

Quel est le rôle de l'homme dans cet immense univers? Par son côté matériel, l'homme n'est rien ou bien peu de chose : il est un mode petit et fragile de cette étendue infinie, et il faut toute son

ignorance et tout son orgueil pour s'imaginer que ces globes sans nombre sont faits pour lui. Non, il est trop clair que l'homme n'est point le centre de l'univers visible, et en général, ce n'est point une marque de sagesse de chercher pour quelle fin Dieu a formé telle ou telle créature. Le vrai titre de la grandeur de l'homme, c'est sa pensée qui le rend semblable à l'esprit divin. Car, si l'âme est présente au corps, ce n'est point par son essence, mais par son action, comme Dieu est présent à l'immensité de ses œuvres, non par une extension physique, mais par sa puissance.

Les actions de l'âme sont volontaires et libres, et c'est un autre trait qui la rapproche de Dieu ; car il y a dans la volonté humaine quelque chose d'infini : «... L'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre[1] ... »

Cette volonté, nous la sentons libre, et si quelque raisonneur en demande la preuve, Descartes lui répond : « Que la liberté de notre volonté se connaît

[1] *Les Principes de la philosophie*, part. I, 35.

sans preuve, par la seule expérience que nous en avons[1]. » Mais, dira-t-on, nous savons aussi que Dieu a dû préordonner toutes choses par un acte unique et souverain. Descartes répond que notre pensée est finie et la toute-puissance de Dieu infinie : «... Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées ; et que d'autre côté, nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ; de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de le croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature[2]. »

Si la volonté de l'homme est libre et sans limites, son pouvoir est très-restreint. L'âme est dans le corps comme une étrangère. Elle ne peut chan-

[1] *Les Principes de la philosophie*, part. I, 29.

[2] Même ouvrage, 41.

ger sa constitution, ni faire autre chose que modifier quelque peu la direction de ses mouvements. La santé, la richesse, les honneurs, la puissance, tous les biens extérieurs, en un mot, ne sont jamais complétement en notre pouvoir. Une seule chose en ce monde dépend toujours de nous, c'est la résolution de faire ce qui est raisonnable. Là est la vertu, là est aussi le seul bonheur possible ici-bas.

Que deviendra l'homme à la mort? Son âme est immortelle de sa nature ; car elle n'est point sujette à ces configurations changeantes qui font que tout corps, en tant que mode de l'étendue, doit périr. De plus l'âme est par essence une chose qui pense, et il est de sa nature de penser toujours. Loin d'être liée au corps par un rapport nécessaire, elle n'a aucune communication naturelle avec lui, étant d'une essence tout autre. Leur union est une sorte de miracle qui ne pourrait se concevoir sans l'assistance divine. Lors donc que le corps périt, l'âme n'est point atteinte, mais au contraire affranchie et rendue à elle-même.

Cette immortalité est-elle donc absolument nécessaire et certaine? Nécessaire, non ; car la durée future de l'âme suit naturellement, mais non nécessairement, de sa durée présente; tout dépend de la

volonté de Dieu, laquelle est impénétrable [1]. De là un doute que Descartes ne craint point de confier à son illustre amie, la princesse Élisabeth : «... Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby [2]; car, laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage, et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance [3]. » Cette espérance suffit au sage pour ne pas craindre la mort, et elle l'empêche en même temps de la souhaiter : car il y a toujours plus de biens que de maux dans cette vie. Il est un bien surtout, le plus excellent de tous, qui ne dépend que de nous seuls, la bonne volonté, et ce bien nous donne une sérénité d'âme supérieure aux jouissances les plus enviées.

Ici s'arrête la philosophie, interprète de la raison éclairée par l'évidence. Où l'évidence cesse, elle se tait, laissant la parole à la révélation qui nous instruit au nom de la foi. D'un côté, les vérités natu-

[1] Voyez la lettre au P. Mersenne, VIII, p. 431.

[2] Le chevalier d'Igby, seigneur anglais catholique, auteur d'un ouvrage sur l'immortalité de l'âme.

[3] *Lettres*, IX, p. 369. — Comp. *Passions de l'âme*, IV, p. 209.

relles qui se conçoivent et se démontrent ; de l'autre, les vérités surnaturelles qui échappent à l'entendement et se fondent sur la tradition extérieure et l'autorité. Pour en traiter, il faut être investi d'une mission supérieure ; mais, grâce à Dieu, qu'on soit savant ou non en théologie, le chemin du ciel est ouvert à tous.

DOUTES ET OBJECTIONS

Voilà ce que Descartes a pensé, voilà ce qu'il a conjecturé sur les choses divines. Certes, toutes ces vues m'imposent, sinon toujours par leur solidité, du moins par leur grandeur et leur hardiesse. Ce que j'y goûte surtout, c'est cette démonstration si naturelle et si simple de l'existence de Dieu, où l'esprit s'élève de la conscience de son imperfection à l'idée de l'être tout parfait ; je recueille aussi avec soin cette belle règle que Descartes propose à qui veut concevoir les attributs de la Divinité, de ne supposer en son essence que les choses qui peuvent être conçues comme parfaites, et d'en exclure tout ce qui implique quelque privation ou quelque im-

perfection. Tout cela est simple, lumineux, fortement uni; tout cela me satisfait pleinement; mais, quand j'en viens à considérer les vues particulières de Descartes sur les perfections de Dieu et sur les rapports du Créateur avec le monde et l'humanité, quand je cherche à lier ses pensées, à en suivre les conséquences, je trouve qu'elles ne forment point un tout homogène; je crois y saisir le conflit de pensées et de tendances contraires.

L'intention évidente de Descartes a été de démontrer un Dieu profondément distinct du monde, un Dieu qui renferme en soi toutes les puissances de l'être conçues dans leur épanouissement complet, un Dieu qui se suffit et qui crée librement l'univers, un Dieu qui est une intelligence, une pensée en possession d'elle-même, une personne.

Je n'en puis douter quand je lis dans ses *Méditations* cette définition de Dieu : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont.... ont été créées et produites [1]. » Je n'en puis douter quand je l'entends

[1] *Méditations*, I, p. 280.

poser comme le caractère essentiel de la Divinité qu'elle n'a pas besoin, comme les êtres finis, d'aspirer à quelque chose de meilleur, d'où il suit qu'elle ne possède point la sagesse et la félicité en puissance, mais en acte, qu'elle n'est donc point sujette à un développement indéfini, mais en possession d'une plénitude immuable, qu'elle est en un mot l'être parfait jouissant de la perfection [1]. Je n'en puis douter enfin, quand je relis une de ces pages si naïvement et si profondément religieuses où Descartes se plaît à contempler la Divinité comme objet suprême d'adoration et d'amour. « Il me semble très à propos, dit-il en terminant sa troisième Méditation, de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans la contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incompara-

[1] *Méditations*, I, p. 289.

blement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. »

Le Dieu de Descartes est donc un Dieu personnel, et rien n'est plus éloigné de sa pensée que le Dieu indéterminé du panthéisme. Il l'eût certainement repoussé avec énergie. Son esprit en est si peu occupé qu'il ne songe pas même à l'écarter. Et cependant, quand je considère certaines théories de Descartes en elles-mêmes, abstraction faite de ses intentions, je ne puis me dissimuler qu'elles pourraient favoriser le panthéisme, à son insu et contre son gré.

Déjà, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, il y a une sorte de combat entre deux méthodes opposées. Tous ses raisonnements semblent avoir une base commune, l'idée de l'être parfait; mais cette ressemblance n'est que dans la forme. Au fond, il y a deux démonstrations radicalement différentes, celle de la troisième Méditation qui part d'un fait de conscience, et celle de la cinquième Méditation qui part d'un concept abstrait. Celle-là, suivant les propres expressions de Descartes [1], prouve Dieu par ses effets, c'est-à-dire par cette

[1] *Réponse aux premières objections*, I, p. 395.

image de lui-même qu'il a gravée dans notre âme, s'élevant de l'image au modèle, de l'effet à la cause; celle-ci, négligeant les effets et les réalités, prétend saisir par la raison seule l'essence ou la nature de Dieu et en déduire son existence. Passez de la troisième Méditation à la cinquième : au lieu d'un homme qui rentre en lui-même pour y trouver la vérité, qui s'assure d'abord de sa pensée et de son existence propre, et bientôt, trouvant cette pensée incertaine, sujette à l'erreur, pleine de limites et d'imperfections, remonte vers l'idéal d'une pensée accomplie, d'une perfection sans mélange, d'un être existant par soi, au lieu de ce mouvement naturel et spontané d'une âme qui cherche Dieu, je trouve un géomètre qui raisonne sur des axiomes généraux et des définitions abstraites, ou plutôt un philosophe nourri dans l'École, exercé aux raffinements de l'abstraction, aux subtilités et aux prestiges de l'art de raisonner, et qui prétend d'une définition faire sortir un être, de l'abstrait le concret, du possible le réel.

Ici je crois saisir la trace d'une lutte qui se retrouve dans toute la suite des pensées de Descartes, la lutte de l'esprit de spéculation abstraite et de l'esprit d'observation. Je relis ses écrits dans l'ordre où il les a composés et j'y suis le progrès de cette

lutte. Le *Discours de la Méthode* contient toutes les preuves de l'existence de Dieu qui seront plus tard développées dans les *Méditations;* mais le raisonnement et l'abstraction n'y ont presque aucune place, et tout est dominé par une observation profonde de la conscience humaine. Dans les *Méditations*, un œil attentif découvre déjà un notable changement. La démonstration géométrique, entièrement mise à part, n'a plus aucun rapport, même lointain, avec la conscience et la vie réelle. Dans les *Principes*, l'esprit géométrique se donne pleine carrière, et je n'aperçois plus aucun vestige de l'esprit d'observation. Chose bien remarquable, Descartes, qui y reprend et y résume toutes ses preuves de l'existence de Dieu, place au premier rang la démonstration mathématique. Ainsi, cette preuve qui se montre à peine dans le *Discours de la Méthode*, qui dans les *Méditations* est reléguée au dernier rang et introduite comme par hasard, cette preuve devient la preuve fondamentale, dont toutes les autres paraissent n'être que des accessoires.

En général, les *Principes* présentent le spectacle du triomphe complet de l'esprit géométrique. C'est au point que le *Cogito, ergo sum*, ce point de départ, ou plutôt cet esprit vivant de la philosophie de Descartes, y a perdu complétement son carac-

tère. Ce n'est plus un fait de conscience, c'est une conclusion, Descartes le dit en propres termes [1], la conclusion d'un syllogisme dont la majeure ne peut être que celle-ci : le néant n'a pas de qualité [2].

Voilà donc toute cette grande et simple philosophie changée, ou, pour mieux dire, voilà son esprit étouffé et disparu. Pour établir l'existence du moi, il nous faut un syllogisme; pour l'existence de Dieu, des syllogismes; enfin, pour s'assurer de l'existence des corps, encore des syllogismes. Géométrie impuissante ! stérile entassement d'abstractions, incapables de donner un atome de réalité, de mouvement et de vie !

Si l'excès de l'esprit géométrique s'était réduit à obscurcir des vérités très-simples en les accablant sous d'inutiles raisonnements, le mal n'eût pas été irréparable. Mais, en même temps que je vois Descartes substituer aux intuitions de la conscience des concepts abstraits et géométriques, il me semble aussi qu'il tend manifestement à effacer dans tous les êtres ce principe d'activité qui constitue leur essence et leur vie. C'est ce qui fait le danger de cette théorie, assez innocente au premier abord,

[1] *Principes*, part. I, 7.

[2] *Principes*, part. I, 11 et 52.

que la conservation des créatures est une création continuée.

Si Descartes voulait dire que l'acte créateur et l'acte conservateur ne sont en Dieu qu'un seul et même acte, d'accord. Mais il va plus loin ; il semble croire qu'il y a dans toute créature une défaillance actuelle de l'être qui appelle à chaque instant le *Fiat* divin. Et cette idée me semble bien grave et bien périlleuse, surtout si je viens à me demander à quoi se réduisent pour Descartes la substance corporelle et la substance spirituelle.

Quand Descartes analyse les facultés de l'âme en observateur, il distingue la volonté, essentiellement active, de l'entendement qui est passif, et fait de la volonté le siége de la liberté et de la responsabilité morales. Il va jusqu'à soutenir que la volonté, loin d'être finie, comme l'entendement, qui n'embrasse qu'un nombre déterminé d'objets, est en quelque sorte infinie, pouvant se porter vers un nombre d'objets illimités. De cette disproportion entre l'entendement et la volonté naît le mauvais usage possible de celle-ci, et voilà la racine de l'erreur et de toutes nos fautes [1].

Il y aurait peut-être beaucoup à dire sur ces vues

[1] *Méditations*, I, p. 304.

psychologiques; mais enfin les traits essentiels de l'âme humaine n'y sont point trop altérés. Au contraire, quand Descartes perd de vue la conscience et livre son esprit au démon de la géométrie, à la place de ce moi vivant et actif qui a conscience de son unité dans le libre déploiement de ses puissances, vient se substituer le concept abstrait et mort de chose pensante, *res cogitans*, répondant trait pour trait à un autre concept sur lequel s'appuie toute la physique de Descartes, le concept de chose étendue, *res extensa*.

Descartes enseigne que chaque substance a un attribut principal et que celui de l'âme est la pensée, comme l'étendue est celui du corps [1]. Et comment connaît-on ces deux sortes de substances, l'âme et le corps? Par un seul et même procédé, c'est-à-dire en déduisant la substance de la connaissance que nous avons de ses attributs : « A cause, dit-il, que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités; c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe. »

Nous voilà en pleine logique, en pleine géomé-

[1] *Principes*, part, I, p. 53.

trie, loin, bien loin du monde des réalités. Rien de plus artificiel et de plus contraire à toutes les données de l'observation, que cette transformation systématique de l'âme et du corps en deux types abstraits : la chose pensante et la chose étendue. Qu'est-ce en effet pour Descartes que les corps? Appelle-t-il ainsi les objets des sens, et comme disait l'antiquité, les *choses sensibles?* Point du tout. Descartes retranchant arbitrairement toutes les qualités sensibles des corps, sous prétexte qu'elles sont obscures, non-seulement la chaleur, la couleur et autres semblables, mais même la solidité, sans laquelle pourtant les corps seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas, Descartes déclare que les seules qualités réelles de la matière sont les qualités mathématiques, savoir : l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Or, il n'a point de peine à ramener par l'analyse toutes ces qualités à une seule, l'étendue; car la figure n'est que la limite de l'étendue, le mouvement un changement de relations dans l'étendue, et la divisibilité une suite logique de cette même étendue. L'étendue est donc tout l'être des corps. Or, l'étendue exclut toute idée de force et d'action. Voilà donc le monde matériel réduit, par une suite de retranchements arbitraires et par des analyses d'une rigueur factice, à une

étendue passive, inerte, destituée de toute énergie, incapable de se donner le moindre mouvement. Ce n'est plus là l'univers, ce riche et brillant univers que nous montrent nos sens, plein de variété, d'activité et de vie; c'est un concept mathématique, une pure abstraction.

Descartes a-t-il fait aussi bon marché de l'activité de l'âme humaine? heureusement non. L'esprit d'observation a ici prévalu sur l'esprit de système et Descartes a toujours réservé les droits de la volonté et de la liberté. Mais quelque esprit moins sensé et plus rigoureux pourra venir, qui effaçant la distinction, peu solide en effet, de l'entendement conçu comme fini et de la volonté conçue comme infinie, ramènera la volonté à l'entendement, l'entendement à une série de pensées passives, et définira l'âme humaine : une collection de modalités de la pensée, comme Descartes a défini le corps : une collection de modalités de l'étendue, si bien qu'il ne lui restera plus alors qu'à donner pour base commune à toutes ces modalités éphémères la substance unique et universelle.

Cette disposition fatale à effacer l'activité naturelle des créatures et par suite à exagérer la toute-puissance divine m'explique ce paradoxe étrange de Descartes que Dieu jouit d'une liberté absolue, à ce

point que le vrai et le bien dépendent de la volonté de Dieu.

Pris en lui-même et à la rigueur, ce système est hérissé de difficultés et pour tout dire d'absurdités manifestes. Si le vrai et le bien dépendent de la volonté divine, ils n'ont plus un caractère absolu. Et qu'est-ce que cette volonté divine? une volonté arbitraire, une volonté nécessairement indifférente, puisqu'elle est antérieure à toute vérité et à tout bien. Cette volonté, c'est le caprice, c'est le hasard.

Dire que les êtres de ce monde dépendent de la libre volonté de Dieu, cela est solide et vrai, parce que ces êtres n'ont rien de nécessaire en leur existence. Mais dire que cette volonté est absolument arbitraire et indifférente, qu'elle agit sans motif de sagesse ou de bonté, que si le monde existe, ce n'est point parce que Dieu a jugé meilleur de le créer que de le laisser dans le néant, mais que Dieu l'ayant créé sans motif, il vaut mieux dès lors qu'il existe que s'il n'existait pas, c'est déjà s'engager dans une voie douteuse; que sera-ce de soutenir que si le cercle a ses rayons égaux, c'est parce que Dieu l'a voulu, et de se représenter Dieu comme décidant par un acte de volonté que deux et deux font quatre? N'est-ce point là la plus étrange des conceptions? Cela même est-il sérieux? Car enfin si

la volonté libre de Dieu fait la vérité, elle doit faire aussi l'être. Il faut donc aller jusqu'à soutenir que l'être même de Dieu est postérieur à sa volonté, qu'il se détermine librement à être, qu'il aurait pu se décider à n'être pas, ce qui précipite dans un véritable abîme d'extravagances.

Cet excès d'absurdité, chez un philosophe aussi sensé que Descartes, est fait pour inspirer quelque défiance. On se dit qu'il doit y avoir ici quelque malentendu. Et en effet le paradoxe de Descartes s'explique, si je ne me trompe, par ses vues sur la liberté dans l'homme et en Dieu.

Descartes a toujours et partout incliné à confondre deux choses profondément distinctes, l'entendement et la volonté. C'est sa doctrine expresse que la volonté et l'entendement sont identiques dans l'essence divine : « En Dieu, dit-il, ce n'est qu'un de vouloir et de connaître. » Et ailleurs : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*[1]. » Dès lors, dire que les vérités éternelles ou les essences des choses dépendent de la volonté de Dieu, c'est dire qu'elles trouvent dans l'entendement divin leur origine et leur fondement. Dire que

[1] *Lettres*, VI, p. 308.

si Dieu ne faisait pas acte de volonté, il n'y aurait ni vrai, ni faux, ni bien, ni mal, c'est dire que s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait rien.

Descartes a donc mille fois raison, quand il affirme que *la vérité d'aucune chose ne peut précéder la connaissance que Dieu en a*, et quand il ajoute : « On ne peut dire que ces vérités seraient, quand même Dieu ne serait pas ; car Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres [1]. » J'en tombe d'accord ; mais de ce que la vérité a son fondement dans la nature divine, s'ensuit-il que la volonté de Dieu n'ait point de règle, s'ensuit-il que le beau et le bien dépendent d'un décret arbitraire ? évidemment non.

Voici un second malentendu : quand d'habiles théologiens reprochent à Descartes d'avoir dit que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté, il proteste qu'il n'a voulu parler que de la volonté humaine, et il a bien l'air de maintenir la parfaite indifférence de la liberté divine. Mais ne soyons pas dupes des apparences. Si la volonté en Dieu ne diffère pas de l'intelligence, la volonté divine n'est pas plus indéterminée que l'entendement divin, lequel

[1] *Lettres*, I, p. 112.

n'est pas plus indéterminé que l'être même de Dieu. Descartes n'est donc indéterministe qu'en paroles, et s'il avait pu ou voulu s'expliquer sans détour, il aurait soutenu qu'en Dieu, comme dans l'homme, l'indifférence n'est point le caractère de la liberté.

Ici je crois voir éclater un des défauts les plus graves de la psychologie des *Méditations :* faute d'avoir observé d'assez près la conscience, Descartes n'a pas connu la nature de la volonté. Partout il la confond avec ce qui n'est pas elle, tantôt l'identifiant avec le jugement et tantôt avec le désir [1]. Double erreur, féconde en mille fâcheuses conséquences. Nous ne sommes pas plus maîtres de nos jugements que de nos désirs, et le caractère propre de la volonté, c'est d'être libre. Par elle nous influons en une certaine mesure sur nos jugements et sur nos désirs ; seule elle se possède et ne relève que d'elle-même.

Je ne puis m'empêcher de penser que si Descartes, avant de s'engager dans le problème délicat et redoutable de la liberté divine, eût approfondi le caractère de la liberté humaine, s'il se fût souvenu de sa méthode, qui consiste à remonter de la nature humaine à la nature divine pour transporter dans le créateur tout ce qui dans la créature est marqué du

[1] Comp. *Méditations,* I, p. 267, et *Principes,* part. I, p. 32.

caractère de la perfection, Descartes alors, au lieu de se jeter tour à tour dans ces extrémités contraires d'une liberté indifférente et capricieuse, semblable au hasard, et d'une volonté tellement déterminée par l'entendement qu'elle n'a plus l'indépendance qui la constitue, Descartes, trouvant la volonté dans l'homme, l'y trouvant libre, liée à l'intelligence qui l'éclaire, à la bonté qui la conseille, à l'amour qui l'inspire, l'eût conçue en Dieu avec tous ces caractères, purifiée seulement de toute limite, et alors Descartes n'eût laissé aucun doute sur sa véritable pensée, aucun nuage sur le caractère absolu des vérités éternelles, aucune ombre sur la liberté humaine et sur la liberté divine, et, pour tout dire enfin, il n'eût pas laissé tomber parmi tant de vues sublimes et de profondes vérités quelques semences de fatalisme.

DEUXIÈME ÉTUDE

LE DIEU DE MALEBRANCHE

Je viens de consulter Descartes sur les choses divines, et quand je cherche à me rendre compte de mes impressions, je suis forcé de m'avouer que le grand philosophe ne m'a satisfait que sur les points où j'étais déjà convaincu. Il est vrai, je porte en ma conscience l'idée du parfait, de l'infini, ou, comme on dit aujourd'hui, de l'absolu; il est vrai encore, cette idée représente quelque chose de réel, l'être par soi, l'être des êtres, la source éternelle des choses. Je n'hésite guère sur tout cela; mais cet absolu, ce principe premier, qu'est-ce? un être intelligible et adorable, ou une énigme? une force aveugle, ou une providence? Voilà ce que j'au-

rais voulu apprendre de Descartes. Or, tandis que je méditais sur les courtes réponses tombées de ses lèvres, je sentais en mon esprit incertain l'image lumineuse du Dieu créateur offusquée par les fantômes indécis du panthéisme. Pour fixer ma pensée, je vais m'adresser aux deux hommes qui passent pour avoir le mieux compris Descartes : je vais lire Malebranche et Spinoza. Ce sont deux solitaires, deux méditatifs, étrangers l'un à l'autre, partis du même point, mais pour se séparer bientôt, et toujours plus occupés de leurs propres pensées que de celles d'autrui.

J'irai d'abord visiter Malebranche parmi ses confrères de l'Oratoire ou dans sa paisible retraite de Raray. Il a devant les yeux deux livres toujours ouverts : Descartes et saint Augustin. Sa vie se passe à les méditer. De distractions, il n'en connaît aucune, si ce n'est des amusements d'enfant. Doux, recueilli, n'appartenant à ce monde que par un corps chétif et languissant, sa seule passion, sa seule joie, c'est de réfléchir.

Déjà parvenu à vingt-six ans, il cherchait encore sa voie. Le hasard fit tomber dans ses mains un livre de Descartes. Il le lut, et, dès ce jour, il appartint à l'esprit nouveau. Le voilà qui renonce à l'érudition, à l'hébreu, à la critique, où il s'était essayé

par obéissance, et, ne voulant désormais savoir en fait d'histoire que ce qui suffisait à Adam, il demande toute lumière aux idées claires et distinctes de sa raison. Il est métaphysicien et géomètre; il est cartésien. Mais voici son trait distinctif : ce cartésien, ce raisonneur, est en même temps un chrétien, non-seulement chrétien d'éducation, de mœurs et d'habit, mais chrétien intérieur, chrétien ardent jusqu'au mysticisme. Aussi ne peut-il comprendre que son maître Descartes ait voulu établir une ligne de démarcation infranchissable entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie. Son christianisme, à lui, et son cartésianisme ne font qu'un. Il trouve dans les lumières de sa raison l'éclaircissement des obscurités de la foi, et dans les dogmes révélés la clef des plus profonds mystères de la nature. Il ne se pique pas d'innover. Sa philosophie est celle de Descartes, sa théologie celle de saint Augustin. Son seul objet, c'est de les unir, c'est de faire de saint Augustin et de Descartes un seul philosophe, un seul esprit, un seul cœur. Là est son effort, là est sa vie, là est le secret de ce mélange unique de candeur et de témérité, de subtilité et d'enthousiasme, qui le rendent si intéressant, si original et si aimable.

Ce qui le séduit tout d'abord à la philosophie de

Descartes, c'est qu'elle dégage nos esprits des liens du monde corporel et nous apprend à considérer les objets des sens comme bien peu de chose. Quand on commence à réfléchir, on s'imagine que ce qu'il y a de plus clair au monde, de plus accessible, de plus certain, de plus réel, ce sont les corps qui nous environnent. Pure illusion, car rien au fond n'est plus obscur, ni moins substantiel. Il n'y a de clair que les idées, il n'y a de réel que les objets du monde intelligible, il n'y a de vraie lumière que la lumière de la raison qui éclaire l'âme en ses profondeurs.

Descartes a fort bien vu que les phénomènes les plus frappants du monde physique sont en eux-mêmes profondément inconnus et se réduisent pour nous à nos sensations. La chaleur qui sort de ce foyer, qu'est-elle en soi? je l'ignore, et tout ce que je sais, c'est l'impression que j'en reçois. Une pointe d'acier déchire ma main et m'arrache un cri de douleur : où est-elle, cette douleur? non dans l'acier insensible, ni dans je ne sais quels nerfs de l'organe lésé; la douleur est en moi; c'est un mode de mon être intérieur. Et de même, ces couleurs qui semblent parer la terre et les cieux, ces rayons qui étincellent, ces parfums qui s'exhalent, ces sons qui retentissent, tout cela n'est autre

chose que mon être sentant projeté au dehors par une illusion habituelle et invétérée.

Qu'y a-t-il donc de clair et de véritablement connu dans les objets sensibles? l'étendue, la figure et le mouvement, rien de plus; car cela seul est indépendant des sensations ; cela seul est capable d'une détermination absolue et d'une connaissance précise. Mais que sont toutes les figures possibles, sinon les limites diverses que l'étendue peut recevoir? Le mouvement et le repos ne se réduisent-ils pas à des relations de distance, c'est-à-dire à des accidents de l'étendue? L'étendue avec ses modes, voilà donc le monde corporel dans son fond réel et dans son essence. Or l'étendue, ainsi prise en soi et dégagée de nos trompeuses impressions, n'est plus chose sensible, mais chose intelligible. C'est une idée; elle appartient à l'entendement, à l'esprit pur.

Ainsi les sens n'ont rien à nous dire sur la nature et l'essence des corps ; ils nous font seulement savoir en quoi ces objets peuvent nous être agréables ou fâcheux, utiles ou nuisibles. Ils servent aux nécessités de la vie matérielle et n'ont rien à démêler avec des besoins supérieurs de la science. La science vit de lumière; elle se fait avec les idées ; elle n'écoute que la raison.

Consultons la raison : nous assure-t-elle de l'existence actuelle des corps? non; elle nous dit qu'il y a une idée des corps, l'idée de l'étendue avec tous les modes qui la peuvent diversifier. Or cette idée n'implique pas l'existence actuelle ; autrement il faudrait prétendre que l'univers matériel est aussi nécessaire que Dieu, et qu'il existe par la vertu de son essence. Il n'en est rien; l'idée de l'univers matériel ne représente qu'une étendue possible, laquelle est capable d'une infinité de figures et de mouvements. Cette étendue existe-t-elle effectivement? c'est ce que la raison ne peut démontrer. Descartes l'avait parfaitement compris. Il n'hésita point à déclarer que l'existence des corps n'est pas évidente d'elle-même, et qu'elle ne peut être démontrée par l'idée que nous en avons. Seulement il crut avoir trouvé une autre voie de démonstration en s'appuyant sur la bonne foi de Dieu, qui se jouerait de nous, dit-il, si nous étions trompés par nos sens. Descartes s'est mépris; car Dieu ne communique naturellement avec nous que par la raison, et la raison, loin de nous inviter à croire à nos sens, nous avertit qu'ils sont altérés et corrompus depuis le péché, et nous ordonne de nous en défier.

Si donc nous étions réduits aux lumières natu-

relles, si nous ne savions point de source supérieure que Dieu a daigné donner l'existence à l'étendue et au mouvement, nous devrions considérer le monde corporel comme purement possible et ne rien affirmer sur sa réalité.

Vous me direz peut-être que vous êtes certain du moins de l'existence de votre corps, puisque vous le remuez. C'est encore une illusion. Le malade, à qui l'on vient d'amputer un bras, croit y sentir de la douleur. Qui de nous n'a traversé en rêve des espaces immenses, tout en restant immobile dans son lit? Écartons ces impressions incertaines, tantôt véridiques et tantôt trompeuses, et ne croyons qu'à l'infaillible raison. Elle nous dira que l'âme est une substance pensante, le corps une substance étendue, et qu'il n'y a entre l'étendue et la pensée aucune communication concevable. Aussi Descartes n'a-t-il pas hésité à confesser que l'âme, sans une assistance divine, serait incapable d'influer sur les mouvements du corps. Cette assistance ne suffit pas : car l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme n'est pas seulement une action difficile à comprendre, une action supérieure à la volonté de l'homme; elle répugne à la nature des choses, elle est impossible en soi.

Comment l'âme, d'ailleurs, serait-elle maîtresse

des mouvements du corps, puisqu'elle ne l'est pas de ses propres modifications? De même que tout se réduit dans la substance étendue à la figure et au mouvement, tout se réduit dans la substance pensante aux perceptions de l'entendement et aux inclinations de la volonté. L'âme reçoit diverses perceptions, comme le corps diverses figures, et elle se porte vers tels ou tels objets, comme le corps se meut suivant telle ou telle direction. Ce n'est point le corps qui se donne à lui-même sa figure et son mouvement : il les reçoit du dehors; ce n'est pas non plus l'âme qui peut changer l'ordre de ses pensées, toujours réglé par les lois universelles de la raison, ni le cours de ses inclinations qui dépend de l'amour primitif du bien, inhérent à son essence et loi suprême de tous les êtres sensibles et intelligents.

Que peut donc notre volonté? hélas! une seule chose, se tromper et faillir, c'est-à-dire arrêter sur un bien inférieur la force qui nous a été donnée pour aimer tous les biens selon le degré de leur excellence relative. Nous aimons à nous attribuer un pouvoir illimité sur nous-mêmes et sur la nature. C'est que nous nous connaissons à peine. Notre âme n'a pas proprement l'idée d'elle-même ; elle ne se voit pas dans son archétype, elle se sent. Si nous

avions l'idée de la substance pensante, comme nous avons l'idée du nombre ou l'idée de l'étendue, nous saurions de quelles modifications l'âme humaine est capable aussi clairement que nous savons ce que c'est que le nombre pair ou la figure sphérique ; nous aurions la notion claire et distincte de la douleur, de la volonté, du libre arbitre, toutes choses dont nous n'avons qu'un sentiment confus. Condition étrange et humiliante, nous connaissons mieux le corps que l'âme, en ce sens que nous connaissons le corps en général par l'idée ou l'archétype qui le représente, au lieu que nous ne connaissons l'âme que par sentiment.

Que savons-nous en définitive, condamnés comme nous le sommes à nous défier et des sens, et de l'imagination, et de la conscience elle-même ? Nous savons qu'il y a des idées, que ces idées sont la règle immuable de nos pensées, qu'en nous attachant à elles nous sommes dans la vérité, dans la lumière, dans l'ordre, et qu'aussitôt que ces idées s'obscurcissent à nos regards, nous ne sommes que trouble, erreur, ignorance, désordre et corruption.

Où sont-elles, ces idées? elles ne sont pas des formes de notre être ; car nous sommes changeants, et elles sont immuables ; nous sommes sujets à l'erreur, et elles sont infaillibles ; nous sommes pleins

de confusion, et elles sont resplendissantes de lumière ; nous sommes finis et imparfaits, et elles expriment toutes, chacune à sa manière, l'infinité et la perfection. Elles dominent notre faible raison en même temps qu'elles l'éclairent. Dans leur essence immuable, dans leur nécessaire et éternel enchaînement, elles constituent la raison même, la raison universelle, la vérité.

Maintenant la raison et la vérité n'ont-elles rien au-dessus d'elles? ne se rattachent-elles pas à un dernier principe, qui est Dieu? on n'en saurait douter. Car d'abord, tout ce qui est éternel et immuable, par cela même est divin. Et puis nous trouvons en notre âme la pensée de l'être infini, non pas seulement de l'infini en tel ou tel sens, mais de l'être infiniment infini. Quel est l'objet de cette pensée? dirons-nous que c'est l'idée ou l'archétype de l'infini? mais c'est plus que cela, c'est l'infini lui-même. En effet, regardons-y de près : il ne peut pas y avoir proprement une idée de l'infini ; car toute idée exprime un être particulier. L'idée du nombre représente tous les nombres possibles, mais rien que cela; l'idée du cercle exprime tous les cercles imaginables, mais pas autre chose; l'idée de l'étendue enferme une infinité de figures et de mouvements, mais ce n'est toujours que l'idée de

l'étendue. Or, l'être infini, c'est l'être qui exclut toute particularité, qui enferme en lui toute existence. Donc nulle idée ne peut représenter l'être infini ; il est à lui-même sa propre idée[1], ce qui veut dire qu'entre lui et la pensée humaine il ne saurait y avoir aucun intermédiaire. Si nous pensons à lui, il faut qu'il existe. Or, en fait, nous pensons à l'être infini ; nous n'en avons, il est vrai, qu'une vue obscure et finie ; mais nous le voyons comme infini. Et comme nous ne pouvons pas le voir par l'intermédiaire d'une idée, il s'ensuit que nous le voyons immédiatement en lui-même.

Oui, ce qu'on appelle l'idée de l'infini, c'est Dieu même se découvrant à l'homme ; oui, nous voyons Dieu et c'est en lui que nous voyons toutes choses. Car l'être infini est infiniment intelligent ; il est la raison même, la vérité même ; il embrasse dans l'unité de son être toutes les essences, toutes les idées, archétypes éternels de toutes choses. Chaque idée n'est proprement que l'être même de Dieu en tant qu'il peut être communiqué à telle ou telle espèce d'objets. L'idée de l'étendue, par exemple, c'est Dieu en tant qu'il peut communiquer à des êtres finis quelque chose de son étendue intelligible. Et

[1] *Entretiens métaphysiques*, II, 5.

ainsi de toutes les autres idées. Dieu donc, placé lui-même au-dessus des idées, les enferme toutes en son essence, où il les voit et les contemple éternellement. C'est là le dialogue permanent de Dieu avec son Verbe, conversation mystérieuse où Dieu comme être se livre tout entier à Dieu comme pensée, où le Père communique au Fils toute sa substance. Ce Verbe divin, cette raison éternelle luit dans nos âmes et nous fait voir en Dieu quelques-unes des idées qu'enferme son essence infinie, et voilà notre faible raison [1].

Mais Dieu n'est pas seulement vérité et pensée, il est aussi ordre et amour. Il se connaît et il s'aime, et il aime tous les êtres qui peuvent émaner de lui au degré même où chacun d'eux le représente. En nous communiquant quelques rayons de son intelligence, il nous a donné aussi une étincelle de son amour, et c'est là ce que nous appelons notre volonté. Vouloir, c'est se porter vers ce qu'on aime [2], et on ne peut aimer un objet que dans la mesure où il est bon, c'est-à-dire où il participe de la bonté divine, seule aimable pour elle-même. Ainsi nous aimons tout en Dieu comme nous voyons tout en lui. Il ne suffit pas de le concevoir comme roi de l'univers

[1] *Méditations chrétiennes*, I et II.

[2] *De la Recherche de la vérité*, I, 1 et 2.

physique, comme principe de toutes les formes et de tous les mouvements, il faut savoir le connaître comme maître des esprits et des cœurs, comme principe de toutes nos pensées, de toutes nos inclinations et de tous nos actes.

Et comment le Créateur ne serait-il pas la cause universelle, la seule cause vraiment efficace? Pensons-y : qu'est-ce qu'une créature? c'est ce qui n'est point par soi-même, par conséquent, ce qui, de soi, tend au néant, et ne persévère dans l'être que par l'efficace de la volonté divine. L'idée d'une créature n'implique donc aucune efficace propre. Le moyen, d'ailleurs, de comprendre qu'un être créé et dépendant se donne à lui-même telle détermination, qu'un corps, par exemple, se donne tel mouvement, ou une âme telle volonté ? Il est de principe que la conservation des créatures est une création continuée, d'où il suit qu'à chaque moment toute créature a besoin pour se conserver d'un acte semblable à celui qui l'a tirée du néant. Or, voici un corps qui, à tel moment donné, possède telle figure, tel mouvement. Dieu le crée donc avec cette figure et ce mouvement. Supposer ce corps capable de se donner, à ce moment même, une autre figure et un autre mouvement, ce serait supposer que ce corps surmonte l'action divine, qu'il se fait tel ou

tel, qu'il se crée lui-même, ce qui est contradictoire. Donc Dieu seul a le pouvoir, Dieu seul a l'efficace, Dieu seul meut les corps et les âmes. Il les meut, non pas au hasard, mais suivant des lois harmonieuses. A tel mouvement du corps répond tel mouvement de l'âme ; et de là l'union de l'âme et du corps, et tout l'ordre de la nature.

Reste à savoir pourquoi ce Dieu qui meut tout, en qui nous voyons tout, pour qui nous aimons tout, pourquoi, dis-je, ce Dieu a fait le monde, et pourquoi il l'a fait tel qu'il est ? Croirons-nous avec Descartes que la création du monde soit l'ouvrage d'une liberté indifférente? Tant s'en faut : Descartes, ici, s'est trompé, et il faut le corriger à l'aide de saint Augustin. Une liberté indifférente serait une liberté capricieuse, à moins qu'on n'abuse des mots, et qu'à la place du caprice on n'introduise, sous le nom d'indifférence, une aveugle nécessité. Or, Dieu est la raison même ; il est aussi l'ordre et le bien ; il est donc libre de tout caprice et de toute nécessité, et ne fait rien que par les conseils de la sagesse et par les inspirations de l'amour.

Voilà une première vue du pourquoi de la création ; mais la curiosité humaine ne s'arrête point là. C'est trop peu pour elle de savoir en général que Dieu a fait le monde et qu'il l'a fait digne de sa sa-

gesse et de sa bonté. Elle veut savoir à quel titre le monde lui a semblé mériter l'existence; elle veut savoir s'il l'a créé fini en grandeur ou infini? infini, n'est-il pas égal à Dieu? fini, quelle proportion a-t-il avec son principe? Et puis ce monde est-il parfait ou imparfait? parfait, c'est impossible; imparfait, pourquoi a tel degré plutôt qu'à tel autre? Questions redoutables sur lesquelles toutefois la raison fournit quelques lumières, aidée au besoin des révélations de la foi.

Partons de principes évidents: Dieu est tout-puissant et libre; mais Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est [1]. Or il est la raison, la vérité, la justice, et pour tout dire en un seul mot qui exprime l'ensemble et l'harmonie de tous ses attributs, il est l'ordre [2]. Il ne peut donc agir que suivant les lois éternelles de l'ordre, lesquelles sont éternellement gravées dans son intelligence et de là se réfléchissent dans la nôtre. Premièrement donc, il est clair que si Dieu se résout à l'action créatrice, c'est qu'il l'estime conforme à l'ordre, c'est qu'au regard de sa sagesse, l'être des créatures vaut mieux que leur néant. Voilà qui est certain; mais il paraît en résulter que le monde a

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, IX.

[2] *Traité de morale*, I, 14.

existé de toute éternité ; car sa conformité à l'ordre est une vérité éternelle, et éternelle aussi est la sagesse de Dieu. Or, si l'on fait le monde éternel, c'est-à-dire infini en durée, c'est une conséquence naturelle de le faire infini en étendue, afin qu'il exprime l'immensité de Dieu par ses dimensions, comme par sa durée il en réfléchit l'éternité.

Accepterons-nous ces deux graves conséquences? Malebranche ne peut s'y déterminer : « ... Prenez garde, dit-il, que Dieu ne doit jamais rien faire qui démente ses qualités, et qu'il doit laisser aux créatures essentiellement dépendantes toutes les marques de leur dépendance. Or, le caractère essentiel de la dépendance, c'est de n'avoir point été. Un monde éternel paraît être une émanation nécessaire de la Divinité. Il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage... [1]. »

L'ordre veut donc un monde borné en durée ; il veut aussi un monde borné en étendue. A ce compte, et quoi qu'il nous en coûte, nous devons rejeter les tourbillons infinis du monde cartésien : « Laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins ... »

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 7.

— C'est fort bien ; mais, cette difficulté ainsi résolue, il s'en présente une autre : si, en effet, le monde est à ce point limité, si son étendue et sa durée sont comme perdues dans l'immensité des étendues possibles et des durées concevables, comment est-il digne de son Créateur, comment peut-il exprimer ses perfections et servir à sa gloire?

La difficulté paraît insoluble, et je comprends l'extrême embarras de Malebranche. D'une part, il a établi que le monde doit exprimer les perfections de Dieu, et que là est la raison d'être des créatures. Or, d'un autre côté, l'ordre exige un monde qui soit fini dans sa durée, fini dans son étendue, fini dans le nombre des créatures qui le composent. Un tel monde offrira-t-il à Dieu un motif suffisant pour agir? Il semble que non, à moins toutefois, reprend Malebranche, frappé d'une illumination soudaine, à moins que Dieu ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action, qui est divine : « car enfin, l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, il sera indigne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. » Comment donc tirera-t-il l'univers de son état profane? comment le rendra-t-il digne de sa complaisance? comment cela? par l'union d'une

personne divine, c'est-à-dire par l'incarnation de Jésus-Christ [1].

Dieu, en effet, n'a pas formé l'homme, créature la plus complète et la plus excellente de l'univers, sans prévoir toute la suite de ses destinées. Il a su de toute éternité que l'homme, rapidement déchu, aurait besoin de la main divine pour se relever, et il s'est réservé de relever l'homme, et avec lui la création tout entière, à l'aide du divin médiateur. Au moment donc fixé dans les conseils éternels du Tout-Puissant, le Verbe se fera chair. Il ne s'unira pas seulement à la pensée de l'homme, mais aussi à son corps, et par cette union mystérieuse, l'âme humaine, le corps humain, toutes les âmes et tous les corps, en un mot, toute l'œuvre de Dieu sera transformée, relevée, sanctifiée. Elle aura en elle quelque chose de divin, elle acquerra un prix infini, elle deviendra l'expression des perfections infinies de son Créateur. Et c'est ainsi que l'incarnation du Verbe dans l'humanité, éternellement méditée par le Créateur, renferme la raison dernière de la création. Les libertins s'imaginent que l'incarnation de Jésus-Christ est le scandale de la raison, et sans doute ce dogme a ses obscurités; mais du sein du

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 4. — Comp. *Traité de la nature et de la grâce*, I, art. 1-6.

mystère de l'Homme-Dieu jaillit un trait de lumière qui éclaire le rapport du fini avec l'infini, de la créature avec le Créateur.

Devant cette explication inattendue, si les philosophes cartésiens se récrient, Malebranche leur répond : « Quoi donc? Est-ce que l'univers sanctifié par Jésus-Christ et subsistant en lui n'est pas plus divin, plus digne de l'action de Dieu, que tous vos tourbillons infinis ? »

Mais voici les théologiens qui réclament à leur tour. Si l'homme n'eût point péché, disent-ils, le Verbe ne se serait pas incarné. Vous faites donc le péché nécessaire, ou l'incarnation inutile! Cette objection si grave n'arrête point Malebranche. Il s'enfonce dans sa théorie, et, fertile en expédients, inépuisable en hypothèses, il entasse témérités sur témérités : « Quoique l'homme n'eût point péché, dit-il, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action. Est-ce que le Verbe ne peut s'unir à l'ouvrage de Dieu sans s'incarner? Il s'est fait homme ; mais ne pouvait-il pas se faire ange? Il est vrai qu'en se faisant homme, il

s'unit en même temps aux deux substances, et que par cette union il sanctifie toute la nature. C'est pour cela que je ne sais point si le péché a été la seule cause de l'incarnation du Fils de Dieu... [1]. »

Malebranche se flatte donc d'avoir assigné dans l'incarnation de Jésus-Christ la raison générale qui a déterminé Dieu à se faire créateur. Si maintenant on considère ce monde en lui-même, le trouve-t-on digne en tout de son principe? Cela devrait être, à ce qu'il semble, Dieu n'ayant pu avoir d'autre fin en créant l'univers que d'y faire éclater ses perfections. « Mais quoi! tant de monstres, tant de désordres, ce grand nombre d'impies, tout cela contribue-t-il à la perfection de l'univers? »

Ces objections, dit Malebranche, sont spécieuses; mais elles perdent leur gravité, si l'on considère que pour mesurer la perfection d'un ouvrage il ne faut pas seulement considérer la fin que s'est proposée l'ouvrier, mais tenir compte aussi des moyens dont il s'est servi pour atteindre cette fin.

« Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 5.

simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment les qualités qu'il se glorifie de posséder. » Voilà la clef de toutes les difficultés qu'a fait naître le spectacle du mal. Ne considérez que les fins de Dieu, abstraction faite de ses voies, ce monde est une énigme, ou plutôt un scandale. Pourquoi Dieu, qui couvrait hier de fleurs et de fruits toute la campagne, la ravage-t-il aujourd'hui par la gelée ou par la grêle? pourquoi la pluie tombe-t-elle sur les sables des déserts? pourquoi tant de germes périssent-ils, faute de conditions favorables de développement? Ces questions et mille autres semblables se résolvent très-facilement, si l'on considère que Dieu a établi des lois simples et générales en vertu desquelles s'accomplissent tous les phénomènes de l'univers. Dieu pourrait sans doute empêcher la pluie de tomber sur les sablons; mais il faudrait pour cette fin déterminée une volonté particulière; il faudrait donc que Dieu dérogeât à ses voies générales, il faudrait qu'il mît sa conduite en désaccord avec sa sagesse, c'est-à-dire avec l'ordre, règle inviolable et nécessaire de sa volonté.

En général, on peut dire que « Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux; et

comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie [1]. » Ce qui détermine Dieu, c'est le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies. «... Si les défauts de l'univers que nous habitons diminuent ce rapport, la simplicité, la fécondité, la sagesse des voies ou des lois que Dieu suit l'augmentent avec avantage. Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres, de désordres de toute espèce... » Malebranche est si convaincu de la vérité de cette explication, si ingénieux à en développer les conséquences, et si charmé de leur fécondité, qu'après avoir résolu, à ce qu'il pense, toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'ordre naturel des choses, il entreprend de dénouer celles de l'ordre surnaturel.

Le royaume de la grâce a ses lois comme celui de la nature. Et de même que le mouvement se répand

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 10.

et se communique dans les corps suivant des règles simples et universelles, ainsi en est-il de l'effusion du don divin parmi les âmes. On demande pourquoi la pluie tombe sur les sablons; on peut demander aussi pourquoi la grâce s'épanche inutilement dans les cœurs mal disposés à la recevoir. C'est que, pour la retenir, il faudrait que Dieu agît par des volontés particulières, en d'autres termes, qu'il fît à chaque instant des miracles. Exiger cela, c'est vouloir que Dieu cesse de se conformer aux lois souveraines de l'ordre, qu'il cesse de se conduire en Dieu.

« Le dessein de Dieu dans son Église, c'est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Église soit ample, car *il veut que tous les hommes soient sauvés*. Il veut qu'elle soit belle, car la *sanctification des hommes est ce qu'il souhaite le plus*. Dieu aime donc la grandeur et la beauté de son ouvrage, mais il aime davantage les règles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes, mais il ne sauvera que ceux qu'il peut sauver, agissant comme il doit agir. C'est aux hommes à suivre ses voies. Dieu ne changera pas pour eux l'ordre, l'uniformité, la régularité de sa conduite. Il faut que l'action d'un Dieu porte le caractère des attributs divins [1]. »

[1] *Méditations chrétiennes*, VIII, 22.

Les conséquences de ce système sont inépuisables : prédestination, petit nombre des élus, peines éternelles, les plus redoutables mystères n'ont rien qui épouvante ou déconcerte un théologien philosophe. Grâce au principe des volontés générales, tout s'explique et tout s'éclaircit. Ce qui paraissait miracle n'est plus qu'une suite d'un ordre caché ; ce qui semblait mystère s'illumine du plus beau jour. Devant cette théologie hardie, qui ramène tout à des raisons précises et à des lois universelles, il semble par moments que le miracle et le mystère vont tout à fait disparaître, et l'intelligence dispenser de la foi.

«... O mon unique Maître! j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre Père que les effets ordinaires et naturels! Mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Que ceux qui imaginent une nature pour principe des effets ordinaires, et qui jugent de toutes choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens, s'arrêtent à admirer les effets extraordinaires : ils ont besoin de miracles pour s'élever jusqu'à vous. Mais que ceux

qui reconnaissent que vous êtes la cause unique de toutes choses adorent sans cesse votre sagesse dans la simplicité et dans la fécondité de vos voies [1]. »

DOUTES ET DIFFICULTÉS

Je vous admire, Malebranche, et je voudrais vous suivre toujours. Oui, j'admire et j'aime en vous cet élan vers les choses invisibles, cet enthousiasme pour l'idéal, cette noble et sereine confiance dans la raison. Mais ce qui achève de me charmer, c'est la sincérité parfaite, la candeur singulière et l'adorable naïveté qui respirent dans vos discours. Comme vos pensées coulent de source ! Quelle veine fertile et intarissable, et qu'on vous pardonne aisément cette complaisance naïve en vos pensées favorites! et que d'esprit, que d'art, que d'innocente dextérité pour en couvrir les côtés faibles, en adoucir la sécheresse, en voiler la témérité.

Je suis donc ravi par vos systèmes, mais je ne suis pas convaincu. Faut-il vous le dire? il me

[1] *Méditations chrétiennes*, VIII, 22.

semble qu'en vous attachant aux principes de Descartes vous les développez à outrance, et qu'en les exagérant vous les faussez. Je veux bien avec vous me détacher du monde sensible, rentrer en moi-même pour me recueillir, et là, dans le silence des sens et de l'imagination, écouter la voix de la raison qui me parle de l'invisible et de l'idéal. Mais croire que ce monde où je me sens attaché par tant de liens n'est qu'un fantôme de mon imagination, que ces membres mêmes que je remue n'ont qu'une existence chimérique, c'est soutenir une gageure trop forte contre le bon sens; c'est, pour ne pas voir ce que voient les yeux du vulgaire, se confondre à plaisir dans des illusions raffinées.

Je consens à reconnaître tout ce qu'il y a d'incomplet et de borné dans mon entendement, de faible et d'impuissant dans ma volonté; mais vous ne me persuaderez pas que je sois entièrement passif dans la recherche de la vérité, ni que ma volonté se réduise à des désirs par eux-mêmes impuissants, de sorte qu'enfin tout mon libre arbitre consiste à ne pas retarder l'élan naturel de mon inclination vers le bien, acte négatif, acte qui ne fait rien, et vous-même, vous avez si bien vu cette conséquence, qu'il vous est échappé de dire que la volonté, loin d'agir, *est agie*, torturant ainsi le lan-

gage pour donner un démenti formel à l'expérience la plus certaine, celle du sens intime.

Je sais qu'elle vous est suspecte, que vous vous défiez d'une connaissance qui est, dites-vous, toute de sentiment; mais avez-vous songé que jeter un doute sur l'autorité de la conscience, c'est altérer la philosophie dans sa source, c'est ébranler la base de l'édifice cartésien. A la place de la méthode d'observation intérieure, vous introduisez une méthode hasardeuse fondée sur la base incertaine de l'abstraction ; car ce que vous appelez la raison ou l'esprit pur, c'est l'abstraction et pas autre chose. A ce monde réel et vivant vous substituez un concept géométrique, l'idée de l'étendue figurable, divisible et mobile. Je sais que Descartes vous a jeté dans cette voie ; mais il a su s'arrêter en chemin. Vous, au contraire, dans l'élan qui vous entraîne, vous perdez entièrement de vue cette âme qui a conscience d'elle-même, qui se sent vivre dans un corps, qui est en commerce avec l'univers, qui toujours agit, même quand elle ne fait que se rendre attentive à ses pensées, qui se sent supérieure à ses désirs et maîtresse de ses résolutions, et vous y substituez une âme réduite à recevoir des perceptions comme le corps reçoit des figures, et à obéir à des inclinations comme les corps inertes à des impul-

sions. Et alors, pour soutenir cet univers peuplé d'abstractions et de chimères, est-il besoin d'un autre principe que l'être indéterminé, la plus haute et la plus creuse des abstractions?

Vous avez aperçu cet abîme, et vous avez reculé. Changeant de maîtres, vous avez demandé à saint Augustin et à Platon un autre Dieu que celui des panthéistes. C'est à merveille; et si je regarde en elle-même votre conception de Dieu, elle est grande et pure. Cet être souverain qui se manifeste à lui-même par la raison, qui est la vérité éternelle, qui est l'ordre et le bien, c'est en effet le Dieu de Platon et de saint Augustin. J'adhère de toutes mes forces à cette idée de l'être tout parfait, conçu comme indépendant et accompli en soi, se connaissant, s'aimant, se possédant au sein d'une joie éternelle, et voulant communiquer à ses créatures quelque chose de sa perfection et de sa félicité. C'est bien là le Dieu personnel, le Dieu créateur. J'admire ces pensées qui vous sont chères, que Dieu ne fait rien qu'avec sagesse et bonté, qu'il faut à Dieu pour créer le monde une raison digne de lui, que l'ouvrage doit exprimer l'ouvrier, que l'univers ne peut être digne de Dieu s'il n'est l'image de son infinité. Mais comment en est-il donc l'image? Il est fini, selon vous; et il doit l'être pour porter le sceau

de la créature, le caractère de l'imperfection. Mais est-ce bien là une raison décisive? A coup sûr, Descartes, votre maître, ne s'en fût pas contenté. Vous rejetez ses tourbillons infinis; en avez-vous le droit? ce n'est pas sûr; car vous réduisez, comme lui, la matière à l'étendue, et vous convenez que l'étendue prise idéalement est infinie; or il s'ensuit que plus elle sera étendue réellement, plus elle sera une copie fidèle de son modèle éternel.

Mais vous vous croyez certain que le monde est fini dans l'espace et dans le temps, et je conviens qu'il y a de la difficulté à comprendre une infinité de grandeur actuellement réalisée. Cela étant, pour rendre l'homme digne de son auteur, vous le concevez comme prenant une valeur infinie par l'incarnation de Jésus-Christ. Voilà une pensée étrange, et il faut la méditer longtemps pour en goûter la sublimité un peu raffinée. Ce qui vous a séduit sans doute, c'est de voir par elle l'univers et l'homme relevés jusqu'à l'infini, et un même principe expliquant les mystères de la nature et ceux de la grâce, réconciliant et identifiant la foi et la raison. Ah! je le conçois, une telle pensée a dû satisfaire en vous tout ensemble le philosophe et le chrétien. Elle répondait à votre vue la plus haute, à votre besoin le plus intime et le plus profond; elle a

charmé et séduit votre âme mystique ; c'est bien là, d'ailleurs, une pensée de solitaire vivant entre Descartes et la Bible. Mais, par malheur, cette théorie, qui doit réconcilier la raison et la foi, je crains bien qu'elle ne puisse être acceptée ni des théologiens, ni des philosophes. Les théologiens vont se récrier. Que diront Bossuet et Arnauld de ce miracle de la grâce devenu nécessaire, de ce mystère converti en une vérité géométriquement démontrée? En général, votre théorie de la grâce divine supprime le surnaturel en le ramenant aux lois générales de la nature, et on ne peut demander aux théologiens de laisser passer cela. Les philosophes seront-ils plus satisfaits? j'en doute. Quoi! vous leur assurez que le monde devient digne de Dieu par l'incarnation de Jésus-Christ! Étrange manière de sortir d'une difficulté que d'entrer dans un dédale de difficultés nouvelles! Quoi! Dieu a un fils et ce fils mystérieux est égal à son père! Quoi! le fils de Dieu, principe éternel et infini, s'incarne dans une créature, de manière à former avec elle une seule personne! Et vous proposez à la raison ces mystères accumulés comme une solution philosophique du problème de la création du monde! Certes, le problème, si obscur qu'il puisse être, est plus clair que la solution.

Je ne puis pas non plus me contenter de cette explication du mal qui revient sans cesse dans votre système. — Peu importe, dites-vous, les bouleversements, les désordres, les laideurs, les germes qui avortent, les innocents qui souffrent et qui meurent; ce ne sont que des accidents particuliers, et tout cela n'est rien, pourvu que triomphe le principe des volontés générales. Dieu a dû songer avant tout à sa gloire. — Soit; mais peut-être n'avez-vous pas assez songé, vous, à sa justice et à sa bonté. Et pour aller au fond des choses, il me semble que votre dernier mot, ô mystique génie! c'est que la nature n'est qu'un vaste théâtre pour les mouvements de Dieu, comme les hommes ne sont que les cordes impuissantes d'un instrument aux mille touches dont Dieu se sert pour sa gloire; l'univers s'efface, l'âme humaine se dissipe et s'évanouit, il n'y a plus que Dieu.

TROISIÈME ÉTUDE

LE PANTHÉISME DE SPINOZA

J'ai demandé à Malebranche le secret de la philosophie de son maître.—Le voici, m'a-t-il répondu : Dieu est tout, il n'y a que Dieu. —En vérité, est-ce bien là le sens de Descartes? à coup sûr, ce n'est pas le dernier mot de la raison.

Pour savoir ce que je dois croire sur Dieu selon Descartes et selon la raison, m'adresserai-je à Spinoza? J'hésite, car j'entends dire qu'il est athée. Il est certain que de son vivant les rabbins l'avaient excommunié, et certes, quand je jette un coup d'œil sur son traité de théologie, quand je vois ce qu'il pensait des prophètes, des miracles et de la loi divine, je m'explique la sentence des rabbins. Spinoza

était, cela est assez clair, rationaliste absolu. Aussi toutes les Églises chrétiennes furent-elles d'accord pour le réprouver. On le livra aux outrages populaires. Des portraits se répandirent où il était représenté sous des traits sataniques, la main armée de serpents, avec des légendes comme celle-ci : *Benoît de Spinoza, juif et athée*, ou encore : *Benoît de Spinoza, prince des athées, portant jusque sur son visage les signes de la réprobation.* Mais quoi ! pour être excommunié par les rabbins, on n'est pas athée. On ne l'est même pas, pour être frappé d'anathème par tous les clergés d'Europe. Car enfin, il s'est trouvé des chrétiens, catholiques et protestants, pour accuser Descartes d'athéisme.

Juger Spinoza, c'est l'affaire des philosophes. Mais voici que les philosophes semblent faire cause commune avec l'orthodoxie. Malebranche, si hardi de pensée, si doux de caractère, traite Spinoza de *misérable.* Que dire de Bayle, du sceptique Bayle, définissant le système de Spinoza : un traité régulier d'athéisme? Voltaire lui-même, fort indulgent d'ailleurs pour les témérités de Spinoza, fait de lui un adversaire de Dieu.

Depuis un demi-siècle, revirement complet. Lessing s'indigne qu'on traite Spinoza *comme un chien mort.* Novalis découvre dans ce prétendu athée un

mystique ivre de Dieu. Schleiermacher l'invoque dévotement comme un saint. Pour d'autres, c'est un mouni indien, c'est un sophi persan. Et déjà, au surplus, un contemporain de Spinoza, Wachter, l'avait signalé comme un kabbaliste déguisé, conjecture étrange, mais que Leibnitz, toutefois, ne rejeta pas entièrement, Leibnitz, qui connaissait personnellement Spinoza, et s'était longuement entretenu avec lui, lors de son passage à la Haye, de physique, de politique et de philosophie[1].

Que ne puis-je, moi aussi, rendre visite à Spinoza, car s'il est loin de nous par les années, il en est tout près par l'esprit et les sentiments! Je puis du moins m'introduire en idée auprès de lui, grâce à Colerus, ce digne ministre de l'Église luthérienne, cet exact, pieux et excellent homme qui a saisi toutes vives encore les traces de Spinoza à peine enseveli.

Je me rends sur le Pavilioengragt, à la Haye, et j'entre dans la maison de Van der Spyck, où habite Spinoza. Que fait-il, sans famille, sans culte, sans appui extérieur, dans cette cellule prise sur l'étroite

[1] Voyez les publications récentes de M. Foucher de Careil sur Leibnitz, notamment la *Réfutation inédite de Spinoza*, p. 40, et la préface de l'éditeur, p. 64.— Comp. *Théodicée*, p. 612, édit. Erdmann.

demeure de pauvres gens? Il passe le temps, dit son hôte, à étudier et à travailler à ses verres.

En effet, Spinoza, chassé de la synagogue, pauvre et décidé à ne dépendre de personne, avait appris un art mécanique, en quoi du reste il demeurait fidèle aux traditions de sa religion et de sa famille. L'art qu'il choisit fut celui de faire des verres pour des lunettes d'approche. Il était bon opticien, dit quelque part Leibnitz, se taisant discrètement sur le reste. Mais Spinoza n'avait pas besoin d'être si habile pour gagner sa vie. C'est une chose incroyable, s'écrie l'honnête Colerus, combien Spinoza était sobre et bon ménager. On voit par différents petits comptes trouvés dans ses papiers qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi. C'est tout ce qu'il fallait pour soutenir le corps languissant et chétif où habitait cette pensée puissante. Colerus décrit Spinoza très-faible de corps, malsain, maigre et attaqué de phthisie depuis sa jeunesse : « C'était un homme de moyenne taille ; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les cheveux frisés et noirs, les sourcils longs et de même couleur, de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu des juifs portugais.

Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, disant qu'il est contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur.

« Si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste, ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient; il n'en paraissait rien au dehors. Il était d'ailleurs fort affable et d'un commerce aisé, parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis, lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification.

« Il avait, poursuit Colerus, une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui

était un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire; ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Écriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme. Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne; vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.*

« Pendant qu'il était au logis, il n'était incommode à personne ; il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué, pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parler à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit

un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait lutter ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire; il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes. »

Voilà l'homme que vinrent chercher au milieu de sa solitude, la richesse, les honneurs, la gloire, les hautes amitiés. Il sacrifia tout cela sans effort pour vivre heureux dans une paix profonde et une indépendance absolue. Son ami, Simon de Vries, désira un jour lui faire présent d'une somme de deux mille florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise; mais Spinoza s'excusa civilement, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien. Ce même ami, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens; Spinoza n'y voulut jamais consentir et lui remontra qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère.

Un autre ami de Spinoza, l'illustre Jean de Witt, le força d'accepter une rente de deux cents florins;

mais, ses héritiers faisant difficulté de continuer la rente, Spinoza leur mit son titre entre les mains avec une si tranquille indifférence qu'ils rentrèrent en eux-mêmes et accordèrent de bonne grâce ce qu'ils venaient de refuser.

Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé, qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, souhaita vivement de s'entretenir avec Spinoza. Il paraît même qu'il fut question d'obtenir pour lui une pension du roi, et qu'on l'engagea à dédier quelques-uns de ses ouvrages à Louis XIV. Spinoza expliquait lui-même que, *comme il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait refusé l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était capable.* On ne sait si l'entrevue de Spinoza avec le prince de Condé put avoir lieu, mais il est certain que Spinoza se rendit au camp français, et qu'après son retour la populace de la Haye s'émut, le prenant pour un espion. L'hôte de Spinoza accourt alarmé : « Ne craignez rien, lui dit Spinoza, il m'est aisé de me justifier. Mais, quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le traitement qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai

jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'État. »

Spinoza racontait à Leibnitz que, le jour de l'assassinat des frères de Witt, il voulait sortir et afficher dans les rues, près du lieu des massacres, un placard avec ces mots : *Ultimi barbarorum!* Son hôte fut obligé d'employer la force pour le retenir à la maison[1].

Le 23 février 1677, un dimanche, l'hôte de Spinoza et sa femme étaient allés à l'église faire leurs dévotions. Au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que Spinoza venait d'expirer. Il n'avait pas quarante-cinq ans; quoique tombé en langueur depuis quelques mois, rien ne faisait présager une mort si prompte. Tout prouve qu'il mourut en paix comme il avait vécu.

L'œuvre de sa vie était achevée. Il avait écrit sa fameuse *Éthique*, la communiquant à quelques amis, mais sans la publier, de crainte de troubler inutilement son repos. C'est dans ce livre étrange que son idée, longtemps couvée, avait pris sa forme définitive. Eût-il vécu cinquante ans de plus,

[1] Voyez la note de Leibnitz publiée pour la première fois par M. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, préface de l'éditeur, p. 64. Paris, 1854.

on ne conçoit pas qu'il eût voulu y changer une syllabe.

Le premier livre est intitulé : *De Deo*. Il y a donc un Dieu pour Spinoza, car il est clair qu'un tel homme n'a jamais songé à tromper personne. Qu'est-ce que le Dieu de Spinoza?

J'ouvre l'*Éthique*, et au lieu d'un discours ordinaire et familier, comme en écrivait Descartes, je trouve des définitions, des axiomes, des postulats, et puis une série de propositions, corollaires et scholies. Pourquoi cet appareil géométrique? Spinoza veut-il jeter un voile sur sa pensée? évidemment non, ces ménagements ne sont point dans son caractère ; le vrai motif, c'est qu'à ses yeux la philosophie est essentiellement une déduction *a priori*, et dès lors la forme mathématique est sa forme unique et nécessaire.

Spinoza veut que la science prenne son point d'appui dans l'objet le plus élevé de la pensée, et que, descendant ensuite par degrés des hauteurs de l'être en soi et par soi, elle suive la chaîne des êtres, et reproduise dans le mouvement et l'ordre de ses conceptions l'ordre vrai et le réel mouvement des choses.

Il faut s'arrêter un peu sur cette méthode de Spinoza, qui est une des clefs de son système. Génie

essentiellement réfléchi, élevé à l'école sévère de Descartes, Spinoza n'ignorait pas qu'il n'y a point en philosophie de problème antérieur à celui de la méthode. La constitution de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui les doit régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons qu'avant d'écrire son *Éthique* il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode [1], ouvrage informe, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais avoir été achevé, où toutefois les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées à des yeux attentifs par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Au commencement de cet ouvrage, Spinoza nous trace le tableau d'une âme à qui les biens périssables ne suffisent plus, et qui cherche, loin de la volupté, de la gloire, et de toutes les chimères dont la poursuite occupe et fatigue les âmes vulgaires, la sérénité durable et la paix.

« L'expérience, dit-il, m'ayant fait reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie com-

[1] C'est le traité qui a pour titre : *De intellectus emendatione*. Voir les *Opera posthuma*, p. 254, et le t. III de la traduction française, nouvelle édition.

mune sont choses vaines et futiles..., j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable..., un bien qui puisse remplir à lui seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tout le reste, en un mot un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur[1]. »

Pourquoi de telles pensées au début d'un traité sur la méthode? C'est que Spinoza ne sépare point dans la science deux choses inséparables dans la réalité : la poursuite du vrai et celle du bien. A ses yeux, l'homme est essentiellement un être qui pense, et le plus haut degré de connaissance humaine doit être le plus haut degré de l'humaine félicité. Le bonheur suprême n'est point un idéal fantastique, insaisissable à notre misère. Spinoza croit fermement que dès cette vie une âme philosophique y peut atteindre.

« La raison, écrit-il à Guillaume de Blyenberg, la raison fait ma jouissance ; et le but où j'aspire en cette vie, ce n'est point de la passer dans la douleur et les gémissements, mais dans la paix, la joie et la sérénité[2]. »

D'où viennent en effet les maux et les agitations de l'âme? « Elles tirent leur origine de l'amour ex-

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 297.

[2] *Lettre XVIII*, t. III.

cessif qui l'attache à des choses sujettes à mille variations et dont la possession durable est impossible. Personne, en effet, n'a d'inquiétude ni d'anxiété que pour l'objet qu'il aime ; et les injures, les soupçons, les inimitiés n'ont d'autre source que cet amour qui nous enflamme pour des objets que nous ne pouvons réellement posséder avec plénitude [1].

« Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts [2]. »

Cet objet éternel et infini, l'âme ne peut l'aimer, si elle ne le peut connaître ; mais qu'il lui soit donné de le concevoir avec clarté, elle pourra dès lors le posséder avec plénitude, et la jouissance épurée de cette possession tout intellectuelle aura ce privilége qu'elle se laissera partager sans s'affaiblir.

Le problème fondamental de la vie humaine est donc celui-ci : Par quels moyens l'âme peut-elle atteindre l'Être infini et éternel dont la connaissance doit combler tous ses désirs? Spinoza porte ici un regard attentif sur la nature de l'entendement humain, et il esquisse une théorie des degrés de la con-

[1] *Éthique*, partie V, scholie de la proposition XX.

[2] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 300.

naissance, un peu embarrassée au premier aspect, mais très-simple en réalité.

Suivant lui, on peut ramener toutes nos perceptions à quatre espèces fondamentales : la première est fondée sur un simple ouï-dire, et en général sur un signe [1]; la seconde est acquise par une expérience vague, c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement; la troisième consiste à concevoir une chose par son rapport à une autre, mais non pas d'une manière adéquate et absolue; la quatrième atteint la chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Si j'entends bien cette suite de degrés, Spinoza place aux plus bas échelons de la connaissance ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trace une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Éthique*, sous le nom de connaissance du premier genre [2], ce qu'il a distingué dans *la Réforme de l'entendement* en perception par simple ouï-dire et perception par voie d'expérience vague. Je sais par ouï-dire quel est le

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 303.

[2] *Éthique*, part. II, schol. de la propos. XL.

jour de ma naissance, quels furent mes parents et autres choses semblables. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir ; car, si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas tous vécu le même espace de temps ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que l'huile a la vertu de nourrir la flamme et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage ordinaire de la vie.

Le premier genre de connaissance, utile pour la pratique, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher en effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une conséquence à son prin-

cipe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables ; en général, c'est la raison discursive, par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, redescend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses connaissances.

Que manque-t-il à ce genre de perception? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement, tout infaillible qu'il soit, est un procédé aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes, mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau.

Il y a donc au-dessus du raisonnement une faculté supérieure : c'est la raison, dont l'objet propre est l'être en soi et par soi.

Spinoza éclaircit ces quatre modes de perception par un ingénieux exemple : Trois nombres, dit-il [1], sont donnés ; on en cherche un quatrième qui soit

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 305.

au troisième comme le second est au premier. Nos marchands disent qu'ils savent fort bien ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre : ils n'ont pas, en effet, encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, laquelle est, bien entendu, tout empirique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience un axiome général. Ils prennent un exemple comme celui-ci : 2 : 4 :: 3 : 6 ; ils trouvent par l'expérience que, le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le premier divisé par le produit donne 6 pour quotient; et ils concluent de là qu'une opération semblable est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel. Quant aux mathématiciens, ils savent, par la démonstration de la XIX^e^ proposition du livre VII d'Euclide, quels nombres sont proportionnels entre eux; ils savent, par la nature même et par les propriétés de la proportion, que le produit du premier nombre par le quatrième est égal au produit du troisième par le second; mais ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés ; ou, s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération.

Le plus haut degré de la connaissance consiste

donc dans l'intuition immédiate d'une vérité évidente d'elle-même, dans ce coup d'œil instantané par lequel l'esprit, sans effort, sans obstacle, sans intermédiaire, saisit son objet, l'embrasse tout entier, et s'y repose en quelque sorte dans une lumière sans mélange avec une parfaite sérénité.

Voilà tous nos moyens de connaître : examinons tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir une connaissance philosophique ; car elle donne des images confuses, et le philosophe cherche des idées ; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence. L'expérience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique[1].

La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle conduit à l'intuition immédiate. Toutefois ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Le raisonnement donne, il est vrai, la certitude, mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut aussi la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III. Voyez aussi *Lettre à Simon de Vries*, t. III, p. 381.

abord fort étrange chez un raisonneur puissant et systématique comme Spinoza ; mais il faut bien entendre sa pensée. Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie ; ou bien l'on part d'un principe clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences ; et voilà le raisonnement philosophique, où tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Élevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate ; il est le plus puissant levier de l'esprit humain. Il n'y a au-dessus de lui que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, laquelle met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé

sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'être parfait. Spinoza conclut donc finalement que « la méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'être absolument parfait[1]. »

Toute la philosophie de Spinoza est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'infini, du parfait, et comme il dit, de la Substance.

La Substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, mais l'être absolu, l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être ni être conçu. La substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite et toute limite une négation[2]; mais elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite et possède à ce titre des attributs nécessaires, tellement unis à son essence qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité; car, ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la Substance, vous ôtez la Substance elle-même.

La Substance, l'être infini a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la Substance. Or, cette es-

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 311.

[2] *Lettre XXI*, t. III, p. 416 et suiv.

sence est infinie, et il n'y a que des attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? d'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la Substance était absolument infini, il serait donc l'infini, il serait la Substance elle-même. Or il n'est pas la substance, mais une de ses manifestations, distincte de toute autre, particulière et déterminée par conséquent, parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé d'infinité et de perfection.

Ainsi, la pensée est un attribut de la Substance ; car elle est une manifestation de l'être. La pensée est donc infinie. Mais la pensée n'est pas l'étendue, qui est aussi une manifestation de l'être, et par conséquent un attribut de la Substance. De même, l'étendue n'est pas la pensée. La pensée et l'étendue sont donc infinies, mais d'une infinité relative, parfaites, mais d'une perfection déterminée ; elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La Substance seule est l'infini en soi, le parfait en soi, l'être plein et absolu. Or, il ne suffit pas que chaque attribut de la Substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité ; il faut, pour ex-

primer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis. Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis, exprimait complétement l'essence de la Substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique contradiction que le fini trouve place dans ce qui est l'infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas et suppose tout au contraire quelque négation; mais l'infini absolu implique la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'infini même, l'infini absolu, l'infini infiniment infini.

La Substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or, un attribut infini

a nécessairement des modes. Que serait-ce que la pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? que serait-ce que l'étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient? La pensée et l'étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'être, et l'être n'est point quelque chose de stérile et de mort; c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de la Substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs; ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus, tout comme l'être cesserait d'être, si les attributs qui l'expriment étaient supposés évanouis.

Tout au contraire les modes sont nécessairement finis, étant multiples; car, si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité; il serait l'infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la Substance, mais la Substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la Substance.

L'attribut toutefois reste infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la Substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il est contradictoire, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose. La pensée infinie doit donc se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la Substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoulent nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la Substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la Substance est le même que celui du mode à l'attribut; tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se séparer. Une loi commune, une proportion constante retiennent éternellement distincts et éternellement unis la Substance, l'attribut

et le mode ; et c'est là l'être, le tout, la réalité, Dieu.

Voilà l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un riche et vaste système, mais il s'y est épuisé et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait. C'est une vaste conception fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine, si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel ; ou pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-même le spectacle, et l'*Éthique* nous en présente, non pas la preuve, mais le développement aussi arbitraire que régulier.

La définition de la Substance une fois posée, Spinoza n'a aucune peine à démontrer que la Substance existe et qu'il ne peut exister qu'une seule Substance. Voici son raisonnement : « Propos. XI. Dieu, c'est-à-dire une Substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement. — Dé-

monstration : Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement, C. Q. F. D.»

Dieu ou la Substance est unique. En effet, dit Spinoza, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une Substance, et il existe nécessairement. Si donc il existait une autre Substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux Substances de même attribut, ce qui est absurde ; car là où tout est identique, substance et attributs, il n'y a pas deux êtres, mais un seul. Par conséquent, il ne peut exister aucune autre Substance que Dieu.

L'existence et l'unité de Dieu sont démontrées ; il s'agit de construire la science de Dieu. Spinoza, tout en soutenant que Dieu doit nécessairement se développer en une infinité d'attributs infinis, convient que nous n'en connaissons que deux, savoir : l'Étendue et la Pensée ; de sorte que notre science de Dieu se réduit à ces deux propositions : Dieu est l'Étendue absolue, Dieu est la Pensée absolue.

Il s'agit maintenant de définir la nature de ces trois choses, Dieu, l'Étendue, la Pensée, et d'en

marquer les rapports; mais c'est ici qu'il est difficile d'aller au fond de la doctrine de Spinoza.

Spinoza déclare positivement que Dieu est absolument indivisible, aussi bien dans ses attributs que dans son essence[1]; d'où il suit évidemment, et c'est encore sa doctrine très-positive et très-expresse[2], que Dieu est incorporel. Or, si Dieu, pris en soi, ne souffre aucune limite corporelle, il doit être également affranchi de toute limitation intellectuelle. Supposer en Dieu un entendement et une volonté même infinis, ce n'est pas moins absurde que d'y supposer du mouvement; dans les deux cas on dégrade également la majesté de la nature divine. L'entendement en effet, et la volonté, même infinis, sont des modes de la Pensée, comme le mouvement et la figure sont des modes de l'Étendue. Dieu en soi n'a donc ni corps, ni entendement, ni volonté[3].

Notre science de Dieu aboutirait donc à cet étrange résultat : Dieu est étendu, et toutefois incorporel; Dieu pense, et il n'a pas d'entendement; Dieu est actif et libre, et il n'a pas de volonté.

Loin de s'effrayer de ces contradictions, qui n'existent suivant lui que pour le vulgaire, Spinoza

[1] *De Dieu,* propositions XII-XIII.

[2] *Éthique,* part. I, schol. de la propos. XV.

[3] Voyez le schol. de la propos. XVII, part. I.

se complaît à les développer avec un calme imperturbable. Premièrement, dit-il, l'Étendue est un attribut de Dieu[1]; en effet, l'Étendue est infinie, et ce qui est infini ne peut être que Dieu ou un attribut de Dieu. Je dis que l'Étendue est infinie; car essayez de limiter l'Étendue, avec quoi la limitez-vous? avec elle-même. En réalité, concevoir l'Étendue limitée, ce n'est plus concevoir l'Étendue, mais un de ses modes, c'est-à-dire un corps; l'Étendue réelle, distincte des corps, prise en soi dans sa plénitude et sa perfection, est parfaitement positive, c'est-à-dire sans négation, c'est-à-dire sans limitation.

L'Étendue n'est donc pas un mode, puisque tout mode est fini de sa nature. D'un autre côté, l'Étendue, quoique infinie, n'est pas l'infini, l'infini absolu; car elle ne contient qu'un genre précis de perfection, et l'infini absolu les contient tous. L'Étendue est donc une perfection déterminée, contenue dans l'absolue perfection, une infinité relative, qui exprime à sa manière l'absolue infinité, en d'autres termes, un attribut de Dieu.

Nous savons d'ailleurs que les corps, comme tout ce qui est, sont en Dieu et par Dieu [2]. Mais à quel

[1] *De Dieu,* propos. xv.

[2] *De Dieu,* propos. xx.

titre et comment en est-il ainsi? c'est que les corps ne sont pas des substances, mais des modes, lesquels enveloppent le concept de l'Étendue. Chaque corps exprime donc d'une manière finie l'infinité et la perfection de l'Étendue, qui exprime elle-même, d'une manière relative (quoique infinie), l'absolue perfection de la Substance.

Entre Dieu, pris en soi, dans la plénitude absolue de son essence, et les corps, pris en eux-mêmes, dans la limitation nécessaire de leur nature, l'Étendue est une sorte d'intermédiaire, infinie relativement aux corps, finie (en tant que détermination de l'être) relativement à la Substance. Mais il ne faut pas croire que l'Étendue soit séparée ni même distinguée de la Substance autrement que d'une distinction toute logique. Spinoza dit nettement et résolûment que l'Étendue infinie, c'est Dieu même, en termes plus significatifs encore, que Dieu est chose étendue (*Deus est res extensa*).

D'un autre côté, Dieu est indivisible, non-seulement dans le fond de son essence non encore manifestée, mais dans toutes les manifestations immédiates de cette essence, dans tous les attributs qui l'expriment et la développent [1]. En effet, si la Substance

[1] *De Dieu,* démonstration de la propos. XII.

infinie était divisible, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la Substance. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature ou plusieurs Dieux, ce qui est absurde ; dans le second cas, la Substance, une fois divisée, perdrait sa nature, c'est-à-dire cesserait d'être [1].

Le résultat de cette double démonstration, c'est que Dieu est à la fois étendu et indivisible. Spinoza n'était pas homme à se faire illusion sur cette énorme difficulté de sa doctrine ; mais il faut reconnaître qu'il l'a abordée avec franchise. Tout s'explique, à l'en croire, par la distinction de l'Étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'Étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu. Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et qu'il se termine par une figure, car alors Dieu serait un corps, un être fini, chose ridicule. Non, Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'Étendue en soi, l'immobile et indivisible Immensité.

On objectera qu'il est toujours possible de concevoir une étendue quelconque, même infinie, comme divisée en deux parties, et l'on demandera si cha-

[1] Même ouvrage, propos. XIII.

cune de ces parties de l'immensité divine est finie ou infinie. Dans le premier cas, l'infini se composerait de deux parties finies; dans le second cas, on aurait un infini double d'un autre infini, toutes conséquences qui paraissent insoutenables.

Spinoza répond en niant positivement que l'Étendue puisse se concevoir comme divisée, si ce n'est par un acte d'imagination; mais par la raison, cela est impossible. L'étendue, suivant lui, est essentiellement une; elle ne se compose point de parties, pas plus qu'une ligne géométrique ne se compose d'un certain nombre de points : concevoir l'Étendue divisée, c'est donc en détruire l'essence, c'est en contredire la notion. Mais supposons l'Étendue divisée; on demande si chaque partie sera infinie? oui, sans doute, mais d'une infinité appropriée à sa nature, d'une infinité partielle. On se récrie en entendant parler d'un infini plus grand qu'un autre infini; c'est qu'on n'a pas assez approfondi la nature de l'infini.

Il y a trois degrés dans l'infinité [1]. Au premier degré, on doit placer ce qui est absolument infini par la vertu de son essence, c'est-à-dire ce qui est l'infini même, Dieu. Au second degré se trouvent

[1] Voyez toute la *Lettre XV* à Louis Meyer.

des infinis relatifs et déterminés, qui ne sont point infinis par la force de leur essence, mais par celle de la cause qui les produit ; par exemple, la Pensée et l'Étendue infinies. Enfin, il y a encore une espèce inférieure de choses infinies, celles qui ont des limites, mais dont les parties ne peuvent être égalées ni déterminées par aucun nombre, quoique l'on sache le maximum ou le minimum où ces parties sont comprises : par exemple, une ligne finie a un nombre infini de points ; une durée finie comprend une infinité d'instants. L'infini absolu n'a absolument aucune limite, aucune détermination. L'infini relatif est illimité, mais en même temps déterminé dans son être. L'infini du troisième degré est à la fois déterminé et limité dans son être ; il n'est illimité que dans ses parties.

Sans nul doute, ce qui est absolument infini n'a aucune proportion numérique avec quoi que ce puisse être ; mais il ne s'ensuit pas qu'il répugne à la nature de l'infini pris en général qu'un infini soit plus élevé et même plus grand qu'un autre infini. Ainsi, l'on peut fort bien dire que l'Étendue, tout infinie qu'elle est, est infiniment moins infinie que la Substance, et qu'une sphère d'étendue, infinie en un sens par l'infinité de ses parties, est infiniment moins grande que l'Étendue, qui l'est

infiniment moins que la Substance. Pourquoi donc ne serait-il pas permis de dire qu'une moitié de l'Étendue infinie est infinie en un sens, et cependant deux fois plus petite que l'Étendue tout entière?

Concluons que rien n'empêche de concevoir Dieu comme étendu et incorporel tout ensemble : au contraire, c'est justement parce qu'il est étendu d'une façon parfaite qu'il est parfaitement incorporel et indivisible.

Dieu est la Pensée absolue comme il est l'Étendue absolue. La Pensée, en effet, est nécessairement conçue comme infinie, puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection [1]. Or, il n'y a point de limite à ce progrès de la pensée; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le concept de la Pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la Pensée, mais la Pensée elle-même, la Pensée toute positive, la Pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La Pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc ; mais il pense d'une

[1] *De l'Ame*, schol. de la propos. 1.

manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de sa pensée? Est-ce lui-même et rien que lui? est-ce à la fois lui-même et toutes choses? Et puis quelle est la nature de cette divine pensée? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et le modèle tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelque trace de soi?

L'objet premier et immédiat de la pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la Substance. Maintenant la pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la Substance? c'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la pensée de la Substance d'avec la pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence. Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, laquelle est proprement l'idée des attributs de Dieu[1], n'est qu'un mode de la pensée divine, et qu'à ce titre elle se rapporte, quoique éternelle et infinie, non pas à la nature naturante, c'est-à-dire à Dieu lui-même, mais à la

[1] *De Dieu*, propos. xxx.

nature naturée [1]. La pensée divine est donc absolument indéterminée, et son objet, c'est l'être absolument indéterminé, la Substance en soi, dégagée de ses attributs, qui déjà la déterminent en la développant.

Si telle est la nature, si tel est l'objet de la pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes? L'entendement en général est une détermination de la Pensée, et toute détermination est une négation. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la Pensée.

Qu'est-ce au fond que l'entendement humain? rien de plus qu'une suite de modes de la Pensée, en d'autres termes une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la volonté s'épuise dans les volitions. La volonté en général, l'entendement en général sont des êtres de raison, et si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité et la pierréité [2].

[1] Même ouvrage, propos. XXXI. — Comp. *Lettre à Simon de Vries*, t. III, p. 380.

[2] *De l'Ame*, schol. de la propos. XLVIII.

Or, il est trop clair que la pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la pensée de Dieu, c'est la dégrader; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'entendement est de soi déterminé et successif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la Pensée. L'entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection. Supposez l'entendement infini, ce ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la Pensée, et non la Pensée elle-même, la Pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise, la Pensée infinie, qui sans cesse enfante et ne s'épuise jamais, la Pensée immanente qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, et va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut savoir, dit-il avec sa rudesse expressive, que cet entendement divin ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant.

Il nous sera aisé maintenant de nous faire une idée exacte de l'activité libre en Dieu. Et d'abord c'est un point certain qu'exister, agir, être libre, pour Dieu c'est tout un. Deux choses, en effet, résultent de l'essence de Dieu : premièrement qu'il existe, secondement qu'il se développe par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés. Or, tout développement est une action : être étendu, pour Dieu, c'est produire l'Étendue; être pensant, c'est produire la Pensée. De même que la Substance se développe par la Pensée et l'Étendue, l'Étendue se développe par les figures et les mouvements, et la Pensée par les idées. Être étendu, pour Dieu, c'est donc produire les corps; penser, c'est produire les âmes. A tous les degrés de l'être on retrouve unies l'existence et l'action; dans le rapport du mode à l'attribut, de l'attribut à la Substance,

dans l'essence de la Substance elle-même, elles se pénètrent et se confondent.

Dieu agit donc, puisqu'il existe ; il est l'activité absolue, source de toute activité, comme il est l'existence absolue, source de toute existence ; et cette parfaite action comme cette existence parfaite résultent immédiatement de son essence. Dieu est donc la liberté absolue, au même titre qu'il est l'activité absolue et l'existence absolue. La véritable liberté, en effet, consiste dans une activité qui n'est déterminée par aucune cause étrangère, qui se détermine soi-même et ne se développe que par la nécessité de sa nature [1].

Le vulgaire se fait une autre idée de la liberté. Il s'imagine qu'elle consiste dans le choix des motifs, dans le pouvoir de ne pas faire ce qu'on fait. Ce n'est point là le type de la liberté ; ce n'est même qu'une illusion. Nous agissons et nous avons conscience d'agir ; mais nous n'avons pas conscience des causes qui nous déterminent à agir d'une manière donnée. De là la chimère du libre arbitre [2] ; de là le préjugé que l'indétermination de la volonté fait l'essence de la liberté. Mais ce préjugé est le renversement de la raison. Nous ne sommes vraiment libres

[1] *Éthique*, part. I, schol. de la propos. XVII; comp. déf. 8.
[2] *Éthique*, part. I, *Appendice;* part. II, prop. XLVIII.

que quand nous affirmons une chose claire et distincte, comme celle-ci : deux et deux font quatre[1] ; car alors l'action de la pensée n'est point déterminée par une cause étrangère, mais par la nature même de la pensée.

Voilà pour Spinoza l'idéal de la liberté ; et il est si pénétré de la solidité de sa doctrine, il s'inquiète si peu du reproche qu'on lui pourrait faire de joindre dans la notion de liberté deux idées contradictoires, qu'il semble se jouer de cette opposition prétendue et jeter un défi au sens commun dans cette formule étrange : « A mes yeux, écrit-il à son ami Louis Meyer, la liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité[2]. »

Dieu est donc l'être parfaitement libre, puisque le développement de son activité résulte, comme son existence, de la nécessité absolue de son essence. Ainsi ce qui détruit, selon l'opinion des hommes, la liberté, c'est pour Spinoza ce qui la fonde, et le trait distinctif du libre arbitre lui en démontre la vanité, de sorte qu'à ses yeux le comble de la liberté est dans l'abolition absolue de la volonté.

Dieu, en effet, n'a pas de volonté, pas plus qu'il n'a d'entendement, et pour des raisons toutes sem-

[1] *Lettre à Blyenbergh,* t. III, p. 405

[2] *Lettre XXIX*, p. 437 du t. III.

blables. D'abord, la volonté, si on la distingue des volitions, est un être chimérique. La volonté est donc tout entière dans une suite de volitions ; mais une suite de volitions, même infinie, n'est qu'une suite de modes de l'activité, et non l'activité elle-même. L'activité absolue est un acte éternel et non successif, simple et non composé d'actes divers, nécessaire et non point déterminé par des causes étrangères, parfait enfin et dégagé des limitations, des incertitudes, des fluctuations de l'activité humaine. Spinoza aboutit donc finalement à cette triple conséquence que la perfection de l'étendue divine en fonde l'indivisibilité, que la perfection de la pensée divine la dégage des limitations de l'entendement, et que la perfection de la liberté divine l'affranchit des conditions de la volonté. Et il termine le premier livre de l'*Ethique* par cette hautaine parole qu'il prononce avec une sérénité parfaite : « *J'ai expliqué la nature de Dieu.* »

On croit généralement, et je conviens que c'est la manière la plus simple et la plus naturelle de se représenter la doctrine de Spinoza, on croit qu'il n'a établi entre son Dieu et son univers aucune existence intermédiaire. Ce préjugé est une erreur, et il faut y renoncer absolument, si on veut savoir

jusqu'à quel point Spinoza a abusé de la logique et de l'abstraction.

Sans doute, il ne distingue d'abord que trois ordres d'existence : la Substance, l'attribut et le mode; mais bientôt il introduit deux sortes de modes, les modes proprement dits, variables, finis, successifs, qui constituent les âmes et les corps, et puis d'autres modes d'une nature toute différente, éternels, infinis, plus étroitement liés que les âmes et les corps à la Substance.

On dirait que Spinoza fait effort pour multiplier les modes de cette nature, comme s'il était effrayé du vide infini que sa doctrine laisse entre Dieu et le monde, et s'il avait à cœur de le combler. Sous ce point de vue, le panthéisme de l'*Ethique*, malgré son caractère essentiellement géométrique et abstrait, semble se rapprocher de l'antique doctrine des émanations.

Il faut convenir au surplus que Spinoza n'expose pas avec sa précision ordinaire ce côté assez étrange de son système. A peine l'a-t-il indiqué dans trois ou quatre propositions du premier livre de l'*Ethique*[1], qu'il passe outre et n'y revient plus; et quand ses amis le pressent de s'expliquer, il répond à peine

[1] *Ethique*, part. I, propos. XXI, XXII, XXIII, XXX et XXXI.

et d'une façon presque évasive[1]. Ne serait-il pas possible de voir clair dans ces obscurités?

Spinoza distingue expressément deux sortes de modes éternels et infinis de la substance divine : ceux qui découlent de la nature absolue d'un attribut de Dieu, et il donne pour exemple l'idée de Dieu[2]; et au-dessous de ces modes, ceux qui en dérivent et se trouvent ainsi séparés de la Substance par deux intermédiaires, l'Attribut et le mode immédiat de l'Attribut. Spinoza, dans l'*Ethique*, du moins, ne donne aucun exemple de cette seconde espèce de modes éternels et infinis, et, sur ce point grave et délicat, on est presque réduit à des conjectures tirées de sa correspondance avec ses amis.

Une chose certaine, c'est que Spinoza était conduit par une nécessité logique, inhérente à son système, à établir des intermédiaires entre Dieu et l'univers. Placez-vous avec lui, par exemple, au point de vue particulier des choses de la Pensée, vous trouvez à l'origine la pensée absolue, la pensée de Dieu, qui a Dieu seul pour objet; c'est le degré le plus élevé, la fonction la plus haute de la Pensée. Allez maintenant aux degrés les plus inférieurs, vous y trouvez les âmes. Or, les âmes, ce sont des

[1] Voyez les *Lettres XXX* et *XXXI*, t. III, p. 440 et suiv.

[2] *De Dieu*, propos. XXI.

idées, et toute idée particulière a un objet particulier, savoir, le corps auquel elle est unie. Il y a sans doute un nombre infini d'âmes ou d'idées, comme il y a un nombre infini de corps; mais ni ce nombre infini de déterminations particulières de la Pensée, ni la pensée absolue n'épuisent l'être de la Pensée. La Pensée, en effet, n'implique-t-elle pas l'idée de Dieu, et l'idée de Dieu n'implique-t-elle pas l'idée de chacun des attributs de Dieu? Or, toutes ces idées diffèrent essentiellement et de la Pensée en soi et des déterminations limitées de la Pensée. L'idée de Dieu, en effet, n'est point la Pensée en soi, mais la première de ses manifestations. Tandis que la Pensée en soi est absolument indéterminée, l'idée de Dieu est déjà déterminée en quelque façon. D'un autre côté, l'idée de Dieu est éternelle et infinie: infinie, car elle comprend toutes les autres idées, éternelle, parce qu'elle est une émanation parfaitement simple et nécessaire de la pensée divine; elle ne peut donc être confondue avec ces idées changeantes et finies qui composent les âmes.

Voilà une première série d'intermédiaires logiquement expliqués; maintenant, de l'idée de Dieu, qui résulte immédiatement de la pensée divine, Spinoza fait résulter une autre série de modifications également éternelles et infinies; et je crois entrer

dans son sens en citant pour exemple l'idée de l'étendue de Dieu. Cette idée est simple, par conséquent éternelle; elle est infinie, car elle comprend toutes les idées qui correspondent à tous les modes de l'étendue infinie. Et elle n'est pourtant pas une immédiate émanation de la pensée divine; car l'idée de l'étendue de Dieu implique immédiatement l'idée de Dieu, et d'une façon seulement médiate la pensée divine.

Tout cela est peut-être bien déduit; mais comme tout cela est peu clair encore! Je ne sais si je me trompe, et si l'interprétation qui me vient à l'esprit d'un des points les plus importants et les plus obscurs de la doctrine de Spinoza n'est pas quelque peu hasardée; mais plus j'y réfléchis, plus je me persuade que cette manière d'entendre Spinoza est la véritable.

Dieu et ses attributs infinis, la Pensée et l'Étendue avec tous les autres attributs en nombre infini inconnus à nos faibles yeux, voilà la nature naturante. Quel est le premier degré de la nature naturée? dans l'ordre de la Pensée, c'est l'idée de Dieu [1]. L'idée de Dieu n'est pas l'idée de la Substance; car alors elle se confondrait avec la pensée infinie et ferait

[1] *Éthique*, part. I, propos. XXI.

partie de la nature naturante. Or la pensée infinie n'est pas une idée, mais le fond de toutes les idées ; elle est absolument indéterminée, et n'a pour objet que l'Être absolument indéterminé, la Substance. L'idée de Dieu est donc l'idée des attributs de Dieu. Je m'explique ainsi que Spinoza en fasse la première émanation de la Pensée ; car ce que la pensée de la Substance implique immédiatement, c'est l'idée des attributs de la Substance. Je m'explique également que l'idée de Dieu appartienne à la nature naturée, non à la naturante, comme la Pensée. La pensée de la Substance, en effet, est simple et indéterminée ; au contraire, dans l'idée des attributs de la Substance, il y a déjà de la détermination et de la variété. C'est donc un point bien établi que l'idée de Dieu est l'idée des attributs de Dieu, ou, comme Spinoza l'appelle aussi, l'Entendement infini.

Or, qu'est-ce que l'idée de Dieu ou l'Entendement infini? L'Entendement infini enveloppe une infinité d'idées, car il enveloppe l'idée de chacun des attributs de Dieu [1], et il y en a une infinité. Chacune de ces idées, par exemple, l'idée de l'Etendue, est une émanation immédiate de l'idée de Dieu, comme l'idée de Dieu est une émanation im-

[1] *De Dieu*, propos. xxx.

médiate de la Pensée de Dieu, comme la Pensée de Dieu elle-même est une émanation immédiate de l'essence de Dieu. Outre l'idée de l'Étendue, nous connaissons encore une autre idée, c'est l'idée de la Pensée. Il doit y avoir, en effet, dans l'idée de Dieu, l'idée de tous les attributs de Dieu, et la Pensée est un de ces attributs.

La Pensée est de sa nature représentative; elle n'existe qu'à condition d'avoir un objet, et c'est ce caractère qui la distingue des autres attributs de la Substance. L'Étendue, par exemple, n'exprime rien et ne contient rien qu'elle-même. Prise en soi, elle n'a de rapport qu'à soi; mais la Pensée exprime en un sens et contient toutes les formes de l'Être. D'une certaine façon, elle est l'Étendue; car ce que l'Étendue est formellement, la Pensée l'est objectivement, et dans ce sens la Pensée est toutes choses.

Mais si la Pensée embrasse, si elle comprend toutes les perfections de la Substance, elle doit se comprendre elle-même; car elle est elle-même une perfection de la Substance. La pensée absolue se pense donc elle-même, et il y a par conséquent une idée de la Pensée.

Voilà les deux seules idées que nous connaissions positivement, de toutes celles qui sont comprises en

nombre infini dans l'idée de Dieu. Maintenant, que contient chacune de ces idées de chacun des attributs de Dieu, par exemple, l'idée de l'Étendue? elle contient les idées de toutes les modalités de l'Étendue. Or, qu'est-ce que l'idée d'une modalité de l'Étendue? c'est une âme, une âme particulière jointe à un corps particulier. L'idée de l'Étendue enveloppe donc toutes les âmes; elle est donc, à la lettre, l'âme du monde corporel. C'est une âme universelle, conçue à la façon des antiques doctrines de la Kabbale et d'Alexandrie, une âme centrale dont toutes les âmes particulières sont des émanations. Ou plutôt c'est un océan infini d'âmes et d'idées. Chaque idée, chaque âme est un fleuve de cet océan; chaque pensée en est un flot.

Ce n'est pas tout, et il faut suivre jusqu'au bout ces étranges et curieuses analogies. Nous venons de voir que l'idée de l'Étendue est l'âme du monde corporel; mais l'idée de l'Étendue est elle-même une émanation particulière d'un principe qui en contient une infinité, un fleuve d'un océan plus vaste. L'idée de l'Étendue est enveloppée avec l'idée de la Pensée, avec une infinité d'idées du même degré, dans l'idée de Dieu. L'idée de Dieu n'est plus l'âme de l'univers que nous connaissons; elle est l'âme de cette infinité d'univers qu'enfante sans

cesse l'incompréhensible fécondité de l'Être. Elle est vraiment l'Ame du monde, en prenant le monde dans ce sens étendu où l'univers que nous connaissons, l'univers des âmes et des corps, de la matière et de l'esprit, n'est plus qu'un atome imperceptible.

Je crois voir ici Spinoza se complaisant dans cette conception vraiment grande et imposante de l'ordre des choses. Qu'est-ce que l'homme? une âme jointe à un corps. Cette âme se connaît un peu elle-même et connaît un peu le corps auquel elle est unie, et par suite les autres corps qui peuvent agir sur le sien. Voilà le cercle de nos connaissances. Mais cet univers borné, que nos sens nous font voir et où nous occupons si peu de place, n'est qu'un point dans l'univers infini des corps et des âmes. Eh bien! cet univers lui-même dont l'infinité nous accable, que nos sens ignorent, que notre raison conçoit, mais sans l'embrasser, cet univers infini se réduit lui-même à une infinie petitesse, quand on songe qu'il n'est qu'une partie d'une infinité d'univers semblables qui se développent à côté du nôtre en une infinité de modifications. L'idée de l'Étendue enveloppe notre univers ; mais elle-même est enveloppée par l'idée de Dieu, qui contient tous les univers possibles. Et Dieu enfin enveloppe cette in-

finité d'univers dans sa pensée et sa pensée elle-même dans sa substance, dernier fond qui contient et enveloppe tout [1].

Je l'avoue encore une fois, il y a une grandeur singulière dans cet édifice d'abstractions accumulées. Je consens donc pour un moment à admettre ce Dieu et cette origine des choses, et je cherche ce qui en résulte pour la vie morale et religieuse de l'humanité.

Qu'est-ce que l'homme chez Spinoza? l'homme est une âme unie à un corps; comme âme, il est un mode de la pensée de Dieu; comme corps, il est un mode de son étendue. La pensée divine, étant une forme de l'activité absolue, ne peut pas ne pas se développer en une suite infinie de pensées ou d'idées ou encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique contradiction qu'aucune idée, au-

[1] C'est ainsi que j'entendais Spinoza dès l'époque où j'essayai de le traduire et de l'expliquer. Après de nouvelles réflexions et de nouvelles études, je persiste dans mon interprétation, et j'y persiste avec d'autant plus de confiance que plusieurs publications récentes concourent à faire reconnaître des rapports considérables entre les doctrines de Spinoza et les traditions soit juives, soit alexandrines. — Voyez les *Animadversiones* trouvées à Hanovre par M. Foucher de Careil, et le *Guide des égarés*, de Moïse Maïmonide, traduit en français pour la première fois par M. S. Munk.

cune âme, en un mot aucun mode de la Pensée puisse exister hors de la Pensée elle-même ; tout ce qui pense par conséquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autres termes toute âme est un mode de la pensée divine, une idée de Dieu.

Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éternellement de la pensée divine? elle exprime l'essence de Dieu. Mais le développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre chose que l'essence infinie et parfaite de Dieu? évidemment non. L'Étendue exprime sans doute l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne le fait la Pensée, et de là la différence nécessaire de ces deux choses ; mais elles expriment toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur rapport nécessaire.

Par conséquent, à chaque mode de l'étendue divine doit correspondre un mode de la pensée divine, et comme dit Spinoza dans un théorème célèbre : l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses [1]. Or, de même que l'Étendue et la Pensée ne sont pas deux Substances, mais une seule considérée sous deux

[1] *De l'Ame*, propos. VII.

points de vue, ainsi un mode de l'Étendue et l'idée de ce mode ne sont qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose exprimée relativement à deux attributs différents. « Et c'est là, ajoute Spinoza, en désignant peut-être les Kabbalistes[1], ce qui paraît avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. »

Il est aisé maintenant de définir l'homme de Spinoza : c'est l'identité en Dieu de l'âme humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est au fond qu'un mode de la substance divine ; or, le corps humain en est un autre mode. Ces deux modes sont différents, en tant qu'ils expriment d'une manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre de la Pensée, l'autre dans l'ordre de l'Étendue ; mais, en tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, à un point précis de son progrès, il

[1] Ou plus probablement les disciples juifs d'Avicenne. — Voyez le *Guide des égarés*, t. I, p. 301 et suiv.

le pense comme âme, et voilà l'homme. Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps humain ne sont qu'un seul être à deux faces et, pour ainsi dire, un seul et même rayon de la lumière divine qui se décompose et se dédouble en se réfléchissant dans la conscience.

Si l'âme humaine correspond exactement au corps humain, celui-ci étant un composé de molécules, il faut que celle-là soit un composé d'idées. Spinoza accorde ouvertement cette conséquence, et il définit l'âme : une idée composée de plusieurs idées. Comment l'âme humaine, ainsi conçue, aurait-elle des facultés? C'est impossible. Une faculté suppose un sujet; la variété des facultés d'un même être demande un centre commun d'identité et de vie. Or, l'âme humaine n'est pas proprement un être, une chose; c'est un pur mode, une pure collection d'idées, et la réalité d'une collection se résout dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc pas dans l'âme humaine des facultés, des puissances, vous n'y trouverez que des idées.

A quoi se réduit au fond ce qu'on appelle l'entendement et ce qu'on appelle la volonté? Ce sont des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire réalise; au vrai, il n'y a de réel que telle

ou telle pensée, telle ou telle volition déterminées. Or, l'idée et la volition ne sont pas deux choses, mais une seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant. A l'en croire, la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique par cette disproportion nécessaire la nature et la possibilité de l'erreur. Il n'en est point ainsi : vouloir c'est affirmer. Or, il est impossible de percevoir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée n'est point une simple image, une figure muette tracée sur un tableau; c'est un vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'imagine qu'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pensée en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purement verbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence; vous n'y parviendrez pas; quiconque nie Dieu n'en pense que le nom. L'étendue de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. Descartes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner un entendement plus vaste, il ne serait pas obligé pour cela d'agrandir l'enceinte de notre volonté; c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un; mais la volonté se résout dans les volitions comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée,

ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition ; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentative; la volition, c'est encore l'idée considérée comme active ; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

Si cette théorie de l'âme est vraie, si mon âme n'est qu'une suite d'idées, comme mon corps n'est qu'une collection de particules, si cette suite d'idées est réglée par une loi éternelle et tout aussi nécessaire que celle qui enchaîne les mouvements de mon corps et ceux de tout l'univers, la psychologie de Spinoza peut se résumer d'un seul mot, et ce mot, c'est lui-même qui l'a prononcé : *L'âme humaine est un automate spirituel*[1].

Et maintenant se peut-il comprendre que le problème moral soit seulement posé dans le système de Spinoza? Ce problème, en effet, le voici : comment l'homme doit-il régler sa vie pour qu'elle soit conforme au bien? Le simple énoncé de ce problème paraît supposer évidemment deux conditions : premièrement, que l'homme soit capable de régler sa vie, de diriger à son gré sa conduite, en un mot, que l'homme soit libre; secondement,

[1] *De la réforme de l'entendement*, t. III, p. 333.

qu'il existe un bien moral, un bien obligatoire, auquel l'homme doive conformer ses actions.

J'interroge Spinoza sur ces deux objets : le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi résolue sur l'un que sur l'autre ; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits, et toujours avec une énergie si inébranlable, avec une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont après tout que des faits, et qu'entre des faits et une nécessité logique Spinoza n'hésite pas. Soit qu'il considère la nature divine, le caractère de son développement éternel et l'ordre universel des choses, soit qu'il s'attache à l'essence de l'âme humaine, à son rapport avec le corps, aux divers éléments de sa nature, aux mobiles divers de ses actions, tout lui apparaît comme nécessaire, comme fatal, comme réglé par une loi inflexible, et le libre arbitre en Dieu comme dans l'homme lui est également inconcevable.

Mais alors, dirai-je à Spinoza, pourquoi aller plus loin? je ne veux plus vous suivre. Car que venez-vous me proposer une morale dont vous avez par avance détruit les conditions? Spinoza semble

avoir prévu la disposition d'esprit de son lecteur, il s'interrompt, contre son usage, et dérogeant pour cette fois au caractère impersonnel de son exposition géométrique, il écrit ces mots : « Ici sans doute les lecteurs vont être arrêtés, et il leur viendra en mémoire une foule de choses qui les empêcheront d'avancer ; c'est pourquoi je les prie de poursuivre lentement avec moi leur chemin et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu. »

Poursuivons donc, puisque Spinoza nous le demande, et voyons par quelle série de distinctions et de raisonnements il est parvenu à se tromper lui-même sur la radicale vanité de son entreprise.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain. Mais si l'on considère ces idées, abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine, si on les prend au sens purement métaphysique, il est vrai de dire que rien n'empêchait Spinoza de leur faire une certaine part dans sa doctrine.

La Substance qui est son Dieu, il l'appelle aussi l'Être parfait, et cela se conçoit. Si on lui demande en quoi consiste sa perfection? il répondra : dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont

aussi des choses parfaites. Pourquoi cela? parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'être en soi, leur perfection, tout empruntée et toute relative, s'éclipse devant la perfection incréée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore; chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'être en soi. La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection; seulement, la perfection ne diffère pas de l'être; elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est exactement celle des degrés de la perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien? c'est l'utile, et l'utile, c'est ce qui amène la joie ou ce qui écarte la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? la joie, c'est le passage de l'âme à une perfection plus grande; et la tristesse, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, le désir de per-

sévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la joie, lui est utile, lui est bon ; ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux. Il y a donc de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal, dans la nature humaine comme en toutes choses ; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés, sous le rapport de la perfection et du bien ; le tout, sans tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc le droit de poser cette question : quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite? car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être?

Le problème ainsi posé, Spinoza démontre d'abord que la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus conforme, non à l'aveugle appétit, mais au désir éclairé par la raison, en un mot, la vie la plus raisonnable. Spinoza cherche alors quelle est la vie la plus raisonnable, et, l'âme à ses yeux étant essen-

tiellement une idée, il n'a pas de peine à démontrer que la vie la plus raisonnable est celle où l'âme a le plus d'idées claires et distinctes, c'est-à-dire où elle connaît le mieux et soi-même et les choses. Or, quel est le moyen de connaître clairement et distinctement les choses? c'est de former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu soit le premier anneau, c'est de penser sans cesse à Dieu, c'est de voir tout en Dieu. Quand on en est là, tout le reste suit nécessairement; car nos désirs se conforment nécessairement à nos pensées et nos actions à nos désirs. Celui donc qui a ramené toutes ses pensées à l'idée de Dieu, par cela même a réduit tous ses désirs à un seul, le désir de posséder Dieu; il aime Dieu, il vit en Dieu. La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable, la plus heureuse, la plus pleine, en un mot, parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie et satisfait plus complétement le désir fondamental qui constitue notre essence.

Telle est la morale de Spinoza, telle est aussi sa religion. Car pour lui la religion ne se distingue pas au fond de la morale, et elle est tout entière dans ce précepte : Aimez vos semblables et Dieu. Or, l'amour de nos semblables est une suite naturelle et nécessaire de l'amour de Dieu. Quelle est, en

effet, la cause de toutes les haines, de toutes les violences des hommes? c'est l'appétit qui les pousse à des objets dont la possession est incertaine et ne peut se partager. Mais la raison pacifie toutes nos passions en les élevant à leur objet véritable, et le privilége sublime de ce divin objet, c'est qu'il se donne tout entier à tous, et loin de s'affaiblir, s'augmente encore par une possession commune [1]. « *L'amour de Dieu ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie, et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu d'un même lien d'amour* [2]. » L'amour de Dieu est donc tout à la fois le principe de la morale, le principe de la religion et celui de la société. Il tend à réunir les hommes en une seule famille, et à faire de toutes les âmes une seule âme par la communauté d'un seul amour. Ainsi donc celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle; voilà l'original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies.

[1] *Éthique*, De l'esclavage, part. IV, propos. XXXVI.

[2] *Éthique*, De la liberté, part. V, propos. XX.

Cette loi a-t-elle une sanction au delà de la vie terrestre, et l'idée d'une vie future se conçoit-elle dans le système de Spinoza? Ici reviennent mes difficultés de tout à l'heure. Comment comprendre qu'un philosophe qui nie ouvertement la responsabilité morale reconnaisse la nécessité d'une existence à venir? et en supposant cette existence nécessaire, comment serait-elle possible? L'âme humaine, pour Spinoza, c'est l'idée du corps humain. Lors donc que la mort brise les liens de la vie organique, il faut bien que l'âme partage la fortune du corps, et comme lui se décompose, étant composée comme lui.

Considérons, d'ailleurs, les facultés de l'âme humaine, la mémoire, par exemple, condition nécessaire de l'individualité dans un être dont l'existence est successive. Spinoza la définit : un enchaînement d'idées qui exprime la nature des choses extérieures suivant l'ordre et l'enchaînement même des affections du corps humain[1]. La mémoire n'existe donc dans l'âme qu'autant que le corps existe. Or, sans la mémoire, où est l'identité personnelle?

Loin de fermer les yeux sur toutes ces conséquences, Spinoza les déduit lui-même avec sa ri-

[1] *De l'Ame*, propos. XXIII et son schol.

gueur accoutumée : « Nous avons montré, dit-il, que cette puissance de l'âme par laquelle elle imagine les choses et se les rappelle, dépend de ce seul point, que l'âme enveloppe l'existence naturelle du corps. Or, il suit de tout cela que l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont détruites aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps [1]. »

Après des déclarations aussi expresses, ne semble-t-il pas qu'à considérer tour à tour et l'esprit général de la philosophie de Spinoza et sa théorie particulière de l'âme humaine et ses propres aveux, les lois de la logique, dont il a été presque toujours un si rigide observateur, le contraignaient de rejeter également l'immortalité métaphysique de l'âme et son immortalité morale? Eh bien! point du tout, il prétend les admettre positivement l'une et l'autre. Il déclare en effet que l'âme humaine, sinon tout entière, au moins dans la meilleure partie d'elle-même, est de sa nature immortelle, et que la vie à venir, loin d'exclure la personnalité, la suppose, puisque c'est une vie purifiée de toutes les misères de notre condition terrestre, une vie de liberté, d'amour et de bonheur.

[1] *De l'Ame*, schol. de la propos. XI ; voyez aussi la proposition XXI de l'*Éthique*, part. V.

Comment expliquer ces oscillations d'une pensée ordinairement si droite et si ferme? Voici, sauf erreur, quel me paraît être au fond le sentiment de Spinoza.

L'âme humaine est une idée, une idée de Dieu, l'idée du corps humain. Comme idée de Dieu, l'âme humaine est un mode éternel de l'entendement éternel de Dieu [1]; à ce titre elle ne tombe point dans le temps, et son existence est immuable. A ce titre aussi elle n'aperçoit pas les choses sous la forme de la durée, c'est-à-dire d'une manière successive et toujours incomplète, mais sous la forme de l'éternité, c'est-à-dire dans leur rapport immanent à la Substance.

L'âme humaine, sous ce point de vue, est une intelligence pure, toute formée d'idées claires et distinctes, tout active par conséquent et tout heureuse, en un mot, toute en Dieu. Mais la nécessité absolue de la nature divine veut que toute âme à son tour fournisse dans le temps sa carrière, et partage les vicissitudes du corps qu'elle représente. De la vie éternelle elle tombe dans les ténèbres de la condition terrestre. La voilà exilée parmi les êtres de la nature et détachée en quelque sorte du sein de

[1] *De la Liberté*, schol. de la propos. XL.

Dieu. Désormais sujette à la loi du changement et du temps, elle n'aperçoit plus les choses que dans leur partie temporelle et changeante, et ne ressaisit qu'avec peine le lien éternel qui rattache à Dieu l'univers entier et elle-même. Elle le ressaisit pourtant, et, surmontant par un effort sublime le poids des chaînes corporelles, elle retrouve par instants ce bien infini qu'elle a perdu, qu'elle regrette, qu'elle se sent destinée à retrouver un jour.

L'âme humaine, en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps humain, est donc périssable. Les sens, la mémoire, l'imagination, facultés passives, appropriées à une existence successive et changeante, périssent avec le corps, et emportent avec elles nos idées obscures et confuses, c'est-à-dire tout ce misérable cortége de nos passions, de nos préjugés et de nos erreurs; mais la raison subsiste, la raison qui, dès cette vie temporelle, nous fait percevoir les choses sous la forme de l'éternité, la raison, cette excellente partie de nous-mêmes qui nous ramenant sans cesse à notre véritable objet, nous est à la fois un ressouvenir et un pressentiment de notre condition véritable.

Du reste, il s'en faut que toutes les âmes soient appelées à posséder la félicité avec la même plénitude, et Spinoza retrouve ici à sa façon cette grande

loi d'une justice rémunératrice et vengeresse, de tout temps admise par le genre humain.

Ce qui subsiste dans chaque âme après la mort, c'est la raison, ce sont les idées claires et distinctes; tout le reste périt[1]. Les âmes que la raison gouverne, les âmes philosophiques, qui dès ce monde vivent en Dieu, sont donc à l'abri de la mort, ce qu'elle leur ôte n'étant d'aucun prix[2]. Mais ces âmes faibles et obscurcies, où la raison jette à peine quelques lueurs, ces âmes toutes composées en quelque sorte de vaines images et de passions, périssent presque tout entières, et la mort, au lieu d'être pour elles un simple accident, atteint jusqu'au fond de leur être. Spinoza tire de là cette belle conséquence qu'à mesure que nous rendons notre âme plus raisonnable et plus pure, nous augmentons nos droits à l'immortalité et nous nous préparons une destinée plus heureuse.

« Les principes que j'ai établis, dit-il en terminant son *Éthique*, font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit

[1] *De Dieu*, schol. de la propos. XL.

[2] *Éthique*, part. I, propos. XXXVIII et son scholie.

dans l'oubli de soi-même et de Dieu et de toutes choses, et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. »

OBJECTIONS

Dans quel abîme de réflexions me jette cet étrange système, tissu régulier d'idées monstrueuses, où brillent parmi les erreurs les plus choquantes tant d'éclairs de vérité! Et puis quelle conviction, quelle foi et même quelle ardeur secrète et contenue je sens circuler sous cette aride géométrie! A coup sûr, si le panthéisme est la vérité, jamais la vérité n'a trouvé une âme mieux faite pour se donner à elle, une pensée plus lumineuse pour s'y réfléchir. Mais le panthéisme est-il la vérité? question redoutable que je ne me sens pas encore en état d'approfondir. Je ne veux que noter en passant ce qui m'arrête et

m'embarrasse dans la suite des spéculations de Spinoza.

Mon premier doute porte sur sa méthode. Il me semble que cette méthode, en apparence si rigoureuse, est au fond parfaitement arbitraire; je la crois même absolument inapplicable, et si j'ai bien compris le mouvement du système, Spinoza s'est vu obligé pour avancer de se mettre à chaque pas en contradiction avec sa méthode.

En quoi consiste-t-elle en effet? dans l'emploi de la raison pure et du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience. Quoi de plus arbitraire qu'une telle exclusion? L'esprit humain a un certain nombre d'instruments à son usage, également naturels, également nécessaires et légitimes : d'un côté, les sens, la conscience, en un mot l'expérience, avec l'induction qui s'appuie sur elle et qui la féconde; de l'autre côté, la raison pure et le raisonnement. De quel droit bannir de la science un seul de ces moyens de connaître la vérité? et quel avantage peut-on en espérer? Agir ainsi, c'est amoindrir, c'est mutiler l'esprit humain.

Je remarque, d'ailleurs, que nos différents procédés intellectuels ne sont pas en réalité séparés, ni même séparables. On a cent fois démontré que la séparation de la raison pure et des sens est une

œuvre artificielle. L'homme n'est jamais un pur esprit, pas plus qu'un simple animal. Ni les sens ne s'exercent sans la raison, ni la raison ne se déploie indépendamment des sens. Dans tout jugement, dans toute pensée, la plus grossière comme la plus raffinée, une analyse exacte découvre deux éléments étroitement unis, un élément empirique et un élément rationnel, une donnée *a posteriori* et un concept *a priori*. Séparer la raison pure des sens, c'est donc rompre le faisceau naturel de nos facultés intellectuelles, c'est se placer dans une situation arbitraire et fausse, c'est ne plus examiner les choses que sous un point de vue particulier, c'est renoncer à la réalité pour courir après des chimères. Spinoza est de cette famille de spéculatifs à outrance qui croient à la science absolue, parfaite, adéquate, homogène, expliquant tout, déduisant tout, voulant reproduire l'ensemble absolu des choses dans le système de ses constructions.

Il y a peut-être un sûr moyen d'arrêter ces raisonneurs impérieux, c'est de leur demander compte de leur principe et de leur faire voir qu'ils ne peuvent ni le poser, ni, après l'avoir une fois posé arbitrairement, faire un mouvement au delà. Je m'adresse en particulier à Spinoza et je lui demande où il prend son principe, savoir la Substance ou

l'être en soi et par soi. Je demande si cette notion de l'être en soi et par soi représente à ses yeux quelque chose d'absolument indéterminé, sans activité et sans vie, ou bien si c'est quelque chose d'actif et de vivant? S'il est question de l'être actif et vivant, évidemment cette notion ne vient pas de la raison pure, qui ne donne que l'être absolu en général; c'est l'expérience qui nous fait voir l'être en action, l'être vivant. Otez les sens, ôtez la conscience, toute idée d'action et de vie expire; vous êtes en face de l'être indéterminé.

Or, si vous partez de l'être indéterminé, que tirerez-vous d'une telle abstraction? absolument rien. Direz-vous, en effet, que l'être a nécessairement des attributs qui expriment et déterminent son essence? Je vous demanderai d'où vous auriez tiré cette notion d'attributs, si l'expérience ne vous avait pas appris que les êtres de la nature ont des attributs, des qualités, des déterminations précises, par où ils se distinguent les uns des autres et deviennent saisissables et intelligibles. Et supposons même que de l'idée d'être en général, vous puissiez déduire *a priori* et sans le secours de l'expérience l'idée d'attribut en général, vous n'en serez pas plus avancé pour cela. Car quoi de plus vide et de plus creux que l'idée d'un attribut en général, d'un attri-

but purement possible, et comment déterminer ce genre d'attributs? Car enfin, vous voulez en venir à dire que la Substance a, non pas des attributs en général, mais tels et tels attributs réels, par exemple, la Pensée et l'Étendue. Or, n'est-il pas évident que pour faire sortir de la notion vague et indéterminée de l'être en soi la notion précise de la pensée, toutes les ressources du raisonnement sont impuissantes? Il faut donc recourir ici à l'expérience, bon gré mal gré. Et pourquoi se tromper soi-même et tromper les autres? De bonne foi, quand vous réduisez tous les attributs déterminables de la Substance à deux, savoir : la Pensée et l'Étendue, n'est-ce pas la conscience à qui vous vous adressez pour vous donner la notion de la pensée, n'est-ce pas aux sens que vous empruntez la notion de l'étendue? Il y a donc ici ou une illusion, ou un subterfuge, deux choses indignes d'un vrai philosophe. Convenez-en donc, l'expérience est absolument nécessaire en toute œuvre scientifique; elle est donc aussi légitime que le raisonnement et la raison. Mais ce point une fois accordé, quand vous viendriez nous dire que toutes les formes de l'existence se réduisent à trois, la Substance, l'attribut, le mode, comme toutes les dimensions de l'étendue se réduisent à trois, la longueur, la largeur et la profondeur, nous

donnant cela comme un principe *a priori*, comme une chose incontestable, antérieure et supérieure à l'expérience, quand vous viendrez nous dire qu'en dépit du témoignage du sens intime, il faut admettre que l'âme n'est qu'un mode de la substance divine et qu'elle n'a ni unité, ni liberté, nous vous rappellerons que cette expérience à qui vous rompez si résolûment en visière, vous avez eu besoin vous-même de vous y appuyer pour donner la vie et le mouvement à votre principe, et que par cela seul vous avez perdu le droit de la désavouer.

Sortons de ces abstractions et parlons de ce que vous appelez Dieu. Je vous propose ce dilemme : ou bien votre Dieu est tout, de sorte qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul être, une seule personne, un seul individu qui est Dieu; ou bien votre Dieu n'est qu'une abstraction sans vie et sans réalité, de sorte qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres finis et déterminés qui composent la nature.

Ce dilemme vaut, je crois, contre tous les panthéistes; voici comment j'essayerais de l'établir en particulier contre Spinoza :

Il n'y a dans son système que trois définitions possibles de Dieu. Dieu est la Substance, voilà la première définition. Dieu est la Substance, plus ses deux attributs infinis, la Pensée et l'Étendue, c'est

la seconde définition. Dieu est la Substance, plus ses deux attributs infinis, la Pensée et l'Étendue, plus la série infinie des modes de ces attributs; c'est la dernière définition. Évidemment il faut choisir entre ces trois alternatives.

Si Dieu est la Substance, la Substance sans attributs, il s'ensuit que Dieu est l'être absolument indéterminé. Or, c'est là une abstraction pure, parfaitement creuse et vide, d'où rien ne pourra sortir. En effet, considérez-vous la Pensée comme une perfection, ou comme une imperfection? Spinoza tantôt paraît croire que la Pensée est la plus haute réalisation de l'être divin et son dernier accomplissement, tantôt il dit en propres termes : *Omnis determinatio negatio est*, ce qui place la perfection suprême dans la suprême indétermination et conduit à considérer tout attribut, même le sublime attribut de la Pensée, comme une déchéance de l'être.

Or, si la Pensée est pour vous une perfection, il s'ensuit que votre Dieu, étant un Dieu sans pensée, est un Dieu imparfait; il s'ensuit de plus que la Pensée, qui est une perfection, a pour principe la Substance, qui vaut moins qu'elle, puisqu'elle est l'être abstrait, l'être indéterminé. Ainsi donc, un Dieu imparfait et la perfection naissant de l'imper-

fection, voilà deux absurdités inévitables, si vous admettez que la Pensée soit une perfection. — Admettez-vous la doctrine contraire, la doctrine que vous formulez ainsi avec les mystiques et les panthéistes de tous les âges : *Omnis determinatio negatio est*, je vous demande comment il se fait que la détermination et la négation pénètrent au sein de la Substance. Vous la supposez parfaite dans son existence indéterminée; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, qu'elle se détermine, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même, qu'elle dégénère. Cela est inconcevable, et qui plus est contradictoire. Comment l'Être absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant? C'est, dites-vous, une nécessité absolue. Grand mot, destiné à pallier une hypothèse parfaitement arbitraire! Sans doute, votre système adopté, il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la Substance à l'attribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret, il n'y a d'autre moyen que l'hypothèse d'une nécessité absolue qu'on suppose sans la démontrer, ni même l'expliquer; mais c'est justement cette hypothèse désespérée, absurde en soi, et en même temps indispensable au panthéisme, qui se tourne en condamnation contre lui.

De plus, cette hypothèse inconcevable et arbitraire implique directement contradiction. Vous posez la Substance comme le positif absolu. Vous dites que tout attribut, étant une détermination, est quelque chose de négatif, et vous voulez que la Substance produise nécessairement des attributs, ou, en d'autres termes, se détermine nécessairement. C'est dire que le positif absolu devient nécessairement le négatif, que le oui devient nécessairement le non. Pour couvrir l'absurdité de cette conséquence, je ne connais qu'un moyen, c'est de la généraliser et de la poser intrépidement en principe sous le nom fastueux de principe de l'identité des contradictoires. Le panthéisme en est venu là de nos jours ; il a proclamé par la bouche de Hégel l'identité absolue du néant et de l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est devenu irréfutable; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens commun, avec toute pensée humaine, avec tout langage.

Laissons là ces égarements dont Spinoza n'est pas responsable et passons de la première définition de Dieu à la seconde, qui est celle-ci : Dieu, c'est la Substance, plus ses deux attributs infinis, la Pensée et l'Étendue. Au fond, cette définition diffère à peine de la première, et elle aboutit

comme elle à un Dieu indéterminé, à un Dieu néant.

Considérons, en effet, spécialement l'attribut de la Pensée. Dieu est la Substance infiniment pensante : voilà sa définition. Or, je demande à Spinoza si cette pensée divine est une pensée réelle, effective, une pensée ayant conscience de soi, une pensée riche d'idées, une pensée qui embrasse distinctement tous les objets réels et possibles, — c'est ainsi qu'on entend les choses, quand on reconnaît Dieu comme une intelligence ; — ou bien, si Dieu est la pensée indéterminée, sans conscience, sans idées, la pensée en général qui ne pense rien en particulier. Spinoza adopte le plus souvent cette dernière alternative. Il accorde à Dieu la pensée et lui refuse l'intelligence, *cogitationem Deo concedit, non intellectum*. Et, en effet, il est clair que si Spinoza eût admis que la pensée divine est une pensée déterminée, comme pour lui les déterminations de la Pensée, ce sont les idées et les âmes, Spinoza aurait fait entrer les modes de la Pensée dans la nature naturante ; il aurait supprimé la nature naturée. Spinoza a donc été conséquent en déclarant que Dieu, pris en soi, n'a pas d'idées, qu'il n'est pas une intelligence. Mais alors, il faut subir toutes les absurdités déjà signalées. Ou bien l'on dira que c'est une perfection

pour la pensée divine de se déterminer par des idées, et voilà la pensée divine convaincue d'être imparfaite; voilà la perfection qui sort de l'imperfection. Ou bien on dira que la Pensée dégénère en se déterminant par les idées, et voilà la perfection qui devient imparfaite, voilà l'être qui devient néant, voilà l'affirmation qui devient la négation, voilà l'unité qui devient zéro.

Arrivons à la dernière définition possible : Dieu est la Substance, plus ses deux attributs, la Pensée et l'Étendue, plus la série infinie des modes de ces attributs. Il est clair, à la simple vue de cette définition, qu'elle conduit à absorber la nature entière en Dieu. En effet, Dieu serait alors tout ce qui est et tout ce qui peut être, savoir : la Substance, les attributs et les modes. Hors de là, il n'y a rien. Donc toute personnalité, toute individualité, dans le monde moral comme dans le monde physique, sont mises en pièces et deviennent des fragments de l'individualité divine, conséquence qui se détruit elle-même, puisque Spinoza qui affirme Dieu, ne peut l'affirmer qu'à condition de se distinguer de lui, de se poser en face de lui, comme un sujet réel, comme une individualité pensante et vivante.

Ainsi point de milieu : un Dieu qui est tout, qui

absorbe tout, qu'on ne peut affirmer sans se nier soi-même et sans nier son affirmation, — ou bien un Dieu qui n'est rien, un Dieu qu'on pose comme réel et qu'on détruit aussitôt après, soit en faisant de sa pensée et de tous ses attributs quelque chose d'absolument indéterminé, soit en lui refusant même ces vagues attributs et le réduisant à l'existence pure, décorée du nom d'existence absolue, c'est-à-dire à la plus vaine des illusions.

Si de Dieu je passe à l'homme en m'attachant aux points essentiels, il me semble que tous les efforts de Spinoza pour sauver la morale, l'unité de la personne humaine et l'immortalité de l'âme ont complétement échoué.

Il commence par nier la liberté morale en Dieu, puis il la nie dans l'homme; il la nie en fait et en droit, comme réelle et comme possible, en un mot, il la nie de toutes les façons dont on peut la nier.

Jusque-là je n'ai qu'à prendre acte de ses déclarations; mais après avoir détruit le libre arbitre, il a la prétention de sauver la morale; il comprend qu'un système qui nierait le droit et le devoir, le bien et le mal, est un système condamné par la conscience universelle, et il s'épuise en distinc-

tions subtiles et en combinaisons spécieuses pour lui donner satisfaction.

A tous ces artifices de raisonnement il suffit, ce me semble, d'opposer une distinction très-simple entre deux sortes de biens : le bien dans l'ordre de la nature et le bien dans l'ordre de la volonté. Ce dernier est le bien moral proprement dit; mais il ne faut pas croire que le bien moral soit le bien tout entier. L'ordre, l'harmonie, la force, la santé, la beauté, sont assurément des biens, et ces biens sont indépendants de la volonté humaine et se rattachent à l'ensemble de l'univers. Non-seulement le bien moral n'est pas le bien tout entier, le bien pris d'une manière générale et absolue, mais il s'y rapporte comme une conséquence à son principe ou comme une espèce à son genre. Être vertueux, c'est faire le bien, c'est donc poursuivre en toute occasion une fin qui est bonne en soi, de sorte que le bien moral n'existe et ne se conçoit que comme réalisation du bien absolu et universel par la volonté humaine.

Cela posé, je dis à Spinoza : Quand vous parlez de bien et de mal d'une manière générale, au point de vue de la nature et non au point de vue de la volonté, quand vous dites qu'une plante vigoureuse est meilleure qu'une plante chétive, qu'il vaut

mieux pour un homme avoir reçu de la nature une bonne qu'une mauvaise santé, un esprit lucide et pénétrant qu'une intelligence obtuse, en un mot, quand vous introduisez les notions de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, en faisant abstraction du libre arbitre, je comprends jusqu'à un certain point que votre système puisse admettre ces distinctions; mais n'allez pas plus loin. Car dès que vous prononcez les mots de vertu et de vice, de devoir et de droit, vous sortez de votre système. Il ne s'agit plus ici, en effet, du bien général, du bien dans l'ordre universel de la nature; il s'agit du bien moral, du bien dans l'ordre particulier de la volonté. Or, sur ce terrain, la distinction du bien et du mal a un tout autre sens; vice et vertu, droit et devoir, tout cela implique le libre arbitre. Supprimez le libre arbitre dans un individu, il pourra être encore plus ou moins bon, en ce sens qu'il aura une organisation plus ou moins forte, plus ou moins saine, plus ou moins belle et harmonieuse; mais dire qu'un tel être a des droits, qu'il est assujetti à des devoirs, qu'il est vertueux et coupable, c'est se contredire d'une manière flagrante, c'est abuser des mots.

Voyons si Spinoza conservera au moins à l'âme son unité. On connaît sa définition de l'âme hu-

maine : elle est, dit-il, un mode de la pensée divine, en rapport intime avec un mode correspondant de l'étendue divine ; en d'autres termes, une âme humaine, c'est l'idée d'un corps humain. Il pourrait sembler au premier abord que Spinoza, en disant que l'âme est une idée, a voulu lui conserver, au moins dans les termes, cette unité dont elle a un sentiment si distinct et si vif par la conscience. Point du tout : Spinoza se hâte d'ajouter que l'idée qui constitue une âme humaine n'est point une idée simple, mais une idée composée de plusieurs idées.

On pourrait hésiter encore sur le sens de cette étrange théorie ; on pourrait croire qu'en définissant une âme humaine « l'idée d'un corps humain, » Spinoza a voulu dire qu'il y a dans l'âme humaine un principe d'unité, un centre où les différentes idées qui sont renfermées dans l'âme viennent converger ; de même que dans le corps humain, outre les tissus, les viscères et les os qui forment l'ensemble des organes, il y a un centre organique, une force dirigeante qui fait l'union des membres, l'harmonie des fonctions, l'unité et l'identité de l'être total. Rien de plus inexact que cette interprétation de la psychologie de Spinoza, rien de plus contraire à ses déclarations formelles. A ses yeux, le corps humain n'est qu'une collection de molé-

cules, ou comme il dit, un mode complexe de l'étendue divine, formé par la réunion de plusieurs modes simples. Il n'y a point dans le corps humain de centre actif et vivant, point de force vitale; l'unité organique n'est qu'une unité de proportion. Il en est absolument de même pour notre âme : son unité est en tout semblable à celle du corps; elle consiste dans l'assemblage d'un certain nombre de parties. Ces parties, ce sont des idées simples. Réunissez ces idées en un rapport déterminé, voilà une âme. Concevez comme lié à cette âme un corps également composé de parties simples, voilà un homme au complet.

Cette théorie d'une âme sans unité, d'un moi formé, pour ainsi dire, de pièces et de morceaux, a quelque chose de si absurde que plus d'un panthéiste sera tenté peut-être de sauver le principe de son système aux dépens de Spinoza. Il dira que rien n'obligeait ce philosophe à nier l'unité réelle et substantielle du moi, et que sa théorie de l'âme n'est qu'un accident, une maladresse, une erreur de détail qui n'engage nullement la cause générale du panthéisme. Raisonner de la sorte, c'est mal entendre Spinoza. Jamais, en effet, Spinoza n'a été plus conséquent au principe fondamental du panthéisme que dans sa théorie de l'âme humaine. N'est-

il pas clair comme le jour que le panthéisme et l'unité réelle et substantielle du moi sont deux choses incompatibles? L'essence du panthéisme, c'est de considérer la nature et Dieu comme les deux aspects d'une seule et même existence. La nature, à ce point de vue, c'est la vie de Dieu. Par conséquent, chaque être de la nature, l'âme humaine comme tout le reste, n'est qu'un fragment de la vie divine. L'unité vivante ne peut donc se trouver qu'en Dieu, ou pour mieux dire, je vois s'élever ici contre le panthéisme ce dilemme toujours renaissant : ou bien chaque être aura sa vie propre, et alors la vie divine ne sera que la collection de toutes les vies particulières, collection purement abstraite, simple total, sans unité, sans réalité, sans individualité véritables; ou bien il y aura véritablement une vie divine, réelle, individuelle, dont toutes les existences particulières ne seront que des fragments, et alors ces existences n'auront plus qu'une individualité apparente, une réalité toute nominale, une fausse et trompeuse unité.

Spinoza n'a pas été plus heureux, si je ne me trompe, dans ses efforts pour faire entrer dans son système l'immortalité de l'âme. Ce n'est pas que je mette en doute sa bonne foi, quand je le vois, au cinquième livre de l'*Éthique*, professer hautement

l'existence d'une vie future ; il semble même admettre un système de punitions et de récompenses, une sorte d'échelle graduée, très-ingénieuse et très-originale, d'après laquelle chaque âme humaine, au moment de la mort, recevrait naturellement une part d'immortalité et de félicité égale au degré précis de perfection où elle se serait élevée à travers les vicissitudes terrestres ; mais la bonne foi du plus ferme esprit ne le préserve pas infailliblement de l'illusion, et sa rigueur même conspire quelquefois à l'égarer. Plus je médite le système de Spinoza, et plus je m'assure que le dogme de l'immortalité de l'âme en est nécessairement banni. L'âme humaine, étant pour lui l'idée du corps humain, en d'autres termes, une agrégation d'idées enchaînée à une agrégation de molécules corporelles, pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister après la décomposition du corps, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités. Mais ce n'est pas tout : Spinoza déclare formellement qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination, ni la mémoire ne peuvent exister : or, sans mémoire, la continuité de la conscience, et partant la conscience elle-même s'évanouissent. Que peut être désormais la vie pour une personne, pour

un être qui dit moi? Exister sans le savoir, ce n'est plus vivre de la vie humaine; pour l'homme donc, c'est avoir cessé d'être. Ainsi la vie que nous laisse Spinoza est en tout semblable à la mort, et ce sincère génie l'a si bien compris, qu'il semble s'être fait scrupule de se servir du nom d'*immortalité*: « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine, quelque chose d'éternel. » — « Nous sentons, s'écrie-t-il ailleurs, que nous sommes éternels. » Si je vous entends bien, Spinoza, cela signifie que l'âme humaine n'est qu'une forme passagère d'un principe éternel, et que nous sentons notre existence successive s'écouler comme un flot rapide sur le mobile océan de la vie universelle. En dernière analyse, Dieu seul est éternel et toujours vivant, tandis que toute existence individuelle, l'âme humaine comme le plus vil et le plus chétif des animaux, est irrévocablement condamnée, après avoir surnagé quelques instants fugitifs au-dessus de l'abîme, à y être engloutie pour jamais.

Voilà mes scrupules; s'ils sont fondés, il faudrait conclure que Spinoza, partant d'un principe abstrait et stérile, savoir, la Substance, et développant ce principe à l'aide d'une méthode tout artificielle, savoir, la déduction purement géométrique, aboutit finalement à défigurer l'idée de Dieu et à dégrader

celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute religion et de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies, tel m'apparaît jusqu'à présent, malgré sa puissante et belle ordonnance, le système de Spinoza.

QUATRIÈME ÉTUDE

LE DIEU DE NEWTON

J'ai parcouru en tous sens le monde des idées cartésiennes, y trouvant d'abord de grandes clartés, puis des lueurs douteuses, qui m'ont enfin jeté dans de profondes obscurités. Descartes et ses disciples n'ont plus, ce me semble, rien à m'apprendre d'essentiel ; je veux interroger le rival, le contradicteur de Descartes, Isaac Newton.

A peine ai-je franchi le détroit que je me sens dans un monde d'idées tout nouveau. Que dirait le père Malebranche, s'il quittait Paris pour Cambridge, ou si, au sortir de l'Académie des sciences, il assistait à une séance de la société royale de Londres? Comme on y traite son illustre maître et

la matière subtile et les tourbillons ! Cette révolution est l'ouvrage d'un jeune homme, qui, à vingt-trois ans, a inventé le calcul infinitésimal, analysé la lumière et découvert la loi de l'attraction universelle.

Newton ne s'est pourtant pas formé tout seul. Quand il arriva à Cambridge, au collége de la Trinité, âgé de dix-huit ans, et à peine initié aux sciences par ses premières études à l'école de Grantham, son maître Barrow, voyant qu'il dédaignait Euclide, lui mit entre les mains la *Géométrie* de Descartes. Il sut la lire et en profiter. Le voilà qui s'élance dans des régions inconnues et découvre un genre de calcul ignoré de Descartes, de Wallis, de Huyghens, de Pascal. Des questions réputées insolubles se dénouent avec une étonnante simplicité. Armé de cette géométrie nouvelle, Newton s'engage dans l'explication des grands phénomènes de l'univers, et bientôt il contredit sur tous les points l'homme que personne en Europe ne contredisait plus. Physique générale, astronomie, optique, tout dans les systèmes de Descartes lui paraît mal assuré ; l'édifice entier est à refaire.

Au milieu de cette révolution d'idées, ce qui m'intéresse, c'est de savoir ce que pense Newton sur les choses divines. Je trouve en lui un chrétien

pieux, sincère, convaincu, et en même temps un philosophe profondément spiritualiste. Sa foi dans la divine providence éclate tout à coup au milieu de ses calculs les plus abstraits. On la sent dans toute sa personne, et, dit-on, jusque dans sa manière de prononcer le nom de Dieu. Mais une chose me frappe, c'est que Newton ne parle de Dieu qu'à mesure qu'il en découvre les traces dans la convenance et l'harmonie des lois de l'univers. Sa démonstration favorite est celle des causes finales, ce genre de preuve tant dédaigné et si nettement répudié par Descartes.

Qu'est-ce à dire? Descartes et Newton n'auraient-ils pas le même Dieu? avec d'autres idées sur la matière, le mouvement, l'espace, le temps, et en général sur les créatures, se seraient-ils formé d'autres idées sur le Créateur? Voilà ce que je voudrais éclaircir ; mais en suis-je capable, et comment m'y prendre ? Newton n'a pas écrit sur les problèmes de la religion naturelle. Il ne se piquait pas de métaphysique ; seulement, ayant l'esprit trop élevé pour n'être pas philosophe, il lui arrivait, en composant ses ouvrages de physique et de mathématiques, d'y répandre des vues plus générales à mesure qu'elles traversaient son esprit, et de cacher dans le coin d'un scholie ou de laisser paraître au milieu de la

plus sévère démonstration ses inductions et ses conjectures sur l'origine des choses.

J'ouvre ses deux écrits les plus considérables : les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* et l'*Optique*. Comment pénétrer dans cette profonde géométrie ? Où les maîtres de la science ne s'orientent pas sans effort, que ferai-je, moi, médiocre écolier ? Il faut oser pourtant, quitte à me faire aider par les habiles. Car enfin, si d'un côté les hommes de science négligeaient les vues de Newton sur la Divinité, en prétextant leur incompétence en métaphysique, et si d'un autre côté les esprits avides de philosophie religieuse reculaient devant tout livre hérissé de formules d'algèbre, il y aurait finalement quelque chose de perdu pour tout le monde dans les pensées d'un Newton.

Je vais donc essayer, non pas certes de comprendre le calcul des fluxions, cela me serait impossible, mais simplement de saisir au passage les vues de Newton sur la Divinité et de les rattacher à l'idée générale qu'il se formait de l'univers.

Newton en effet ne s'élance pas vers Dieu, comme Descartes, d'un mouvement soudain de la pensée ; il se défie de la raison pure, et ce n'est qu'après avoir épuisé l'observation du monde visible qu'il se laisse conduire par l'induction et le raisonne-

ment jusqu'à l'invisible moteur. Dieu, pour Descartes, c'est le premier principe de la philosophie naturelle; pour Newton, c'en est la dernière conclusion. Il faut approfondir cette différence; car beaucoup d'autres peuvent venir de celle-là.

En physique, la méthode de Descartes n'est point la méthode expérimentale, qui s'élève graduellement de l'observation des phénomènes à la découverte de leurs lois : « J'ai dessein, dit-il nettement, d'expliquer les effets par leurs causes, et non les causes par leurs effets [1]. » C'est fort bien; mais comment saisir les causes? Serait-ce par hasard en faisant des hypothèses? Descartes ne l'avoue pas; il se persuade que ses raisonnements sont fondés sur la nature des choses. Mais il a beau dire : en posant à l'origine du monde une matière dont l'essence est tout entière dans l'extension en longueur, largeur et profondeur, matière indéfinie, homogène, inerte, où se trouve répandue une quantité fixe et immuable de mouvement, Descartes fait-il autre chose qu'entasser hypothèses sur hypothèses? Il procède en géomètre, non en physicien; il construit et façonne un monde idéal, dans l'oubli du monde réel. Je l'en prends à témoin lui-même :

[1] *Les Principes de la philosophie*, part. III, p. 4.

« J'avoue franchement ici, dit-il, que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations, et que je ne considère en cette matière que ses divisions, ses figures et ses mouvements, et enfin que touchant cela je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui en sera déduit avec tant d'évidence qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration mathématique. Et d'autant que par ce moyen on peut rendre raison de tous les phénomènes de la nature, comme on pourra voir par ce qui suit, je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en physique, ni même qu'on en doive souhaiter d'autres que ceux qui sont ici expliqués [1]. »

S'il y a jamais eu un homme en qui une sorte d'esprit de divination, associé d'ailleurs à une sagacité d'observateur qui vainement se dissimule, pût tempérer le vice d'une méthode arbitraire et hasardeuse, cet homme était à coup sûr Descartes. Et cependant qu'a produit entre ses mains la méthode géométrique appliquée à la science de la nature? le sys-

[1] Même ouvrage, part. II, p. 64.

tème des tourbillons, c'est-à-dire l'épopée de l'univers à la place de son histoire. Newton veut substituer à ce fantastique édifice les solides assises d'un monument impérissable, et pour cela il commence par réformer la méthode. Au lieu d'aller des causes aux effets, il veut qu'on aille des effets aux causes ; au lieu de donner à l'observation le rôle accessoire, il veut qu'on lui donne le principal :

« Tout ce qui n'est pas tiré des phénomènes, dit-il, doit être réputé hypothèse, et les hypothèses, de quelque nature qu'elles soient, n'ont aucune valeur en philosophie naturelle[1]. »

Newton, d'ailleurs, est un esprit trop élevé pour s'en tenir à l'empirisme ; il n'exclut pas la recherche des causes, mais il la subordonne à la connaissance des effets ; il fonde la science sur l'analyse, en ajournant seulement la synthèse, et en se réservant de l'appliquer à son tour avec une grandeur qui ne coûtera rien à l'exactitude :

« En physique, dit-il, tout aussi bien qu'en mathématiques, la méthode analytique doit toujours, dans la recherche des choses difficiles, précéder la méthode synthétique. La première consiste à faire des expériences, à observer les phénomènes, à s'é-

[1] *Philos. nat. princ.*, edit. sec., 1713, schol. gener.

lever par induction à des conclusions générales, et à n'admettre aucune objection contre ces conclusions qui ne soit prise de quelque expérience ou d'autres vérités certaines[1] : car, pour les hypothèses, il ne faut y avoir aucun égard dans la philosophie expérimentale. Quoique l'induction fondée sur des expériences et des observations n'établisse pas démonstrativement des conclusions générales, c'est pourtant la meilleure manière de raisonner que puisse admettre la nature des choses ; et elle doit être reconnue d'autant mieux fondée que l'induction a plus de généralité. Et s'il n'y a aucune objection de la part des phénomènes, on peut tirer une conclusion universelle : mais si dans la suite l'expérience présente quelque exception, il faut alors que la conclusion soit limitée par telles réserves qu'il conviendra. A la faveur de cette espèce d'analyse, on peut passer des composés aux simples, et des mouvements aux forces qui les produisent, et en

[1] Comparez la quatrième des *Regulæ philosophandi* : « *In philosophia experimentali, propositiones ex phænomenis per inductionem collectæ, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phænomena per quæ aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiæ.* (Newtoni *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, lib. III, initio.)

général, des effets à leurs causes et des causes particulières à des plus générales, jusqu'à ce qu'on parvienne aux causes universelles : telle est la méthode qu'on nomme *Analyse*. Quant à la *Synthèse*, elle consiste à prendre pour principe des causes connues et éprouvées, à expliquer par leur moyen les phénomènes qui en proviennent et à prouver ces explications [1]. »

En traçant ces pages, qui sont restées la loi inviolable des sciences physiques, comment Newton n'eût-il pas entraîné tous les esprits? Il introduisait dans la science de la nature la méthode même que Descartes avait si glorieusement inaugurée dans la science de l'homme et dans celle de Dieu, et cette séparation nécessaire proclamée, mais rarement maintenue par le philosophe français, Newton la venait consommer. On peut dire qu'il détrônait la physique de Descartes en se montrant plus cartésien que lui.

Cette révolution dans la méthode change la face entière de la science. A la place de cette matière inerte, homogène, dont toutes les modifications doivent se résoudre dans l'étendue, concept tout géométrique et tout abstrait, Newton rétablit les

[1] Newtoni *Optices* lib. III, quæst. 31.

choses matérielles, telles que l'observation nous les montre, avec toutes leurs propriétés sensibles et toutes leurs réelles diversités. De là une idée générale de l'univers profondément contraire à celle des cartésiens.

Descartes, se confiant avec une sorte de hardiesse aveugle à la rigueur trompeuse de ses déductions, concluait du concept de la matière envisagée comme chose purement étendue : premièrement, qu'elle est divisible à l'infini, toute étendue pouvant être conçue comme formée de deux moitiés, et ainsi de suite; en second lieu, qu'elle est illimitée, toute étendue, si grande qu'elle soit, forçant la raison à concevoir une étendue plus grande; enfin qu'elle est absolument pleine, puisque partout où est l'étendue, la matière est nécessairement [1]. Newton, observant la nature au lieu de la construire, arrive par l'expérience et l'induction à des résultats tout contraires. Pour lui, si tout corps est idéalement divisible à l'infini, en tant qu'étendu, il n'en résulte pas le moins du monde qu'il soit effectivement divisé. Tout porte à croire, au contraire, que les corps se composent de particules absolument pleines, lesquelles constituent l'impénétrabilité de la ma-

[1] *Les Principes de la philosophie*, part. II, 16 et 21.

tière [1]. Rien n'oblige de considérer le monde corporel comme absolument infini en étendue. Ce qui est infini, c'est l'espace où se meuvent les corps, ou encore le temps qui mesure leurs mouvements; mais il y a de fortes raisons de croire que ce monde corporel, dans sa substance imparfaite et périssable, est borné de toutes façons. Pourquoi serait-il infini en étendue, ne l'étant pas en durée? et s'il a commencé, pourquoi ne finirait-il pas [2]? D'ailleurs, dans le corps le plus dense, il y a beaucoup plus d'espace vide que de matière. Le monde matériel, sans les pores et les intervalles qui enflent sa grandeur, paraîtrait fort petit, et, pressé par une main puissante, il se réduirait au volume le plus exigu. Ne cherchons donc point dans la contemplation de la nature des sujets d'orgueil, mais plutôt des leçons de modestie et d'humilité.

Voilà l'univers tel que nous le montrent l'observation et l'expérience, fidèlement interprétées par la raison : un nombre immense de molécules impénétrables, simples et indivisibles sinon en idée, du moins en fait, associées en grandes masses diverses

[1] *Optices* lib. III, quæst. 31.

[2] *Optices* lib. III, quæst. 31. — Comp. *Philosophiæ naturalis principia mathematica,* lib. III, pr. 6, cor. 3, ed. prim., 1686.

de forme et d'étendue, formant ainsi des astres qui se déploient au sein d'un espace infini. Il s'agit pour la science de mesurer ces astres, de connaître la direction, la vitesse, l'ordre de leurs mouvements, de tout ramener aux lois les plus simples et les plus générales, de remonter enfin, s'il est possible, à la cause première de qui dépend tout mouvement, toute loi et toute existence.

Newton prend ce problème au point où l'avaient laissé les pères de l'astronomie moderne, deux surtout, Copernic et Kepler. Le premier avait appris aux hommes la véritable place qu'occupe dans l'univers la terre qu'ils habitent, et tracé d'une main sûre les grandes lignes de l'architecture du ciel. Le mouvement de la terre et des autres planètes autour du soleil désormais démontré, Kepler chercha et découvrit quelle est la courbe décrite par ces astres et les lois de leur mouvement. Newton vint alors qui démontra que sous les lois de Kepler il y a une loi plus générale qui régit notre monde solaire et peut s'étendre à tous les autres astres de l'univers.

Une tradition autorisée [1] nous représente Newton

[1] J'ai sous les yeux les travaux anciens et récents de M. Biot sur Newton, dans a *Biographie universelle* et le *Journal des savants*, 1832-1854.

illuminé soudain par la première idée de sa découverte. Il était assis sous un pommier. Un fruit se détache de l'arbre et tombe à ses pieds. Il se met alors à réfléchir sur la nature de cette force singulière qui semble pousser les corps vers le centre de la terre, qui les y précipite avec une vitesse continuellement accélérée, et qui s'exerce encore, sans éprouver aucun affaiblissement appréciable, sur de hautes tours et au sommet des montagnes les plus élevées. Aussitôt, une nouvelle idée s'offrant à son esprit comme un trait de lumière : « Pourquoi, se demande-t-il, cette force ne s'étendrait-elle pas jusqu'à la lune même? et s'il en est ainsi, quelle est donc l'autre force qui la retient dans son orbite autour de la terre? »

L'esprit saisi de cette conjecture, Newton s'y applique tout entier, renfermé en soi, solitaire, indifférent à toute autre pensée, avançant chaque jour vers son but, sans confier ses progrès à personne (pas même à son maître Barrow), jaloux de ne devoir qu'à lui-même le secret de l'univers, et se flattant le découvrir *en y pensant toujours*. Si les observations astronomiques lui paraissent incertaines, il les refait. Si les instruments de calcul connus jusqu'à lui ne lui suffisent pas, il en invente de nouveaux, notamment le calcul infinitésimal.

C'est seulement quand il est devenu maître de toutes ces ressources combinées qu'il applique au problème posé toute la puissance de sa réflexion : « Je tiens, disait-il, le sujet de ma recherche constamment devant moi, et j'attends que les premières lueurs commencent à poindre lentement et peu à peu, jusqu'à se changer en clarté pleine et entière.»

Cette clarté parut enfin, et quand furent publiés en 1687 les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, le système du monde fondé sur l'attraction universelle était mathématiquement démontré.

Qu'est-ce maintenant que l'attraction? Pour Newton, c'est la loi générale de l'univers physique, rien de moins, rien de plus. Or, une loi, ce n'est pas une cause; ce n'est que l'expression exacte et la formule générale d'un fait. En rejetant le mécanisme cartésien, le système des tourbillons, Newton est fort éloigné de vouloir introduire l'idée de la force et le dynamisme dans la métaphysique de la nature. Esprit circonspect, poussant la défiance des spéculations jusqu'à la timidité, même après avoir découvert et démontré la loi de l'attraction universelle, il s'abstient scrupuleusement de toute théorie sur l'essence des corps. L'attraction est à ses yeux un fait universel, une loi de la nature,

suggérée par l'analogie, établie sur des observations précises, démontrée par le calcul. Ne lui demandez rien de plus. L'attraction suppose-t-elle une force inhérente à la matière et constituant son essence, ou bien peut-elle s'expliquer mécaniquement à l'aide d'un fluide invisible? Newton, en se réservant d'essayer un jour cette dernière explication, refuse absolument de se prononcer sur la cause physique du mouvement universel. « Je n'examine point, dit-il, quelle peut être la cause de ces attractions. Ce que j'appelle *attraction* peut être produit par impulsion ou par d'autres moyens qui me sont inconnus. Je n'emploie ce mot d'attraction que pour signifier en général une force quelconque par laquelle les corps tendent réciproquement les uns vers les autres, quelle qu'en soit la cause. Car c'est des phénomènes de la nature que nous devons apprendre quels corps s'attirent réciproquement, et quelles sont les lois et les propriétés de cette attraction avant de rechercher la cause qui les produit[1]. » A ceux qui lui adressent des questions trop pressantes, sa réponse est celle de Socrate : Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien. Quand on lui reproche de ramener les qualités occultes de la scolastique, il proteste et déclare qu'à ses yeux l'at-

[1] *Optices* lib. III, quæst. 31.

traction n'est point proprement une qualité, mais un phénomène dont il fait profession d'ignorer absolument la cause, soit en elle-même, soit dans son mode d'action. Loin d'introduire le dynamisme, Newton incline visiblement au système contraire. Il se montre partout mécaniste; seulement au lieu de l'être comme Descartes, il l'est comme Bacon, comme Gassendi, et, sauf toute réserve en ce qui touche l'âme et Dieu, comme l'était l'ancienne école atomistique.

Avoir trouvé la loi générale du monde, mais dans une ignorance absolue du premier principe de son mouvement, est-ce là le terme de la philosophie naturelle? La plupart des savants le pensent aujourd'hui; telle n'est point l'opinion de Newton. Il appartient, suivant lui, à la philosophie naturelle de signaler la nécessité d'une Cause première, supérieure aux causes purement mécaniques. Le physicien comme physicien, le géomètre comme géomètre, peuvent s'arrêter à la loi de l'attraction; mais le physicien et le géomètre philosophes s'élèvent plus haut. Ce n'est pas tout, et Newton n'a pas seulement prétendu prouver l'existence de Dieu; il a osé sonder sa nature et ses rapports avec l'univers, et c'est là le côté le plus original de ses vues sur la Divinité.

Quand ses merveilleuses découvertes commencèrent à être connues, on lui demanda de toutes parts si elles ne pourraient pas servir à rendre plus sensible l'existence de Dieu et à confondre les sceptiques et les athées. « N'en doutez pas, répond Newton. D'abord, il est absurde de supposer que la nécessité préside à l'univers; car, une nécessité aveugle étant partout la même en tout temps et en tout lieu, la variété des choses ne saurait en provenir, et par conséquent l'univers, avec l'ordre de ses parties approprié à la variété des temps et des lieux, n'a pu tirer son origine que d'un être primitif ayant des idées et une volonté [1].

« A chaque pas, d'ailleurs, l'astronomie trouve la limite des causes physiques, par conséquent la trace de l'action de Dieu [2]. Si l'on suppose une infinité d'éléments matériels distribués dans toutes les parties d'un espace sans bornes, j'accorde, qu'à moins d'une égalité de répartition mathématiquement rigoureuse, et partant tout à fait improbable, les attractions mutuelles de toutes ces molécules

[1] *Philos. nat. princip.* schol. gen.—Comp. *Optices* lib. III, p. 31.

[2] *Four letters to doctor Bentley containing some arguments in proof of a Deity,* dans les Œuvres complètes de Newton, édit. d'Horsley, Londres, 1782, tome IV, p. 427.

les porteront à se rapprocher de divers centres, et finiront par les condenser en masses d'inégales grosseurs, telles que les étoiles, les planètes et les satellites. Mais il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravité ; car cette force poussant les planètes vers le soleil, il faut, pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour de cet astre, qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites.

« De plus, puisque les comètes descendent dans notre région planétaire, et là se meuvent de mille manières, tantôt dans la même direction que les planètes, tantôt dans la direction opposée, et quelquefois aussi dans des directions qui coupent celle des planètes selon des plans inclinés au plan de l'écliptique et sous toutes sortes d'angles, il est clair qu'il n'y a aucune cause naturelle qui ait pu déterminer toutes les planètes et tous leurs satellites à se mouvoir dans la même direction et dans le même plan, sans aucune variation considérable. Il y a là la trace d'un conseil.

« Et de même, nulle cause naturelle n'a pu donner aux planètes et à leurs satellites ces justes degrés de rapidité, en rapport précis avec leurs distances par rapport au soleil et aux autres centres

du mouvement, lesquels degrés étaient nécessaires pour que ces corps vinssent à se mouvoir selon des orbites concentriques. Car si les planètes avaient eu un mouvement aussi rapide que celui des comètes (comme cela aurait pu être dans le cas où leur mouvement n'aurait eu d'autre cause que la gravité), elles ne se mouvraient pas dans des orbites concentriques, mais dans des orbites excentriques, comme font les comètes. Pareillement, si toutes les planètes avaient un mouvement aussi rapide que celui de Mercure, ou aussi lent que celui de Saturne et de ses satellites, ou si leurs diverses rapidités étaient beaucoup plus grandes ou beaucoup moindres qu'elles ne sont, et si leurs distances des centres autour desquels elles se meuvent étaient plus grandes ou moindres avec les mêmes rapidités, ou si la quantité de matière dans le soleil ou dans Saturne, Jupiter et la terre, et par conséquent leur puissance attractive était plus grande ou moindre qu'elle n'est, les planètes n'auraient pas pu tourner autour du soleil, ni les satellites autour de Saturne, Jupiter et la terre dans des orbites concentriques, mais planètes et satellites se seraient mus suivant des hyperboles et des paraboles ou des ellipses très-allongées. Donc, pour former ce système avec tous ses mouvements, il faut une cause qui ait

connu et comparé les quantités de matière dans les différents corps célestes, et les puissances attractives qui en devaient résulter, et les diverses distances des planètes au soleil, des satellites à Saturne, Jupiter et la terre, et les rapidités avec lesquelles planètes et satellites pouvaient tourner autour des corps qui leur servent de centres. Or, avoir comparé et accordé toutes ces choses ensemble dans un système qui embrasse une si prodigieuse variété de corps, cela témoigne d'une cause qui n'est ni aveugle, ni fortuite, mais qui est assurément très-habile en mécanique et en géométrie (*and to compare and adjust all these things together in so great a variety of bodies, argues that cause to be not blind and fortuitous, but very well skilled in mechanicks and geometry*).

« Ce n'est pas tout, et Dieu est nécessaire encore[1] soit pour faire tourner les masses sur elles-mêmes, ce qui ne peut provenir de l'attraction, soit pour accorder le sens de cette rotation avec celui de la circulation, comme on l'observe dans le soleil, les planètes et les satellites, tandis que les révolutions des comètes s'opèrent indifféremment dans tous les sens. En outre, dans la formation des

[1] *Première lettre au docteur Bentley*, p. 431, 433.

masses cosmiques[1], comment les molécules disséminées ont-elles pu se séparer en deux classes, les unes lumineuses, s'agrégeant pour former les corps lumineux par eux-mêmes, comme le soleil et les étoiles, les autres opaques, se rassemblant pour constituer les planètes et les satellites? Tout cela est inconcevable sans l'action d'une Intelligence infinie. »

Tels sont les principaux arguments que Newton fournit au docteur Bentley contre les pyrrhoniens. Déjà, au surplus, il s'était expliqué à cet égard avec une force admirable dans le scholie qui termine les *Principes* et dans le passage suivant de l'*Optique :* « La philosophie de la nature consiste à raisonner sur les phénomènes sans s'appuyer sur des hypothèses, et à conclure les causes d'après les effets, jusqu'à ce que l'on remonte ainsi à la première de toutes les causes, qui certainement n'est point mécanique. Le but que cette science doit se proposer n'est pas seulement de développer le mécanisme de l'univers, mais de résoudre des questions plus générales, telles que celles-ci : Qu'y a-t-il dans les parties de l'espace qui sont tout à fait vides de matière? Et pourquoi les planètes gravi-

[1] Même lettre, p. 430. — Voyez M. Biot, *Journal des savants*, 1832.

tent-elles vers le soleil, comme cet astre gravite vers elles, sans qu'il existe de matière tangible entre ces corps? D'où vient que la nature ne fait jamais rien inutilement, et d'où naît tout cet ordre merveilleux ainsi que cette admirable beauté que nous voyons dans l'univers? A quelle fin servent les comètes? et quelle cause fait que les planètes se meuvent toutes, suivant le même sens, dans des orbes concentriques, tandis que les comètes parcourent des orbes très-excentriques, et s'y meuvent indifféremment dans tous les sens? Qui retient les étoiles fixes et les empêche de tomber les unes sur les autres? Comment est-il arrivé que les corps des animaux vivants fussent formés avec tant d'art, et pour quelles fins leurs diverses parties ont-elles été faites? L'œil a-t-il été construit sans aucune science de l'optique, et l'oreille sans aucune connaissance des sons? Comment les mouvements des corps vivants sont-ils déterminés par la volonté? et d'où naît l'instinct dans les animaux? Le *sensorium* des animaux n'est-il pas dans le lieu où la substance sentante est elle-même présente, lieu dans lequel les images sensibles des objets sont portées à travers les nerfs et le cerveau, puis, y devenant immédiatement présentes à cette substance, sont perçues par elle? Et toutes ces choses étant si par-

faitement opérées, ne paraît-il pas d'après les phénomènes qu'il existe un Dieu immatériel, vivant, intelligent, partout présent, qui dans l'espace infini, comme si c'était dans son sensorium, voit intimement toutes choses, les perçoit pleinement et les comprend tout entières par leur présence actuelle et immédiate en lui-même, ces mêmes choses dont les seules images transmises par les organes des sens à notre faible sensorium, y sont vues et perçues par ce qui voit et pense en nous? Si les pas qu'il nous est donné de faire dans cette nouvelle espèce de philosophie ne peuvent nous élever jusqu'à la connaissance immédiate de la cause première, cependant ils nous en approchent toujours davantage; et c'est assez pour qu'ils doivent nous paraître d'un haut prix [1]. »

Voilà donc Newton conduit par sa méthode à une cause première du mouvement et de l'ordre de l'univers. Jusque-là, rien que de très-simple et de très-familier dans l'idée qu'il se forme de Dieu, et le principal intérêt de cet hommage rendu par Newton à la puissance et à la sagesse du Créateur, c'est justement de nous faire voir la science la plus haute trouvant au bout de ses calculs la foi du sens com-

[1] *Optique*, livre III, quest. 28, trad. de M. Biot.

mun. Mais Newton n'en est pas resté là ; il a eu ses vues propres sur la Divinité, et il s'est même engagé, en dépit de sa prudence, dans une théorie particulière, très-originale et très-hasardeuse. Déjà, en relisant avec attention le passage que je viens de citer, j'y remarque des expressions assez extraordinaires : Newton dit expressément [1] que l'espace infini est pour Dieu une sorte de sensorium où il perçoit les objets de la nature (*esse Entem omnipræsentem qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat penitusque percipiat*). Est-ce là une pure métaphore ? non, c'est l'indice d'une théorie particulière dont il faut aller chercher la clef dans les vues de Newton sur l'espace.

Descartes avait confondu deux choses parfaite-

[1] Voici l'ensemble de ce texte tant débattu : « Annon sensorium animalium est locus cui substantia sentiens adest, et in quem sensibiles rerum species per nervos et cerebrum deferuntur, ut ibi præsentes a præsente sentiri possint? Atque annon ex phænomenis constat, esse entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipræsentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat penitusque percipiat, totasque intra se præsens præsentes complectatur, quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat imagines tantum ad se per organa sensuum delatas in sensoriolo suo percipit et contuetur. (*Optices*, lib. III, quæst. 28.)

ment distinctes : l'étendue, qui nous est donnée par nos sens comme une propriété des corps, et les corps eux-mêmes. Pour l'école cartésienne en général, tout corps n'est autre chose qu'une portion de l'étendue. Newton renversa cette théorie. En conservant aux corps leur étendue, il leur rendit les propriétés dont la physique des cartésiens les avait dépouillés, et notamment la solidité, qui les rend sensibles à nos organes, les distingue et les constitue. Jusque-là tout est à merveille. Mais Newton, se séparant de plus en plus de Descartes pour se rapprocher des gassendistes, soutint comme eux que le vide, nié par les cartésiens, existe aussi bien que le plein. Bien plus, il prétendit qu'il y a dans l'univers beaucoup plus de vide que de plein, et même qu'il n'y a pas de proportion entre l'un et l'autre, le plein étant fini, eu égard au vide qui est infini. Voilà donc cet univers, qui semble nous accabler de sa grandeur, réduit à un petit assemblage de corpuscules, jeté on ne sait pourquoi et comme perdu dans un coin de l'immensité.

Déjà cette conception laisse voir des difficultés de plus d'une sorte ; mais en voici une qui devait singulièrement occuper l'esprit de Newton : Cet espace infini, où le monde tient si peu de place, quelle est sa nature et son origine ? Est-il indé-

pendant des corps qu'il contient en son vaste sein? Peut-on le concevoir comme limite, comme mobile, comme cessant d'exister? tout cela paraît impossible. Mais quoi ! si l'espace existe réellement, s'il est infini, indépendant, immuable, nécessaire, que lui manque-t-il pour être Dieu, ou du moins pour être un des premiers principes des choses ? Cette difficulté n'avait rien d'alarmant pour les disciples de Démocrite, qui prétendaient ouvertement se passer de Dieu et expliquer tout avec le vide et le plein ; mais comment Newton n'en eût-il pas été ému, lui si sincèrement et si profondément religieux, lui partisan décidé des causes finales et adorateur convaincu d'un Dieu unique et souverain ? Nul doute qu'il n'ait agité le problème. L'a-t-il résolu d'une manière précise ? il ne paraît pas ; mais il a incliné vers une solution originale que son disciple Clarke s'est chargé de réduire en système et de défendre avec courage et habileté contre la redoutable dialectique de Leibnitz.

Voici le fond de la théorie : l'espace, tout infini qu'il soit, indépendant des corps, immuable, n'est point un être par soi ; qu'est-il donc ? un attribut nécessaire de Dieu. Il en est de même de la durée. On doit distinguer entre la durée relative et la du-

rée absolue [1]. Tous les êtres de ce monde ont une certaine durée ; ils vivent un jour, un an, un siècle ; mais de même que tous les corps, grands ou petits, sont situés dans un espace qui les enveloppe et s'étend au delà, de même toutes les durées particulières sont comme les ondes fugitives d'un fleuve éternel, qui n'a ni source, ni embouchure, qui précède tout, dévore tout et survit à tout. Otez les êtres de ce monde, l'espace infini et l'infinie durée subsistent, c'est-à-dire Dieu subsiste, car l'espace infini est une de ses manières d'être, l'immensité, comme la durée infinie est une autre de ses manières d'être, l'éternité. Or, s'il en est ainsi, la présence de Dieu dans l'univers apparaît sous un jour nouveau. L'espace, qui enveloppe et pénètre tous les corps, étant quelque chose de Dieu, étant Dieu même, il s'ensuit que Dieu est présent à l'univers, non-seulement par sa vertu créatrice et conservatrice, mais d'une présence effective et substantielle [2]. On s'explique alors ce qui paraissait inconcevable : que Dieu connaisse tout, qu'il soit

[1] Voyez *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, scholie de la définition VIII.

[2] Newton dit en ce sens de Dieu : « *Omniprœsens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam.* » (Newtoni *Philosophiæ naturalis principia*, scholium generale.)

présent aux êtres les plus vils ou les plus chétifs, que les cheveux de notre tête, comme dit l'Écriture, soient comptés, et que Dieu seul sonde les reins et les cœurs. Dieu, en effet, perçoit les corps, comme l'âme humaine présente au cerveau y perçoit les impressions des corps : faible image, mais image fidèle de la perception divine. Car l'espace est en quelque sorte le sensorium de Dieu, comme le cerveau est celui de l'âme ; seulement le cerveau est un sensorium en petit, *sensoriolum;* l'espace est le sensorium en grand [1].

Voilà le vrai sens du passage célèbre que j'ai cité, et c'est à la lumière de cette même théorie qu'il faut interpréter un endroit non moins fameux des *Principes* de Newton :

« *Æternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens, id est durat ab æterno in æternum, et adest ab infinito in infinitum; omnia regit et omnia cognoscit quæ fiunt aut fieri possunt. Non est æternitas et infinitas, sed æternus et infinitus; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit. Cum unaquæque spatii particula sit*

[1] Voyez l'*Optique*, part. III, quest. 31.

semper et unumquodque durationis indivisibile momentum ubique, certe rerum omnium fabricator ac Dominus non erit numquam nusquam [1]. »

Ces paroles ont été cent fois citées; mais, pour les bien entendre, il ne faut les séparer, ni de l'ensemble des vues de Newton, ni du commentaire que Clarke leur a donné, sous les yeux et avec l'appui de son maître. Lisez-vous ce passage un peu légèrement, vous pouvez croire que Newton a simplement voulu dire que l'étendue et la durée, l'espace et le temps, ont leur raison d'être et leur dernier fondement en Dieu, doctrine incontestable dans sa généralité; mais pressez les paroles de Newton et vous y trouverez le germe d'une théorie très-particulière et très-contestable sur l'espace et sur Dieu. Pour Newton, Dieu est proprement la substance dont la durée et l'étendue infinie sont les manières d'être. Dieu dure (*durat semper*); Dieu est présent partout d'une manière formelle (*non per virtutem solam, sed etiam per substantiam*); l'éternité se confond avec la durée, l'espace avec l'immensité.

Je conviens maintenant que Newton, comme s'il avait compris les périls de cette doctrine, s'est ef-

[1] Newtoni *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, scholium generale.

forcé de la tempérer. Il déclare qu'il n'y a point de parties dans la substance de Dieu, substance qui nous est d'ailleurs, comme toutes les autres, absolument inconnue [1]. Le mouvement des choses n'introduit aucune diversité, aucune altération, aucune passion dans l'essence divine. Si l'on peut dire que Dieu voit tout, entend tout, embrasse tout, c'est que Dieu est tout œil, tout oreille, tout bras, tout cerveau, tout sens, toute intelligence, mais non à la manière humaine; il est tout cela d'une façon incorporelle ou plutôt incompréhensible à notre faiblesse [2]. Enfin, Dieu, bien que présent partout, comme l'âme est présente au cerveau, ne doit point être considéré comme l'âme de l'univers. L'âme a besoin d'organes pour percevoir les images des choses; *Dieu,* dit Newton, *n'a pas besoin de pareils organes, parce qu'il est présent partout aux choses mêmes* [3].

Certes, il serait injuste de ne pas recueillir ces atténuations et de n'en pas tenir compte; mais le fond de la théorie subsiste, malgré des restrictions qui ne sont plus d'une fois que des inconséquences;

[1] « *Ideas habemus attributorum ejus, sed quid sit rei alicujus substantia minime cognoscimus.* » (Ibid.)

[2] *Philosophiæ naturalis principia,* l. I.

[3] *Optique,* livre III, quest. 31.

et au surplus, pour apprécier le fort et le faible de ce système, je laisse de côté les passages épars de Newton, qui ne sont que des aperçus, pour aller chercher dans son commentateur, son disciple et son ami, Samuel Clarke, un système précis et régulier.

Je prends l'écrit justement estimé qui porte pour titre : *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, pour servir de réponse à Hobbes, Spinoza et à leurs sectateurs* [1].

Sans rejeter absolument les preuves cartésiennes, Clarke évite de s'en servir, sous prétexte qu'elles n'ont point convaincu beaucoup d'esprits, et, se flattant de mieux réussir, il emploie d'autres arguments qu'il résume ainsi :

« Je prouve l'existence actuelle d'un être existant nécessairement et par lui-même, en deux manières : Premièrement, je démontre que la supposition du contraire renferme une contradiction manifeste, et c'est ce que j'ai fait voir ci-dessus. Ensuite, je fais voir que nous avons des idées, comme celles de l'éternité et de l'immensité, qu'il nous est absolument impossible d'anéantir ou de

[1] *A demonstration of the Being and attributes of God.* London, 1705 et 1706.

bannir de notre esprit : idées qui doivent être par conséquent les attributs d'un être nécessaire actuellement existant [1]... »

Laissons de côté la première démonstration, toute négative et qui se réduit à prouver l'impossibilité d'un progrès à l'infini de causes secondes et d'êtres contingents [2], et attachons-nous à l'idée positive que Clarke vient d'indiquer. Il la développe avec toute la clarté désirable dans le passage suivant :

« L'espace est une propriété de la substance qui existe par elle-même, et non pas une propriété de toute autre substance. Toutes les autres substances sont dans l'espace, et l'espace les pénètre, mais la substance qui existe par elle-même n'est pas dans l'espace et n'en est pas pénétrée. Elle est, si je puis m'exprimer ainsi, le *substratum* de l'espace ; elle est le fondement de l'existence et de l'espace et de la durée elle-même. Or, l'espace et la durée étant évidemment nécessaires, et n'étant pourtant point des substances, mais des propriétés, il est clair que la substance, sans qui ses propriétés ne sauraient subsister, est elle-même encore plus nécessaire s'il était possible. Et comme l'espace et la

[1] *De l'existence et des attributs de Dieu,* ch. IV.

[2] Voyez le chapitre III du traité de Clarke.

durée, en tant qu'elles sont des conditions *sine qua non*, sont nécessaires à l'existence de toute autre chose, ainsi la substance à qui ces propriétés appartiennent est de même nécessaire, de la manière particulière dont j'ai fait mention ci-dessus[1]. »

Il suit de cette doctrine plusieurs graves conséquences : et d'abord que Clarke, pas plus que son maître Newton, ne fait aucune différence entre les notions d'espace et de durée, d'une part, et les notions d'immensité et d'éternité, de l'autre. Si on avait encore quelque doute sur ce point, voici deux passages décisifs : « Pendant combien de siècles, s'écrie Clarke, n'a-t-on pas cru universellement que l'éternité n'était pas durée, et que l'infinité n'était pas grandeur[2] ? » Et ailleurs : « L'espace infini est une extension infinie, et l'éternité est une durée infinie[3]. »

Une seconde conséquence, c'est que Clarke considère l'espace infini et la durée infinie comme choses réelles, indépendantes des objets étendus et

[1] *Réponses aux lettres d'un gentilhomme*, lettre III, à la suite du traité de l'existence de Dieu.

[2] *Lettres à un gentilhomme, etc.*, réponse à la lettre V.

[3] *Fragment d'une lettre*, page 161 de l'édition Amédée Jacques.

changeants, et qui plus est, comme choses nécessaires et indestructibles.

Enfin, c'est un fait avéré que Clarke attribue à l'être des êtres une durée et une extension infinies, lesquelles sont des modes nécessaires de son existence.

Cela bien entendu, j'avoue que je ne puis plier mon esprit à cette théodicée newtonienne. Ce Dieu qui s'étend dans l'espace et s'écoule dans la durée, pénétrant ainsi les corps et les âmes, ce Dieu qui, à un moment donné, sort de son repos pour créer un univers admirable sans doute par l'unité de ses lois et la sagesse de ses fins harmonieuses, mais qui, tout grand qu'il paraisse aux sens, n'est plus pour la raison, du moment qu'il a des limites, qu'un atome perdu dans le vide infini, machine si fragile qu'elle a besoin de siècle en siècle qu'une main réparatrice vienne rajuster et raffermir ses ressorts [1],

[1] « Dum cometæ moventur in orbibus valde excentricis, undique et quoquoversum in omnes cœli partes, utique nullo modo fieri potuit, ut cæco fato tribuendum sit, quod planetæ in orbibus concentricis motu consimili ferantur eodem omnes; *exceptis nimirum irregularitatibus quibusdam vix notatu dignis, quæ ex mutuis cometarum et planetarum in se invicem actionibus oriri potuerint, quæque verisimile est fore ut longinquitate temporis majores usque evadant, donec hæc naturæ compages manum emendatricem sit desideratura.* » (Newtoni *Optices* quæst. ult.)

toutes ces pensées, même entourées du prestige des grandes découvertes de Newton, me déconcertent et m'arrêtent.

Mais avant de rien affirmer sur des problèmes si épineux, je veux me recueillir en moi-même et éclaircir quelque peu ces notions de l'espace et du temps qui se mêlent à toutes mes pensées et à tous les actes de ma vie. Il y a ici, ce me semble, beaucoup de désordre et de complication. J'emploie presque au hasard, comme tout le monde, ces mots: *étendue*, *lieu*, *espace*, *succession*, *durée*, *temps* et autres semblables. N'est-il pas possible de s'orienter parmi des idées à la fois si voisines et si différentes? Je crois y démêler jusqu'à trois séries de notions distinctes, savoir : les notions d'étendue et de durée concrètes et finies, puis les notions d'espace indéfini et de temps illimité, enfin, les notions d'immensité et d'éternité. Je vais essayer de distinguer fortement ces notions presque toujours confondues.

Si j'interroge mes sens, tous à des degrés divers, mais surtout la vue et le toucher, me font saisir les objets comme étendus et figurés. Ce n'est point là une étendue abstraite et indéterminée. Le corps qu'explorent mes mains, que regardent mes yeux, a telle étendue, telle courbure, tels angles; tout cela est sensible, concret, particulier. Si maintenant je

consulte le sens intime, si je viens à réfléchir sur moi-même et à considérer le cours de ma vie spirituelle, je perçois distinctement la durée, non pas une durée vague, indéterminée, abstraite, mais une durée concrète, déterminée et précise. Car qu'est-ce que ce principe permanent que je saisis sous la variété de mes sensations et de mes pensées fugitives? c'est mon énergie intellectuelle, toujours présente, même quand elle se relâche et paraît sommeiller, c'est mon activité interne toujours tendue ou toujours prête à se tendre à mon gré, c'est en un mot ce principe de mon identité personnelle que j'appelle moi. Or, se sentir et se savoir identique dans le fond de son être, tandis que les formes et les modifications de cet être varient, qu'est-ce autre chose que durer? Partout où je reconnais dans la succession des phénomènes, dans la variété des accidents, un principe permanent et stable, je reconnais des choses qui durent, et la conscience de ma propre durée, jointe au souvenir, m'aide à mesurer la durée des êtres qui m'environnent. De là, avec le secours de ces instruments ingénieux qui représentent aux regards l'écoulement de la durée par des mouvements appropriés, ces notions d'une heure, d'un jour, d'un siècle, qui constituent ce que j'appelle la durée concrète et déterminée.

Voilà des faits incontestables; ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'aussitôt que je me représente une étendue, même très-vaste, une durée, même très-prolongée, je conçois au delà une étendue et une durée plus amples, et puis au delà, des étendues et des durées plus amples encore, et ainsi indéfiniment. Et, chose très-digne de remarque, cette opération intellectuelle s'accomplit en sens inverse avec une égale nécessité : toute étendue, si petite qu'elle soit, je la conçois comme divisible en deux ou plusieurs parties, chacune de ces parties en des parties plus petites, et ainsi à l'infini. Et de même pour la durée la plus courte qu'on voudra imaginer. L'instant indivisible, comme le point indivisible, sont des limites idéales dont je m'approche toujours, sans jamais les atteindre, tout comme il m'est impossible de concevoir distinctement une étendue qui soit la plus grande possible, ou une durée qui soit le maximum de toute durée concevable. Ces limites fuient devant mon esprit de cette fuite éternelle dont parle Pascal. J'ai beau enfler mes conceptions, et j'ai beau les resserrer, l'infiniment grand comme l'infiniment petit reculent sans cesse et s'enfoncent en quelque sorte vers l'inaccessible absolu.

Ainsi me semble fait l'esprit humain; je ne

cherche pas encore à tirer de là des conclusions touchant la nature des choses; je me borne à constater des faits, à analyser des notions. Or, si j'ai vu juste, les notions d'espace et de temps ont un caractère qui n'appartient qu'à elles. Tout à l'heure j'avais affaire à des réalités sensibles, à des objets concrets, multiples, particuliers; ici rien de semblable. J'observe mille étendues diverses, je ne conçois qu'un seul espace. J'ai l'idée de toutes sortes de durées inégales; je ne conçois qu'un temps. Mes yeux voient l'étendue des cieux, mes mains touchent celle de la terre, ma conscience saisit et pour ainsi dire touche et voit ma durée personnelle; le temps et l'espace ne sont pas perçus par mes sens, ils sont conçus par mon entendement.

Reste à savoir si ces notions d'espace indéterminé et de temps indéfini peuvent être confondues avec celles qu'il me reste à analyser, les notions d'immensité et d'éternité. Ce n'est point là une question de raisonnement et de système, c'est une question de faits et d'analyse. Or, en fait, quand je songe que ce monde est formé de choses contingentes, que tout y naît, y change et y périt, si je viens à supposer que l'univers cesse tout à coup d'exister, que j'en sois le dernier reste et que je finisse mon dernier jour, à ces efforts de mon

esprit pour anéantir tous les êtres, une seule chose résiste, mais elle résiste invinciblement, c'est la notion de l'être absolu. Tout ce qui n'existe point par soi et n'a qu'un être emprunté peut cesser d'être, mais ce qui est la source même de l'être, on ne peut le concevoir comme anéanti, ni dans le fond de sa nature, ni dans les attributs et dans les actes essentiels qui la constituent. Ainsi donc mon hypothèse étant réalisée, il n'y a plus de créatures, mais la puissance créatrice reste. Ce monde immense avec les corps si diversement figurés qui le remplissent, avec les nombres prodigieux d'êtres vivants qui s'y développent, tout cela n'est plus, mais la puissance de Dieu s'étend toujours à des mondes sans nombre; elle précède, enveloppe et surpasse tous les siècles; en un mot, malgré la destruction absolue de toute étendue déterminée et de toute durée effective, Dieu est toujours l'Immense et l'Éternel.

Voilà donc deux notions nouvelles, les notions d'immensité et d'éternité, que je découvre dans mon esprit, aussi réelles, aussi naturelles, aussi universelles que les notions d'étendue et de durée, et que celles d'espace et de temps.

La question serait maintenant de décider ce que je puis avoir le droit d'affirmer sur la nature des

objets représentés par cette triple série de notions. Il s'agirait de passer, comme disent les Allemands, du subjectif à l'objectif, passage justement redouté et que je ne voudrais franchir qu'avec une extrême précaution.

Pour bien commencer, il me semble clair tout d'abord que je n'ai aucune bonne raison de douter que la durée et l'étendue ne soient des choses parfaitement réelles. Car enfin la première durée que je connaisse, c'est la mienne. Elle m'est donnée par la conscience et la mémoire. Ce n'est pas une conception abstraite, c'est une intuition immédiate du sens intime, prolongée par le souvenir. Je sais et je suis certain que je dure, comme je sais et je suis certain que j'existe. Nier la réalité de la durée, c'est donc nier la conscience et la mémoire, c'est renverser le fondement de toute connaissance et de toute certitude.

Serait-il plus raisonnable de mettre en question la réalité de l'étendue? assurément non; car tous mes sens en témoignent avec plus ou moins de clarté, mais avec la même force de conviction. D'ailleurs, la conscience et les sens ne sont pas deux fonctions séparées de l'esprit humain. Le moi de la conscience n'est pas je ne sais quel moi solitaire, abstrait, recueilli en soi, ne connaissant que

soi, fantôme créé par l'artifice des systèmes ; le moi n'existe pas un seul instant sans vivre, sans agir, sans éprouver des sensations et produire des mouvements qui mettent son existence en relation avec les organes et avec le monde extérieur. La conscience du moi est donc inséparable de la perception des choses sensibles et celles-ci se manifestent à notre esprit sous la condition générale de l'étendue. Ainsi, point de doute sur la valeur objective de ces premières notions, les plus simples et les plus familières de la pensée.

De cette région inférieure, proportionnée par ses bornes et sa grossièreté à nos faibles yeux, élevons-nous plus haut, et ajournant pour un moment encore les notions d'espace et de temps, abordons ce qu'il y a de plus sublime dans cet ordre de spéculations, je veux dire les idées d'immensité et d'éternité. Parvenus au sein de ce monde supérieur et divin où il n'y a plus ni limite, ni changement, ni imperfection, il peut arriver que notre pensée vienne à s'éblouir. Qu'est-ce en soi que l'éternité? qu'est-ce que l'immensité? Sont-ce des attributs effectifs, des déterminations réelles et absolues de la nature divine, ou des aspects purement humains, des formes sous lesquelles nous autres êtres, plongés dans les vicissitudes de la durée et sujets aux limi-

tations de l'étendue, nous nous représentons la puissance infinie et l'immuable essence de Dieu? Ce sont là des questions que je me reprocherais de trancher en quelques mots; mais il me semble au premier abord, que du même droit que j'affirme l'existence d'un être tout parfait, j'affirme également que cet être est absolument immuable, simple, puissant, et, par conséquent, absolument incapable de tout changement, de toute vicissitude, de toute division, de toute limitation ou borne quelconque. Cette absolue immutabilité en regard de l'écoulement des choses qui changent, voilà l'éternité; cette puissance à la fois simple et infinie, capable de produire un nombre infini d'existences sans s'y répandre ni s'y diviser, voilà l'immensité. Ainsi, l'immensité et l'éternité me paraissent aussi réelles que Dieu même, aussi réelles par conséquent que cette étendue que palpent mes mains et que cette durée dont la réalité se confond avec ma propre réalité.

Voilà un faisceau d'existences réelles que le doute ne paraît pas pouvoir entamer. Maintenant les notions d'espace et de temps ont-elles cette même valeur objective? je ne le crois pas. Tout m'invite à penser au contraire que l'espace et le temps, considérés en soi, abstraction faite de l'uni-

vers sensible et de Dieu, n'ont qu'une existence idéale. Newton lui-même, distinguant la durée concrète et déterminée d'avec le temps en général, nomme celui-ci *temps absolu et mathématique* [1]. Mathématique, c'est bien dit, car il en est du temps comme de toutes les choses mathématiques, telles que l'unité, l'égalité, le nombre, le point, le triangle, la sphère. Ce ne sont point là, j'en conviens, des abstractions ordinaires, comme les idées abstraites et générales de couleur, de matière, d'existence, et autres semblables. En effet, l'unité mathématique, le point des géomètres, le triangle et la sphère, la surface et la ligne sont des choses absolues. On les peut concevoir comme des types dont les objets sensibles ne sont que des copies imparfaites. Tandis que le physicien et le naturaliste cherchent en vain dans les objets les plus réguliers et les plus accomplis de la nature des surfaces parfaitement planes, des courbes développées suivant

[1] Voici ses définitions : *Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, æqualiter fluit, alioque nomine dicitur duratio; relativum, apparens et vulgare, est sensibilis et externa quævis durationis per motum mensura (seu accurata, seu inæquabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur : ut Hora, Dies, Mensis, Annus.* » (Newtoni *Phil. natur. princ. mathemat.*, lib. 1, defin. 1.)

une loi précise, des triangles véritablement semblables, des rayons du même cercle véritablement égaux, le géomètre, vivant dans une région plus haute et plus pure, contemple des objets immuables, enfermés en quelque sorte dans les liens d'une définition exacte, enchaînés par des rapports précis. De là ces formules, ces théorèmes, ces axiomes dont l'ordre lumineux forme les sciences mathématiques. S'il appartient au physicien de décrire le monde réel, c'est le propre du géomètre de construire un monde idéal. Est-ce à dire que la géométrie soit une science de chimères et que ses objets n'aient pas leur valeur propre? Pas le moins du monde. La géométrie a sa base dans les concepts nécessaires et dans les lois universelles de la raison, et à ce titre elle est d'un prix infini et possède une solidité inébranlable, appuyée qu'elle est en définitive sur l'intelligence de l'éternel géomètre, c'est-à-dire sur Dieu lui-même.

Je suis donc porté à croire que les notions de temps et d'espace purs sont de la même famille que les objets des mathématiques, lesquels, sans être chimériques, n'ont pourtant qu'une existence idéale. Aussi bien quelle nécessité voyez-vous de concevoir le temps comme une réalité absolue, indépendante de toute succession réelle et de tout être

changeant? Le temps absolu, dit Newton, considéré en soi, coule d'une manière égale (*æqualiter fluit*). J'avoue que je ne puis absolument comprendre comme réel cet écoulement égal du temps absolu, l'univers étant supposé anéanti. Il n'y a plus alors d'être changeant, partant plus de changement, plus de durée. Que devient le temps? le poëte répondra :

Sur les mondes détruits le temps dort immobile.

Mais si le temps est immobile, il ne s'écoule plus. Ce n'est plus le temps, c'est l'éternité, dont le temps n'est que l'image.

Voyez, d'ailleurs, où conduirait strictement cette théorie que toute durée qui s'écoule suppose non-seulement un être qui dure, mais encore le temps. Car, puisque le temps lui-même est quelque chose qui s'écoule, il faudra supposer au delà du temps un autre temps, et ainsi de suite à l'infini. De même pour l'espace. Si vous soutenez que toute étendue suppose comme contenant une étendue absolue que vous appelez l'espace, cet espace étant conçu lui-même comme étendu supposera un autre espace, de sorte que vous chercherez toujours l'espace absolu comme le temps absolu sans pouvoir jamais les atteindre.

Mais, dit-on, le mouvement suppose le vide, et le vide, qu'est-ce autre chose que l'espace absolu? Je réponds que la question du vide n'est pas encore une question résolue. Descartes et Huyghens, qui n'étaient pas, j'imagine, de médiocres physiciens, ont nié le vide et soutenu que le mouvement est parfaitement compatible avec l'hypothèse du plein. Je n'ignore pas ce que les vacuistes, depuis Leucippe et Démocrite jusqu'à Newton, et depuis Newton jusqu'aux chimistes modernes, objectent contre cette hypothèse; mais ce que je sais beaucoup mieux, c'est que ce n'est point là un problème de physique ou de chimie, mais un problème de métaphysique, insoluble, je le crains fort, puisque ni l'observation, l'expérience et l'induction, ni la pure spéculation rationnelle ne paraissent capables d'en donner une solution définitive.

Peu m'importe d'ailleurs en ce moment le parti qu'on peut prendre sur cette question. Alors même que mes vues sur l'espace et le temps ne seraient point reçues pour vraies, l'analyse qui précède me donne le droit d'affirmer que Newton et Clarke, en confondant la notion d'espace avec celle d'immensité, et la notion de temps avec celle d'éternité, ont commis une erreur capitale qui ne pouvait les conduire qu'à des vues fausses et dangereuses. Quoi de

plus grave, en effet, que de concevoir l'espace comme un attribut de Dieu? Clarke a beau inscrire le nom de Spinoza à côté de celui de Hobbes et des athées les plus décriés, la plus simple logique lui impose à lui-même ce théorème qu'il réprouve dans l'auteur de l'*Éthique : Deus est res extensa.* Car si l'immensité de Dieu n'est, comme le dit Clarke en propres termes, qu'une extension infinie [1], il s'ensuit que Dieu a longueur, largeur et profondeur, qu'il est divisible à l'infini, et autres conséquences énormes. Mais, dira Clarke, l'extension de Dieu est infinie. C'est aussi ce que répond Spinoza [2], et cette réponse est vaine; car, finie ou infinie, l'étendue a toujours mêmes propriétés et même essence.

Faire du temps un attribut de Dieu, c'est une opinion moins choquante en apparence, mais au fond tout aussi insoutenable. Qu'importe que Newton dise que la durée de Dieu est infinie? Finie ou infinie, la durée implique toujours succession, variation, changement. Quoi! l'Être immuable varie! l'Éternel change! Et si vous dites qu'il dure sans changer, ne craignez-vous pas d'unir les contradictoires et de vous confondre dans vos pensées?

Je conclurais donc volontiers, si je ne craignais

[1] Clarke, *Fragment d'une lettre à un gentilhomme*, p. 164.

[2] *Éthique*, part. I, schol. de la propos. XV.

d'être téméraire : premièrement, que l'école newtonienne, en admettant un espace et un temps réels, absolus, indépendants des choses étendues et des êtres qui durent, a fait une hypothèse très-hasardée ; qu'elle a commis en outre une erreur psychologique des plus graves en confondant les notions d'espace et de temps avec les notions d'immensité et d'éternité ; enfin que sa théorie de Dieu, conçu comme embrassant l'univers par une extension et une durée infinies, paraît inconciliable avec la simplicité et l'immutabilité de l'être absolu.

CINQUIÈME ÉTUDE

LE DIEU DE LEIBNITZ

Quand je recueille mes souvenirs et mes impressions, essayant d'embrasser d'un seul regard les contrées que je viens de visiter, l'une où Descartes parle en maître, l'autre qui n'écoute que Newton, je vois entre ces deux régions intellectuelles de belles harmonies ; mais j'y vois aussi de nombreux contrastes et plus d'une étrange discordance dont je me sens troublé.

Il est clair assurément que Descartes et Newton, Malebranche et Samuel Clarke, en dépit de toutes leurs différences, reconnaissent le même Dieu. Car leur Dieu à tous, c'est bien l'être parfait, l'être indépendant et accompli en soi, créateur et légis-

lateur de l'univers, suprême objet d'adoration et d'amour pour tous les êtres intelligents. Mais, d'un autre côté, je ne puis me dissimuler que l'accord de ces grands esprits ne soit souvent démenti par la tendance secrète de leurs systèmes. Ils placent tous à l'origine des choses le Dieu créateur ; mais Descartes se forme de la toute-puissance divine une idée si singulière que l'acte créateur paraît tour à tour arbitraire jusqu'au pur caprice, et déterminé jusqu'à l'absolue nécessité. Malebranche, qui d'abord mieux inspiré, à ce qu'il me semble, a rétabli la sagesse et la bonté divines à côté de la toute-puissance, finit par absorber en Dieu tout être, toute action, toute vie, en sorte que ce vaste univers, régi par les plus simples et les plus belles lois, semble n'être habité que par des ombres. Et Newton lui-même, ce génie sévère et positif, mortel ennemi des chimères, Newton, trop absorbé peut-être dans la contemplation de l'ordre physique, conçoit Dieu comme déployant son être dans l'espace et dans le temps, au risque de le faire descendre des hauteurs de la vie spirituelle à la vie mobile et grossière de l'univers. Ne trouverai-je pas enfin un philosophe qui saisisse les grandes vérités du spiritualisme d'une prise assez puissante pour n'en laisser échapper aucune de ses mains et pour les maintenir toutes dans

leur harmonieuse économie, pures d'illusion et d'erreur?

A coup sûr, si un tel philosophe a jamais existé, ce ne peut être que Leibnitz. Égal à Descartes et à Newton par le génie, il a sur l'un et l'autre un premier avantage, c'est d'être venu après eux : il recueille ces grands héritages et il y ajoute. Par une convenance merveilleuse entre l'heure de son avénement et le caractère de son esprit, il réunit deux dons supérieurs qui semblent s'exclure : la faculté créatrice et la faculté critique. Il est incomparable pour saisir le fort et le faible des pensées des autres, et lui-même est un penseur original qui n'a d'égaux que parmi les plus grands. Spectacle unique, ce même homme, dont la curiosité infinie se satisfait à peine au sein de la lecture la plus universelle qui fût jamais, loin de s'épuiser dans l'érudition, y trouve des forces nouvelles pour imaginer et inventer.

Aussi bien son génie ne s'est point formé comme celui de ces solitaires, Descartes et Newton, dédaigneux du passé, voulant tout tirer de leur propre fond. Leibnitz, au contraire, écoute avec ardeur ses premiers maîtres qui le nourrissent de philosophie péripatéticienne, et loin de prendre en dégoût Aristote et les scolastiques, plus il les approfondit,

plus il s'y plaît. Cependant le souffle de la renaissance, déchaîné sur l'Europe depuis deux siècles, vient l'atteindre en son école de Leipzig. Il en est touché, et, tout en gardant fidélité à Aristote, il goûte Platon et ses nouveaux interprètes. Mais la philosophie de la renaissance a été dépassée : Galilée, Bacon, Descartes, Gassendi sont venus, et l'Europe retentit de leur gloire et de leurs découvertes. L'écolier de Leipzig, à peine sorti des bancs, adopte les idées nouvelles. Le voilà cartésien, et cartésien jusqu'au spinozisme. Il vient à Paris, où Malebranche et Arnaud l'accueillent et l'initient. Huyghens surtout excite son génie naissant et lui ouvre le monde des grandes mathématiques. Il veut voir de près Newton, fait le voyage de Londres et revient à Paris s'enfermer pendant plusieurs années dans la méditation de toutes les nouveautés qu'il a recueillies et de toutes celles qu'il prépare. En retournant en Allemagne, il a soin de traverser la Hollande où il visite Spinoza ; puis, après d'autres voyages et un long séjour en Italie, il revient enfin se fixer à Hanovre. Alors seulement, parvenu à la maturité de l'âge, après avoir vu Paris, Londres, Amsterdam et Florence, éprouvé par vingt années d'études et de découvertes en tout genre, mathématiques, physique et géologie, droit public

et jurisprudence, histoire, langues et origines des nations, il arrête sa doctrine et coordonne tant de matériaux divers dans une conception originale.

Mais je ne veux m'en fier qu'à lui-même pour connaître avec détail et en traits plus précis toutes les phases de cette évolution. Leibnitz raconte quelles furent, dès le collége, les dispositions de son esprit, au moment où il commença l'étude de la logique :

Jusqu'à ce moment, dit-il, mon goût pour la poésie et les humanités avait été si vif que mes amis en concevaient de l'inquiétude, craignant que le doux attrait des Muses trompeuses ne me détournât d'objets plus austères et plus sérieux : « L'événement leur ôta ce souci, car dès que je commençai l'étude de la logique, j'en fus charmé. Ce qui semblait épineux aux autres, je l'embrassais avec passion... Je ne me bornais pas à appliquer les règles avec une aisance qui étonnait mes maîtres, je soulevais des difficultés, je méditais des nouveautés dont j'avais soin de prendre note, de crainte de les oublier... Je faisais mes délices de Zabarella, Rubius, Fonseca et autres scolastiques, y prenant autant de plaisir que j'en avais trouvé à Tite-Live et aux historiens, et mes progrès furent si rapides

que je lisais couramment Suarez comme on lit un roman [1]. »

Sorti du collége, Leibnitz aborda les hautes études philosophiques sous la direction de Jacques Thomasius, habile et savant homme, fort versé dans la philosophie scolastique et les choses de l'antiquité. Jusqu'où ces études le conduisirent-elles? On peut le voir par sa thèse *De principio individui*, soutenue en 1663 sous la présidence de son maître. Il n'a pas dépassé l'Aristote de la scolastique. On le voit plongé dans les controverses des Thomistes et des Scotistes. Les idées modernes l'ont à peine effleuré, et on le croirait même en dehors du mouvement de la Renaissance. Mais laissez-le respirer l'air extérieur : il ne tardera pas à lire Platon et Plotin, et Marsile Ficin et Patrizzi. On en voit la trace dans ses essais d'*Art combinatoire*, espèce de machine à penser, imitée de Raymond Lulle, de Kircher et de Giordano Bruno. Voici d'ailleurs ce qu'il écrivait plus tard à un ami : « Étant enfant, j'appris Aristote, et même les scolastiques ne me rebutèrent point, et je n'en suis pas fâché présente-

[1] Voyez, dans les *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibnitz*, publiés par M. Foucher de Careil (1857), le morceau intitulé *Vita Leibnizii*, ouvrage de Leibnitz lui-même, dont l'autographe se conserve à la bibliothèque de Hanovre.

ment; mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultai. Puis après, étant émancipé des écoles triviales, je tombai sur les modernes, et je me souviens que je me promenais seul dans un bocage auprès de Leipzig, appelé le Rosenthal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin, le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques [1]. »

Les idées modernes apparurent donc au génie naissant de Leibnitz comme une sorte d'insurrection générale contre la physique d'Aristote, c'est-à-dire comme une nouvelle philosophie de la nature. On avait jusque-là expliqué les phénomènes de l'univers par des formes substantielles, des espèces intentionnelles, des quiddités, des eccéités, monstres bizarres, nés du mariage mal assorti de la théologie chrétienne et de la métaphysique d'Aristote. Descartes paraît : à sa lumière, toute cette armée de fantômes se dissipe; la philosophie se dégage des liens de la théologie, la physique nouvelle rompt en visière à la métaphysique de l'école, les phénomènes de ce vaste univers s'expliquent par les seules

[1] *Lettre à M. Rémond de Montmort*, dans Dutens, tome v, p. 5.

variations de l'étendue, de la figure et du mouvement, et le problème du monde, réduit à un problème de mécanique, semble tout près de se résoudre avec une clarté et une simplicité jusqu'alors inconnues. Cette grande révolution entraîne Leibnitz; il se déclare mécaniste et cartésien. Pour lui, ces deux mots sont alors synonymes. Il goûte Descartes, mais comme physicien. Tous les partisans modernes du mécanisme, Bacon, Galilée, ceux mêmes qui s'éloignent le plus de Descartes, tels que Hobbes et Gassendi, il les appelle cartésiens. Ce sont là, dit-il, les vrais cartésiens [1]. Leibnitz pousse la ferveur de son mécanisme jusqu'à incliner au système de Démocrite. Il s'en confesse quelque part : « ... Au commencement, dit-il, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination [2]. »

C'est aussi sans doute à ce moment-là que Leibnitz se sentit du penchant pour le fatalisme de Spinoza : « Vous savez, dit-il, au commencement de ses *Nouveaux Essais*, que j'étais allé un peu trop

[1] Voyez l'*Epistola ad Thomasium*, écrite en 1669 en tête de l'Anti-Nizolius, dans Dutens, tome IV, part. I, p. 7.

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, dans l'édition Erdmann, p. 124.

loin autrefois et que je commençais à pencher du côté des spinozistes qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnaître ni perfection, ni sagesse à son égard, et méprisant la recherche des causes finales, ils dérivent tout d'une nécessité brute. Mais ces nouvelles lumières m'en ont guéri, et depuis ce temps-là je prends quelquefois le nom de Théophile [1]. »

Déjà, dès 1669, on le voit dans un de ses premiers essais, l'Anti-Nizolius, faire ses réserves sur bien des points de la philosophie cartésienne. Il ne veut à aucun prix être confondu avec ces cartésiens serviles qui se bornent à paraphraser leur maître, *nihil aliud quam ducis sui paraphrastæ*. C'était bien la peine de renverser Aristote pour lui substituer une nouvelle idole. Idole pour idole, il aimerait mieux l'ancienne superstition ; « car il y a plus de vérité, dit-il, dans la *Physique* d'Aristote que dans les *Méditations* de Descartes, et j'ose même assurer que cette physique tout entière peut subsister au sein de la philosophie réformée [2]. »

Ces premiers traits d'éclectisme, cette idée d'une conciliation possible entre Aristote et Descartes, entre le dynamisme et le mécanisme, tout cela est

[1] *Nouveaux Essais*, ch. I.

[2] *Epistola ad Thomasium*, 3 et 4.

intéressant à recueillir ; mais, si je ne me trompe, Leibnitz ne possède encore qu'une connaissance incomplète de la nouvelle philosophie. Il n'a lu ni la *Géométrie* de Descartes, ni sa *Dioptrique*. N'étant pas encore sorti de l'Allemagne, détourné d'ailleurs de la philosophie par le droit, la politique et la jurisprudence, il ne voit encore que de loin et du dehors le grand mouvement d'idées dont le centre est à Paris. Il y vient enfin en 1672, époque décisive dans sa carrière. Il a vingt-quatre ans ; il déborde de science et d'idées, sans avoir encore trouvé sa route. Il voit Malebranche, Arnaud et Huyghens. Ce sont là ses initiateurs, comme il sait le reconnaître hautement :

« Dans mes premières années, j'étais assez versé dans les subtilités des Thomistes et des Scotistes ; en sortant de l'école, je me jetai dans les bras de la jurisprudence et de l'histoire ; mais les voyages me donnèrent la connaissance de ces grands personnages qui me firent prendre goût aux mathématiques. Je m'y attachai avec une passion presque démesurée pendant les quatre années que je passai à Paris [1]. »

Ces grands personnages sont ceux que j'ai nom-

[1] Voyez dans les *Nouvelles lettres*, etc., publiées par M. Foucher de Careil (1857), le morceau intitulé : *Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu*, p. 23.

més : Arnaud, Malebranche, Huyghens et quelques autres parmi lesquels le savant contradicteur de Descartes, Huet; mais il faut y joindre surtout Newton et Collins; car dans le cours des quatre années que Leibnitz compte pour passées à Paris, de 1672 à 1676, il fit le voyage d'Angleterre, vit Newton et ses amis de Cambridge et de Londres. Il venait offrir à la Société royale sa *Theoria motus concreti*, comme il avait offert à l'Académie des sciences sa *Theoria motus abstracti*, ouvrages pleins de génie, mais où le jeune novateur est encore indécis entre Descartes et Newton.

A partir de cette époque, après le voyage de Londres et les longues méditations de Paris, je vois Leibnitz, de 1676 à 1685, prendre de plus en plus son parti et déclarer la guerre aux Cartésiens. La période d'initiation est accomplie; la période d'opposition commence. Déjà à Paris il fatiguait Malebranche de ses objections, et l'avait même forcé de se rendre sur l'article de la quantité du mouvement dans l'univers[1]. Un peu après, il vit Spinoza à la Haye et lui proposa mille difficultés :

« J'ai passé, dit-il, quelques heures après dîner

[1] Voyez la correspondance inédite de Malebranche et de Leibnitz, publiée par M. Cousin, *Philosophie cartésienne*, p. 64.

avec Spinoza... Il ne voyait pas bien les défauts des règles des mouvements de M. Descartes; il fut surpris quand je lui montrai qu'elles violaient l'égalité de la cause et de l'effet [1]. »

Pendant les années suivantes, il ne cesse de diriger contre le cartésianisme de vives critiques, qui ne portent encore, il est vrai, que sur des points particuliers, mais où l'on sent naître et se préparer une attaque générale. En 1678, il traite l'argument célèbre de la cinquième méditation de *sophisme spécieux*, et s'il consent à y souscrire, c'est à condition de le compléter [2]. En 1684, dans un petit écrit très-substantiel, intitulé *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, il attaque la théorie cartésienne du caractère distinctif de la vérité, et au criterium tiré de l'évidence il prétend en substituer un autre, savoir l'analyse et la liaison des idées [3]. Enfin Leibnitz, passant de la guerre d'escarmouche à la grande guerre, en vient à déclarer que la philosophie de Descartes est radicalement

[1] Voyez M. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz*, préface, p. 64.

[2] *Œuvres philosophiques* de Leibnitz, publiées par M. Erdmann, p. 78. — Comp. *Nouveaux Essais*, livre IV, chapitre x.

[3] *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, dans Erdmann, p. 79.

erronée et qu'elle porte le spinozisme dans ses flancs. C'est que la période critique du génie de Leibnitz est terminée : du même coup, il a marqué le point faible de la philosophie de Descartes et posé le principe d'une philosophie nouvelle. Dès 1685, je le trouve en pleine possession de ce principe avec toute la suite de ses développements essentiels; il est entré dans sa période définitive, la période d'organisation.

« J'approuve fort, dit-il dans une lettre à Thomas Burnet, ce que vous dites, Monsieur, de la méthode de M. Locke de penser et de repenser aux choses qu'il traite. C'est aussi fort ma méthode et je n'ai pris parti enfin sur des matières importantes qu'après y avoir pensé et repensé plus de dix fois, et après avoir encore examiné les raisons des autres. C'est ce qui fait que je suis extrêmement préparé sur les matières qui ne dépendent que de la méditation. La plupart de mes sentiments ont été enfin arrêtés après une délibération de vingt ans : car j'ai commencé bien jeune à méditer, et je n'avais pas encore quinze ans, quand je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ douze ans que je me trouve satisfait

et que je suis arrivé à des démonstrations sur ces matières qui n'en paraissent point capables [1]. »

Cette lettre fixe le point culminant de la carrière de Leibnitz : elle est datée en effet de 1697, d'où il suit que 1685 est l'époque de la formation définitive de son système [2]. Il avait près de quarante ans, et quand il parle de vingt ans de méditations, c'est qu'il en fixe le commencement, non pas aux promenades encore un peu trop juvéniles du bois de Rosenthal en 1661, ni même à la thèse toute scolaire *De Principio individui* en 1663, mais à sa première publication originale *De Arte combinatoria* en 1666.

Quelle est l'idée mère de ce système et comment Leibnitz y a-t-il été conduit par le progrès de ses

[1] *Lettre à M. Thomas Burnet*, dans Dutens, VI, p. 253.

[2] Cette date a été récemment contestée par d'habiles critiques ; mais toute objection doit tomber devant la publication de M. Grotefend : *Correspondance de Leibnitz avec Arnaud*. Ces lettres sont de 1686. Qu'on veuille bien les relire d'un œil impartial, ainsi que l'admirable *Discours de metaphysique* qui sert de base à la discussion entre les deux illustres adversaires ; on y trouvera la monadologie, l'harmonie préétablie et l'optimisme, c'est-à-dire les trois maîtresses pièces de la philosophie de Leibnitz. Le principe de la force, conçue comme constituant l'essence de toute substance, déjà clairement indiqué aux articles 10, 11, 12 et 18 du *Discours*, est développé à la fin de la Lettre III et dans la Lettre IV.

pensées à travers la scolastique, la renaissance et les modernes, par ses lectures et ses voyages, par ses découvertes en tout genre, surtout par sa lutte obstinée contre la philosophie de Descartes? Suivant lui, le vice du cartésianisme, c'est la doctrine de la passivité des substances. Dans le monde physique, les cartésiens conçoivent la matière comme destituée de toute énergie et réduite à l'étendue, pure abstraction, de sorte qu'il leur faut entasser nombre d'hypothèses et de paralogismes pour sortir de ce monde imaginaire et retrouver la réalité. Même erreur dans le monde moral : l'âme humaine, inerte et passive, sans action propre, n'est plus qu'une cire flexible sous la main de Dieu, ou plutôt un assemblage de modes sans lien et sans unité, conclusion extrême qui se réduit pour un esprit conséquent au fatalisme absolu. Que peut être enfin le Dieu de cet univers tout mécanique et tout abstrait, si ce n'est une abstraction? Car puisqu'il n'y a hors de lui aucun être véritable, mais seulement des ombres de l'existence, il s'ensuit qu'il ne produit rien d'effectif et de réel. Et voilà qu'on est contraint de le réduire à une substance sans force et sans vie, ou bien à le répandre et à le disperser dans le torrent des phénomènes mobiles de l'univers.

Telle est dans ses traits essentiels cette polémique

victorieuse, qui, déblayant le terrain devant Leibnitz, lui permit de poser les assises d'un système nouveau. A ses yeux, toute substance est essentiellement une force. La force active est partout : elle est le vrai principe de tous les phénomènes corporels; elle est dans la plante, dans l'animal, dans l'homme, dans l'ange ; elle est sur la terre et au plus haut des cieux; elle fait le fond de tous les êtres.

Est-ce par la physique, ou par l'histoire naturelle, ou par la psychologie, ou par des considérations abstraites que Leibnitz est arrivé à l'idée fondamentale de son système? c'est, je crois, par toutes ces voies combinées, et d'abord par la physique et les mathématiques.

« Je n'entrai, dit-il [1], dans les mathématiques les plus profondes qu'après avoir conversé avec M. Huyghens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies, et du matériel au formel, et me fit comprendre, après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les

[1] *Lettre à M. Rémond de Montmort*, dans Dutens, tome v, page 7.

monades ou les substances simples sont les seules véritables substances... Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force... et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes [1]... »

. Voilà ces atomes de Leibnitz, non pas atomes de matière, mais atomes de substance, ces *monades*, en d'autres termes, ces unités vivantes, ces forces partout répandues, qui, dans leur perfection inégale, dans la variété de leurs degrés, dans la suite de leurs évolutions, dans la gradation continue de leurs espèces, composent, sur la face de la terre et à travers l'immensité des siècles et des espaces, le drame infini de la création.

Il ne faut les confondre ni avec les points physiques (atomes d'Épicure, molécules des modernes), ni avec les points mathématiques (extrémités idéales des lignes). Écoutons Leibnitz :

« Les atomes de matière sont contraires à la raison... vu qu'ils sont composés de parties... Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les principes des actions et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On

[1] Comp. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, etc., dans Dutens, t. II, p. 1 et 49.

les pourrait appeler points métaphysiques; ils ont quelque chose de vital et une sorte de perception... Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités; il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude [1]. »

Voilà Leibnitz conduit par la physique et par la géométrie à l'idée de la force active conçue comme constituant la substance des choses. Il y arrivait aussi en même temps par la psychologie, par la morale, par toutes les routes de l'observation, du calcul et du génie.

« ... Examinons, dit-il quelque part, avec un peu plus d'attention le sentiment de ceux qui refusent aux choses créées une vraie et propre action... Se trouvera-t-il quelqu'un pour révoquer en doute que l'âme pense et veut, qu'en nous-mêmes nous tirons de nous et de notre fonds des volitions et des pensées, tout cela spontanément? D'abord ce serait nier la liberté humaine et imputer nos maux à Dieu; surtout, ce serait récuser notre expérience intime, et ce témoignage de la conscience qui nous atteste

[1] *De ipsa natura*, dans Erdmann, p. 126.

qu'elles sont nôtres, ces actions que nos adversaires, sans aucune apparence de raison, transportent à Dieu. Attribuez au contraire à notre âme la puissance interne de produire des actions immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir immanément, désormais rien n'empêche et même il est très-conséquent qu'il y ait dans les autres âmes ou formes ou natures de substance, la même force qui est en nous [1]. »

« La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi, si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas ; mais notre âme, connue de nous, a des perceptions et des appétits, et sa nature y est contenue. »

Ainsi donc, dans le moi, hors du moi, la force active est partout ; elle remplit l'univers de l'inépuisable variété de ses formes. Dans l'animal, au-dessous de lui et jusque dans les derniers degrés du monde matériel, partout où il y a de l'être, il y a de la vie. Ne vous arrêtez pas à ces phénomènes mobiles qui brillent aux sens, qui charment et abusent l'imagination. Percez de l'œil de la raison ces enveloppes grossières, et sous la

[1] Comp. *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche*, p. 450.

variété vous trouverez l'unité, sous les accidents la substance, et avec la substance la vie et l'action. La nature entière vous apparaîtra comme un système de forces, homogènes dans l'essence, mais développées à des degrés infiniment divers et disposées suivant des lois harmonieuses.

Jusque-là tout va bien et Leibnitz est charmé de la beauté, de la simplicité, de la grandeur de sa conception ; mais une grave difficulté s'élève, quand il s'agit d'expliquer cette correspondance si exacte et cette harmonie si parfaite qui existent entre toutes les forces de l'univers.

« Après avoir établi ces choses, dit Leibnitz qui vient d'exposer son idée de la force active, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvai aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa*, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée [1]. »

Voilà bien, en effet, la vraie difficulté dans toute sa généralité et dans toute sa profondeur ; il s'agit de comprendre, non-seulement l'influence de l'âme sur

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, page 127 d'Erdmann.

le corps, mystère déjà bien profond, mais en général comment un être quelconque peut sortir en quelque façon de sa sphère d'existence et d'action pour influer sur le développement d'un autre être, soit d'espèce différente, soit même de nature analogue. Car l'analogie de nature n'ôte pas la difficulté : effacez la différence trop absolue que Descartes avait établie entre l'âme et le corps, entre la nature spirituelle et la nature corporelle, entre la pensée et l'étendue, concevez avec Leibnitz tous les êtres comme analogues dans l'essence, le problème est simplifié, mais il n'est pas résolu. Faut-il désespérer de le résoudre? Leibnitz ne le croit pas, et c'est du fond même de la difficulté que sort pour lui la solution. Il se dit que l'action effective, réelle, physique, d'une substance sur une autre substance, est une chose inconcevable, par conséquent une chose naturellement impossible. Pour qu'une force pût agir réellement sur une autre force, il faudrait donc un miracle. Or, quoi de plus contraire à l'esprit de la science que de supposer des miracles, et quoi de plus absurde que des miracles perpétuels et universels? D'un autre côté, toute substance n'est-elle pas une force? toute force n'est-elle pas active de sa nature et continuellement en action? tous ses actes, tous ses états successifs ne forment-ils pas une

suite continue où chaque état présent a sa racine dans l'état antérieur, et ainsi de suite? Dès lors ne peut-on pas concevoir chacune des forces qui composent l'univers comme renfermant en elle, dès l'origine, toute la suite de ses développements? Admettez maintenant que ces forces soient en harmonie par leur constitution naturelle ; et alors tout se passera comme si elles agissaient véritablement les unes sur les autres, bien que chacune n'agisse que sur soi.

Voilà le merveilleux spectacle que nous présente l'univers. C'est un nombre infini de forces, d'unités vivantes, identiques dans l'essence, différentes par le degré du développement. Ces degrés divers les classent en familles, en genres et en espèces qui s'élèvent, par une gradation continue, de la nature brute en qui la vie sommeille jusqu'aux splendeurs de la nature spirituelle, et il faut y comprendre, avec les minéraux, les plantes, les animaux et les hommes, tous les êtres grossiers ou sublimes qui comblent les intervalles, peuplent d'autres mondes et complètent l'ensemble infini de l'univers. Or, chacun de ces êtres n'a besoin que de lui-même pour se développer à travers les siècles et tirer de son sein la suite entière de ses évolutions et transformations successives. Et cependant, comme tous ces êtres

sont mêlés les uns avec les autres, comme il y a une certaine correspondance entre leurs développements, il semble que tous ces êtres agissent l'un sur l'autre, il semble que la vie de l'univers soit une lutte. Non, c'est une harmonie. Chaque âme, sans sortir de soi, agit en parfait accord avec toutes les autres : elle est comme un petit monde ; elle représente l'univers selon son point de vue ; elle est comme un miroir vivant où l'univers entier vient se réfléchir.

Il faut voir Leibnitz ravi de cette conception et s'enchantant lui-même des avantages sans nombre qu'il y découvre. Cela se conçoit : il y trouve la satisfaction de ses deux grands instincts, l'instinct critique et l'instinct créateur :

« J'ai tâché, dit-il, de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes de philosophes ; et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. »

Leibnitz veut faire entrer tous les systèmes dans le sien, même les systèmes les plus compromis, les plus suspects de bizarrerie, de mysticisme et de chimère, tels que ceux de Cardan et de Van Helmont. Quel passage admirable que celui des *Nouveaux Essais*, où Leibnitz, sous le nom de Théophile,

célèbre son propre système avec un enthousiasme, une grandeur, une naïveté et une grâce inimitables.

« J'ai été frappé d'un nouveau système... Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore... Je vois maintenant ce que Platon entendait, quand il prenait la matière pour un être imparfait et transitoire, ce qu'Aristote voulait dire par son entéléchie, ce que c'est que la promesse que Démocrite même faisait d'une autre vie, chez Pline, jusqu'où les sceptiques avaient raison en déclamant contre les sens... comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux feu madame la comtesse de Cannaway, platonicienne, et notre ami feu M. François Mercurius Van Helmont (quoique hérissé de paradoxes inintelligibles) avec son ami feu M. Henri Morus [1]...

« ... Si j'en avais le loisir, je comparerais mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles

[1] Livre I, chap. 1, dans Erdmann, page 204.

hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia...* »

Mais ce qui le satisfait le plus de sa théorie, c'est qu'elle met dans un jour nouveau la première et la plus grande de toutes les vérités, l'existence de Dieu. Il est clair, en effet, que tout ce système conduit à Dieu; car il faut bien que ce nombre infini de forces ait sa racine dans une force primitive, et il faut bien aussi que cette constitution merveilleuse des monades, cette échelle continue de leurs degrés, cette correspondance infaillible de leurs états successifs, il faut que tout cela ait sa raison suffisante dans une intelligence qui a tout créé, tout prévu, tout coordonné. Aussi rien ne paraît plus simple à Leibnitz que la démonstration de l'existence de Dieu.

« Il faut, dit-il, que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce détail des

contingences, quelque infini qu'il pourrait être. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être cherchée dans une substance nécessaire dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans sa source, et c'est ce que nous appelons Dieu. Or, cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit [1]. »

Au surplus, sur cette question de l'existence de Dieu, Leibnitz ne cherche pas à se séparer de la doctrine généralement reçue chez les Cartésiens. Pour tous ces philosophes l'existence de Dieu est une vérité très-simple, une vérité presque immédiate, et cependant ils croient possible et même nécessaire de la démontrer. C'est l'opinion expresse de Leibnitz [2]. Aussi tient-il pour légitimes les preuves de Descartes, particulièrement celle de la cinquième méditation, qu'il se réserve seulement de perfectionner, tantôt en la simplifiant [3], tantôt en lui donnant un complément qu'il estime nécessaire [4], dans l'espoir toujours poursuivi, mais peut-

[1] *Principia philosophiæ*, § 37, 38, 39, dans Erdmann, p. 708.

[2] *Nouveaux Essais*, l. IV, ch. IX et X.

[3] *De la démonstration cartésienne*, dans Erdmann, p. 177.

[4] *Méditationes de cognitione veritate et ideis*, p. 80.

être toujours trompé, d'en faire une démonstration accomplie.

Mais ce qui est bien digne de remarque, Leibnitz, en adhérant aux preuves de Descartes, ne s'y renferme pas. Il reproche à l'auteur des *Méditations* son esprit exclusif en cette matière comme en beaucoup d'autres. Pourquoi rejeter ou dédaigner les anciennes preuves, si elles peuvent servir la cause de Dieu? pourquoi écarter, par exemple, l'argument des causes finales, si sensible et si frappant, et qu'on peut rendre aussi très-solide en le renfermant dans de justes limites? Pour moi, dit Leibnitz, avec cette largeur de vues et cette impartialité sereine qu'il porte partout avec lui : « Je crois que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir, si on les perfectionnait, et je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses [1]. »

C'est dans cette même disposition d'esprit supérieure qu'il accepte la preuve platonicienne par les vérités éternelles, louant Platon [2] d'avoir conçu l'entendement divin comme la région des idées, don-

[1] *Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. x, § 8. — Comp. *Lettre à l'abbé Nicaise*, dans Erdmann, p. 139 et suiv.

[2] *Epistola ad Hanschium*, dans Erdmann, p. 445.

nant un sens favorable à cette opinion de Plotin, que toute intelligence humaine renferme en soi le monde intelligible, défendant Malebranche attaqué par Locke pour avoir dit que Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est celui des corps [1], souscrivant enfin dans une certaine mesure [2] à la formule célèbre : nous voyons tout en Dieu.

Jusqu'à ce moment Leibnitz n'a point parlé en son propre nom. Voici maintenant une preuve plus fortement marquée de son empreinte et qui me paraît d'autant plus solide que les procédés du raisonnement s'y effacent, pour ne laisser paraître que le fond vrai de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, je veux dire l'acte spontané de la raison qui saisit sous le contingent et le fini l'être infini et nécessaire. Je laisse parler l'auteur de la *Théodicée :*

« Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unis et uniformes en eux-mêmes et indifférents à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements

[1] *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche,* p. 451.
[2] *Examen des principes du P. Malebranche,* p. 690.

et figures et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente : car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'*entendement*, qui en a les idées, et en déterminer une ne peut être que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences et sa volonté est l'origine des existences. Voilà, en peu de mots, la preuve d'un

Dieu unique avec ses perfections et par lui l'origine des choses [1]. »

C'est ainsi que Leibnitz, dès les premières pages des *Essais de théodicée*, atteint rapidement le point où s'était arrêté Descartes. Il suffisait à l'auteur des *Méditations* d'avoir solidement établi l'existence de Dieu. En face des nombreux et profonds problèmes que suscite la contemplation du Créateur, il avait suspendu sa pensée, préférant la porter vers d'autres objets. Où s'arrêtait l'œuvre de Descartes, celle de Leibnitz commence. Le père de la philosophie moderne avait posé le fondement; son plus grand disciple va construire l'édifice.

Quelle devait être pour le cartésien réformateur qui avait établi que toute substance est une force et qu'en Dieu s'identifient l'existence absolue et l'absolue activité, quelle devait être la première question à résoudre? évidemment celle de savoir si Dieu doit être conçu comme une force qui entre en action par la nécessité même de son essence, de telle sorte qu'elle ne puisse ni exister ni être conçue sans un univers où elle se développe et se réalise, ou bien s'il faut le concevoir comme une activité éternellement recueillie en soi, vivant d'une vie

[1] *Essais de théodicée*, part. I. — Comp. *Princ. philos. seu theses in gratiam principis Eugenii*, dans Erdmann, p. 708.

propre et indépendante, libre par conséquent de ne pas sortir d'elle-même comme de se manifester à l'infini. Cette question en amène d'autres : si Dieu est conçu comme le créateur libre de l'univers, on se demande pourquoi il a créé plutôt que de ne créer pas, pourquoi tel univers, à tel moment, dans tel lieu? puis comment il est possible que cet univers renferme des créatures libres, étant l'œuvre d'un Dieu qui prévoit et gouverne tout, et des créatures imparfaites, malfaisantes et malheureuses, étant l'image d'un Dieu tout sage et tout bon? Si Leibnitz avait prétendu se satisfaire complétement sur ces questions redoutables, il me semble qu'il ne serait pas un véritablement grand philosophe. Je vois sans doute que toutes ont occupé sa pensée et qu'il en a éclairci quelques-unes ; mais, sur beaucoup d'autres, il s'est borné à marquer la limite que nul ne peut franchir sans s'égarer dans l'inaccessible.

On sait comment Spinoza avait résolu le problème du rapport de Dieu avec l'univers : Dieu est, suivant lui, la substance infinie dont les corps et les âmes de l'univers sont les modes. Suivant ce système, il n'y a point entre Dieu et l'univers une distinction effective et réelle ; si on les conçoit et si on les nomme l'un sans l'autre, c'est par un artifice

d'abstraction. Qu'est-ce que Dieu sans l'univers? ce n'est pas un être qui possède une existence déterminée et qui vive d'une vie propre ; non, c'est la substance sans ses modes, c'est-à-dire l'être pur, l'être indéterminé, abstractivement conçu sans les déterminations qui font sa réalité et sa vie. Donc, l'univers est aussi nécessaire que Dieu ; il n'est point une manifestation de Dieu, il est son acte, il est sa vie, il est Dieu même. Pourquoi parler désormais de créatures et de créateur? Un Dieu créateur est un Dieu indépendant de ses créatures, qui s'y manifeste et s'y réfléchit, mais qui s'en distingue ; c'est, suivant le langage de l'École, une cause qui sort d'elle-même, *causa transiens*. Le Dieu de Spinoza est, au contraire, une cause absolument incapable de sortir de soi, puisqu'elle renferme toute existence possible comme une partie de soi : ***Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*** [1]. Spinoza mettait donc son langage parfaitement d'accord avec sa pensée, quand il remplaçait les noms de Dieu et d'univers, de créateur et de créature, par ceux de *nature naturante* et de *nature naturée*, lesquels expriment fortement l'identité d'une seule et même existence, décom-

[1] *Éthique*, part. I, prop. XVIII.

posée par l'abstraction et tour à tour envisagée comme substance et comme mode, comme infinie et comme finie, comme indéterminée dans son fond et comme déterminée dans ses formes nécessaires.

Contre cette solution panthéiste du problème des rapports de Dieu avec l'univers, Leibnitz se lève pour y substituer la solution du spiritualisme, je veux dire l'idée du Dieu créateur. A ses yeux l'univers existe d'une existence propre et distincte, quoique dérivée. Il est un ensemble harmonieux d'unités vivantes et substantielles, capables de conscience et de spontanéité. Or, ces unités, ces monades ou entéléchies, comme il les appelle, étant choses contingentes, forment un concert admirable, mais qui n'a rien de nécessaire. Incapables de trouver en elles-mêmes la raison suffisante de leur être et de leur accord, il les faut rapporter à un principe qui doit être parfaitement puissant et vivant pour avoir communiqué hors de soi la puissance et la vie, parfaitement intelligent pour avoir conçu cet univers et tous les autres univers possibles, parfaitement bon pour avoir librement donné à notre contingent univers le bienfait de l'existence. Ce Dieu, principe unique de l'univers et principe indépendant, est donc un Dieu véritablement créateur. « Il est, dit Leibnitz, l'*unité primitive ou la*

substance simple originaire dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité [1]..... »

Partout présent et partout manifeste dans l'immense univers, Dieu se réfléchit plus clairement encore dans la conscience humaine. De la personnalité il possède tous les attributs; son essence n'en exclut que les limitations : « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent : la peinture et la musique en sont des échantillons. Dieu est tout ordre; il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons [2]. »

Il s'agit maintenant pour Leibnitz d'établir que ce principe du Dieu créateur doit être substitué à celui du panthéisme. Suivant lui, la théorie de Spinoza a un vice radical, c'est d'avoir entièrement

[1] *Principia philosophiæ, seu theses in gratiam principis Eugenii*, dans Erdmann, p. 708.

[2] Préface des *Essais de théodicée*.

méconnu, non pas précisément la notion d'activité, car le Dieu de l'*Éthique* est une cause dont l'essence est de se développer nécessairement, mais la notion de cette activité individuelle, ayant conscience et possession d'elle-même, dont le moi humain est le type vivant. Où est, en effet, l'individualité dans le système de Spinoza? elle n'est pas dans l'univers matériel, puisque les corps ne sont à ses yeux que l'assemblage infiniment divers des modalités de l'étendue. Elle n'est pas dans l'univers spirituel, puisque les âmes ne sont aussi que des collections de modes sans véritable unité. Enfin, elle n'est pas en Dieu, puisque le Dieu de Spinoza, considéré en soi, n'est autre chose que la Substance indéterminée, n'ayant ni entendement, ni conscience, ni volonté, ni aucun des attributs de la personnalité morale. Il s'ensuit que depuis la base jusqu'au faîte, le spinozisme n'est qu'un système régulier d'abstractions.

Leibnitz y vient substituer des réalités. Le type du réel, c'est le moi humain essentiellement un, essentiellement actif; l'unité et l'activité réunies, voilà la monade. Elle est le dernier terme de l'analyse de tous les composés de l'univers, et l'ensemble harmonieux des monades, c'est l'univers même.

Dès ce moment, le problème du rapport de Dieu

avec l'univers change entièrement de face. Voyez, en effet, comment Spinoza posait la question : il se plaçait en dehors des faits et de l'observation, et opérant à priori, il concevait d'un côté la Substance, l'être pur, l'être indéterminé ; de l'autre, des modes, des déterminations précises, comme telle figure, telle pensée ; puis il cherchait le rapport de ces deux termes. Poser ainsi la question, c'est laisser voir que par avance on l'a résolue. Car il est clair que la Substance ainsi définie ne peut exister sans les modes, et que les modes ainsi entendus ne peuvent exister que dans la Substance et relativement à elle. Mais que résulte-t-il de là? ce seul fait qu'il a plu à un philosophe de substituer aux données véritables de la question un système préconçu, c'est-à-dire de se repaître de ses propres chimères. Pour renverser cet échafaudage, il suffit d'un seul fait réel. Car le système de Spinoza, étant une hypothèse arbitraire, ne pourrait acquérir un peu d'autorité qu'à condition d'expliquer tous les faits, sans en excepter un seul. Or, ce n'est pas un seul fait que Leibnitz oppose au spinozisme ; c'est le témoignage de la conscience, c'est le spectacle de la nature entière, où se manifestent avec éclat non pas des unités nominales, mais de réelles et vivantes unités, non pas des modes ou des collections de

modes, vains fantômes de l'existence, mais des êtres effectifs. C'est par là, dit-il : « c'est par ces monades que le spinozisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivants de l'univers toujours subsistants ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades, et alors tout hors Dieu serait passager et s'évanouirait en simples accidents ou modifications, puisqu'il n'y aurait pas la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades[1]. »

Et en effet, du moment que vous admettez un univers réel, peuplé de véritables êtres, il faut de toute nécessité que Dieu, qui est pour vous la raison dernière de toute existence, soit conçu comme une puissance créatrice. Car en point de fait, l'être que Dieu a déposé dans chacune de ses œuvres n'est pas l'être d'un pur mode, mais celui d'une réalité active et distincte. Or qu'est-ce qu'une activité infinie, mère d'autres activités, si ce n'est une activité créatrice, qui se développe hors de soi, qui pose au delà de l'enceinte de son être propre des existences véritablement distinctes, puisqu'elles sont riches

[1] *Lettre à M. Bourguet*, dans Erdmann, p. 720.

elles-mêmes de mille développements. Nous n'avons plus affaire à la cause immanente de Spinoza, enfermée et comme ensevelie en elle-même, mais à une cause féconde, au père de la vie, au Créateur.

Il faut donc dire adieu à la réalité pour habiter avec Spinoza la région des fantômes, ou si l'on reconnaît que l'homme et la nature sont autre chose que des abstractions, il faut admettre en Dieu la puissance créatrice. Que les disciples de Malebranche viennent maintenant soutenir, au nom du principe de la création continuée, qu'il y a incompatibilité entre l'existence de la cause suprême et celle de causes réelles ou efficaces au-dessous d'elle. Il faut voir avec quelle force Leibnitz combat l'étrange abus qu'avaient fait Malebranche et ses partisans de ce principe d'ailleurs excellent :

« Je demande si cette volonté ou ce commandement ou encore cette loi divine autrefois portée n'a rien attribué aux choses qu'une dénomination extrinsèque, ou si elle y a déposé par création quelque impression durable..... une loi interne (*lex insita*), ignorée peut-être de la plupart des créatures où elle est déposée et d'où suivent cependant leurs actions et leurs passions.....

« Il ne suffit donc pas de dire que Dieu, en créant les choses, a voulu dès le commencement

qu'elles observassent une certaine loi dans leur marche, si on imagine sa volonté tellement inefficace que les choses n'en aient point été affectées, et qu'aucun effet durable n'ait été produit en elles. Et assurément il est opposé à la notion de la puissance et de la volonté divine, qui est pure et absolue, que Dieu veuille et que voulant il ne produise et ne change rien, qu'il agisse toujours, qu'il n'effectue jamais, et qu'il ne laisse enfin aucune œuvre ni résultat accompli (ἀποτέλεσμα). Certes, s'il n'a rien été déposé dans les créatures par cette parole divine : *Que la terre produise, croissez et multipliez*, si les choses sont demeurées après ce qu'elles étaient avant ce commandement, comme il faut entre la cause et l'effet quelque connexion, soit médiate, soit immédiate, il s'ensuit que maintenant rien ne se fait de conforme à la prescription de Dieu, ou que son commandement, efficace seulement dans le présent, doit être sans cesse renouvelé dans l'avenir..... Que si, au contraire, la loi portée par Dieu a imprimé quelques traces de soi dans les choses, si par son ordre elles ont été rendues aptes à accomplir la volonté de celui qui ordonnait, alors il faut accorder que les choses possèdent en elles une certaine efficace, forme ou force, telle que j'ai coutume de l'entendre par le nom de nature, d'où suit

la série de leurs phénomènes, selon la prescription du commandement primitif [1]. »

Niez-vous avec Malebranche cet efficace des causes secondes, il faut aller jusqu'au bout, il faut nier et la puissance divine et la réalité de l'univers, il faut se mettre en contradiction tout à la fois avec la raison et avec l'expérience, et comme dit fortement Leibnitz, partout *introduire l'inertie et la torpeur :*

« Que si quelque partisan de cette philosophie nouvelle, qui introduit l'inertie et la torpeur, va jusqu'à exiger de Dieu des efforts incessamment renouvelés, enlevant ainsi aux ordres divins tout effet durable et tout efficace pour l'avenir..... qu'il se charge lui-même de concilier son système avec la majesté divine. Il ne pourra se tirer d'affaire, s'il ne nous explique par quelque raison comment, les choses elles-mêmes pouvant durer un temps, les attributs de ces choses ou ce que nous y comprenons sous le nom de nature, ne le pourraient pas ; pourquoi, si le *fiat* a laissé quelque chose après soi, savoir la chose elle-même persistante, cette même et non moins miraculeuse parole de bénédiction (*crescite et multiplicamini*) n'a pu laisser aussi bien dans

[1] *De ipsa natura*, etc., dans Dutens, t. II, part. II, p. 49.

les choses une certaine fécondité et puissance d'effort, capable d'opérer et de produire ses actes et d'où l'action pût résulter à moins d'empêchement. A quoi l'on peut ajouter ce que j'ai déjà expliqué ailleurs et qui n'a peut-être pas encore été assez pénétré de tous, que la substance même des choses consiste dans la puissance d'agir et de pâtir ; d'où il suit qu'aucune chose durable ne peut même être produite, si nulle puissance permanente ne peut être imprimée en elle par l'efficace divine. Ainsi il s'ensuivrait qu'aucune substance créée, qu'aucune âme ne reste numériquement la même, que rien enfin n'est conservé par Dieu, et partant que toutes les choses se réduisent à des modifications fugitives et passagères d'une substance divine permanente et unique, et ne sont, si je puis dire, que des ombres, et ce qui revient au même, que la nature elle-même est la substance de toutes choses, est Dieu ; détestable doctrine, récemment apportée ou renouvelée par un écrivain subtil, mais profane..... »

Ainsi, de deux choses l'une : ou bien une nature réduite à des ombres de l'existence, et alors la substance immanente de Spinoza pour leur donner une factice et abstraite unité, ou bien une nature réelle, et alors un Dieu fécond et créateur pour en expliquer l'existence, telle est l'alternative posée par

Leibnitz. Quel arbitre choisira? évidemment, ce doit être l'expérience; or en nous répondant que nous ne sommes pas des ombres, elle nous répond et nous crie qu'il existe un Dieu créateur.

Vient-on maintenant demander à Leibnitz qu'il explique le comment de la création? Il répond comme il me semble qu'un vrai philosophe doit répondre à de pareilles questions, je veux dire en avouant nettement que le mystère est impénétrable et en poursuivant ses recherches sur des problèmes, bien redoutables encore, mais où la raison ne se consume pas sans fruit.

Il est établi que Dieu est le créateur de l'univers, c'est-à-dire que Dieu se suffit à lui-même et que l'univers, ouvrage de sa volonté, n'a rien en soi de nécessaire. Or s'il en est ainsi, pourquoi ce Dieu, qui se suffit, est-il sorti de soi? pourquoi ce contingent univers a-t-il été appelé à l'existence plutôt que tout autre univers possible?

La réponse de Leibnitz est celle de Platon : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque,

instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai. »

Ainsi parle l'auteur du *Timée*, et de la bonté divine comme principe il déduit cette conséquence que l'univers est non-seulement très-bon, mais le meilleur possible : « ..... Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fût plus beau qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. »

Je ferme maintenant le *Timée* pour ouvrir les *Essais de théodicée*. Sous des formes plus précises, je trouve le même esprit et la même doctrine :

« Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand ; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu s'il y avait moyen de mieux faire.

Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum*, ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également, ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout, on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise pas que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison[1]. »

Voilà dans ses principes fondamentaux l'optimisme de Leibnitz, et jusqu'à ce moment, rien ne distingue ses idées de celles que Malebranche avait également puisées dans la tradition platonicienne.

[1] *Essais de théodicée*, part. I, 8.

Voici maintenant où commencent les différences. Malebranche et Leibnitz ont rencontré tous deux cette épineuse question : comment cet univers, nécessairement imparfait, même en le supposant le meilleur possible, a-t-il pu être estimé digne de l'existence par un être tout parfait et qui n'a besoin que de soi-même ? Malebranche, ne voulant pas admettre un univers infini en extension et en durée, de crainte qu'un tel univers ne portât point assez la marque de sa dépendance et qu'une œuvre éternelle parût se pouvoir passer d'ouvrier, et d'un autre côté, persuadé que l'infinité du créateur doit se manifester dans ses créatures, fut conduit à l'idée la plus extraordinaire. Il prétendit que l'incarnation de Dieu dans l'humanité était nécessaire pour donner à cet univers un prix qui le rendît préférable à tout autre et digne du choix de Dieu.

Un système aussi hasardeux ne peut convenir à Leibnitz. Faire intervenir dans un problème de métaphysique les dogmes de la théologie, chercher l'éclaircissement des difficultés qui s'offrent à la raison dans un des mystères les plus obscurs et les plus impénétrables de la religion chrétienne, ce n'est point à ses yeux la démarche d'un philosophe. Et d'ailleurs, à quelle théologie le P. Malebranche a-t-il recours ? à une théologie particulière, sus-

pecte à Bossuet, combattue par Arnaud, privée par conséquent du seul avantage qn'elle pût avoir, la correction.

Leibnitz dégage l'optimisme de Malebranche de cette complication mal inspirée, et, abordant la question de front, il déclare qu'un univers infini peut seul manifester dignement un être dont la perfection infinie fait l'essence. Il s'agit seulement de s'entendre sur cette infinité de l'univers.

L'univers peut être infini, sans être pour cela l'infini, c'est-à-dire l'être parfait, absolu, qui est nécessairement unique et qui est Dieu. L'infinité de l'univers ne saurait donc être une infinité absolue ; elle ne peut être qu'une infinité relative, infinité de nombre, infinité de durée et autres semblables. La notion de l'infini est extrêmement riche et compliquée, et Leibnitz, l'homme peut-être qui a le plus médité sur l'infini, fait remarquer qu'il y a des infinis de toutes sortes, que tel infini peut être plus grand d'une grandeur déterminée que tel autre infini, ou encore, qu'il y a des infinis infiniment plus grands ou infiniment plus petits les uns que les autres [1].

[1] Dans une de ses lettres à Bourguet, si particulièrement précieuses, Leibnitz cite l'exemple que voici : « La somme de cette série $\frac{1}{1}+\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{4}$ etc., à l'infini, est infinie et sur-

Ces principes posés, Leibnitz soutient que l'univers est infini en plusieurs manières :

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliquée à l'univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de matière, à cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler n'est pas un tout, non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde, le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal ou comme une substance[1]. »

passe tout nombre assignable ; mais cependant la somme de cette autre série $\frac{1}{1} + \frac{1}{1} + \frac{1}{1}$ etc., à l'infini, est infiniment plus grande que la précédente... » (Édition d'Erdmann, p. 744.)

[1] ***Essais de théodicée***, part. II, 195.

C'est un des principes les plus singulièrement chers à Leibnitz que tout dans la nature va à l'infini. Sans cesse il y revient avec une fertilité inépuisable d'applications nouvelles, d'analogies et de conjectures originales :

« ... Chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'automate naturel qui surpasse infiniment tous les automates artificiels, parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties; par exemple, la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne sont plus quelque chose d'artificiel... Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens l'ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties dont chacune a un mouvement propre; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

« Par où l'on voit qu'il y a un monde de créa-

tures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes, dans la moindre partie de la matière. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin et un tel étang. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soient point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible. Ainsi, il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers[1]. »

L'univers, pour Leibnitz, est donc déjà infini de deux manières, d'abord par le nombre infini des forces qui le composent, puis, par la durée infinie de son développement à venir. Mais un avenir sans limites ne constitue pas une durée véritablement infinie. Ce n'est, dit Leibnitz avec ses chers scolastiques, que l'éternité du côté de l'avenir, *a parte post;* or, il y a encore l'éternité du côté du passé, *a parte ante*[2]*;* en d'autres termes, Leibnitz ren-

[1] *Principia philosophiæ, seu theses in gratiam principis Eugenii,* dans Erdmann, p. 717. — Comp. *Principes de la nature et de la grâce,* 1, 2, 3 et suiv. *Ibid.,* p. 714.

[2] *Principia philosophiæ,* etc., dans Erdmann, p. 710;—

contre ici une des questions les plus délicates de la métaphysique, qui est de savoir si l'univers est éternel ou s'il a commencé.

Jamais Leibnitz n'a montré, ce me semble, une plus haute sagesse. Cet esprit si puissant et si hardi recule devant les terribles difficultés dont le problème de l'éternité du monde est hérissé. Il y applique son analyse la plus fine et la plus profonde; il en découvre et en discute toutes les alternatives, trouvant pour les exprimer des symboles mathématiques aussi clairs qu'ingénieux; mais avec tout cela, soit qu'il fasse ressortir la prodigieuse difficulté du problème, soit qu'il demande du temps, à cause, dit-il[1], qu'il n'y a point encore assez réfléchi (et remarquez qu'il y avait réfléchi toute sa vie, puisqu'il écrit ceci en 1715), en définitive, il s'abstient de conclure, non toutefois sans laisser voir qu'il incline à un univers sans commencement ni fin, manifestation éternelle d'un Dieu éternel. La question vaut certes la peine que je m'y arrête quelques instants et que je me donne le spectacle des perplexités d'un grand génie aux prises avec un des plus profonds mystères de la théodicée.

Comp. *Principes de la nature et de la grâce*, p. 174 et suivantes.

[1] *Lettres à Bourguet*, p. 745 d'Erdmann.

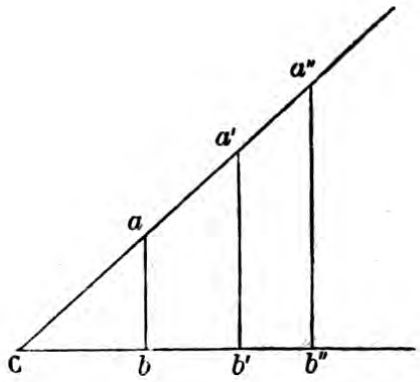
Un correspondant de Leibnitz, partisan du système qui donne un commencement au monde, s'appuie sur cet argument qu'il faut bien, en fait de durée, aboutir à un premier instant fondamental, comme en fait de nombre, il faut aboutir à l'unité. Leibnitz, après avoir montré le faible de cette preuve[1], continue ainsi :

« Cependant je n'ose point nier qu'il y ait eu un instant premier. On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite, l'autre qu'elle croît toujours en perfection. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissait toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection à la fois) la chose se pourrait encore expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l'hyperbole B ou par celle du triangle C. Suivant l'hypothèse de l'hyperbole, il n'y aurait point de commencement, et les instants ou états du monde seraient crus en perfection de-

[1] *Lettres à Bourguet,* dans l'édition d'Erdmann, p. 733. Voyez aussi une autre lettre au même Bourguet où Leibnitz s'exprime ainsi : « Je voudrais savoir comment on peut démontrer que toute succession renferme un commencement. » (P. 720 d'Erdmann.)

puis toute l'éternité ; mais suivant l'hypothèse du triangle, il y aurait eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale serait celle d'un rectangle A... »

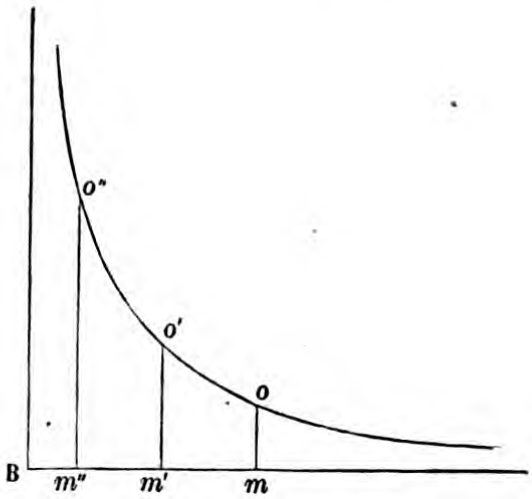
Si j'entends bien Leibnitz, il distingue ici trois solutions possibles du problème de l'origine du monde quant à la durée. La plus familière à l'imagination a pour symbole un triangle C. On suppose



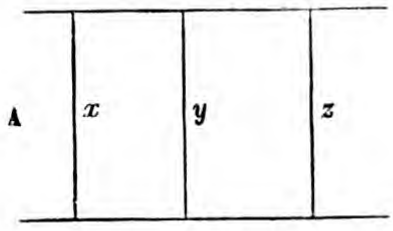
au monde un commencement. Il part du point C, pour ainsi dire, et se développant sans cesse régulièrement, il est représenté d'âge en âge par les triangles croissants Cab, C$a'b'$, C$a''b''$, etc.

Une seconde solution a pour symbole une hyperbole B. Concevez les points o, o', o'', o''', etc., comme figurant des états successifs de l'univers. Dans cette hypothèse, comme il est clair qu'aucune des branches de la courbe ne rencontre son asymptote que dans l'infini, il s'ensuit que l'univers, à

quelque moment qu'on le considère, a derrière lui un passé sans terme, comme il a devant lui un ave-



nir et un perfectionnement sans fin. Un point commun aux deux solutions qu'on vient de décrire, c'est la perfectibilité indéfinie de l'univers, rendue sensible par l'accroissement des triangles Cab, C$a'b'$, C$a''b''$, etc., et des ordonnées mo, $m'o'$, $m''o''$, etc. La dernière hypothèse est celle d'un univers stationnaire, quoique toujours changeant. Elle est figurée par un rectangle A^3. Les lignes x,



y, z, etc., représentent les états successifs du

monde, qui sans cesse avance dans le temps, varie dans ses formes, mais garde toujours une somme égale de perfection. Ce troisième système, suivant Leibnitz, exclut le commencement absolu de l'univers et en suppose l'éternité.

Parmi ces trois alternatives, en est-il une que Leibnitz adopte expressément? non. Soit prudence, soit hésitation sincère, quand Bourguet le presse, il répond : « Je ne vois pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison [1]. »

Sur de nouvelles instances, Leibnitz laisse pourtant deviner sa préférence, soit pour l'hypothèse du rectangle, soit pour celle de l'hyperbole, c'est-à-dire dans les deux cas, pour un univers sans commencement ni fin. Ce système en effet est conforme à son principe que tout dans la nature va à l'infini ; de plus il est d'accord avec ses vues sur la nature du temps et de l'éternité, deux notions profondément distinctes, et que les newtoniens avaient à ses yeux le grand tort de confondre :

« Il est très-vrai, écrit-il à Bourguet, que la notion de l'éternité en Dieu est toute différente de celle du temps, car elle consiste dans la nécessité,

[1] *Lettres à Bourguet,* page 733, dans Erdmann.—Comp., page 743.

et celle du temps dans la contingence. Mais il ne s'ensuit point, si on ne trouve d'autres moyens, que la contingence ait un commencement. »

En effet, Leibnitz distingue fortement, comme avait fait Platon, l'éternité immobile qui n'appartient qu'à Dieu, d'avec sa mobile image, le temps, qui est l'attribut des choses finies [1]. En admettant que la durée de l'univers n'ait pas eu plus de commencement qu'elle ne doit avoir de fin, il n'en résulterait pas, à parler un langage sévère, que l'univers fût éternel comme Dieu. Dieu ne dure pas, il est, voilà l'éternité ; l'univers change sans cesse, aspirant pour ainsi dire à l'existence absolue sans jamais l'atteindre, voilà le temps.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces passages un peu énigmatiques de Leibnitz : « Pour ce qui est de l'hypothèse de l'hyperbole, il ne s'ensuit pas non plus que ce qui n'a point de commencement subsiste nécessairement ; car il peut toujours avoir été produit volontairement par l'être souverain [2]. »

Et dans une autre lettre à Bourguet : « Quand même le rectangle aurait lieu, il n'y aurait point de production de la sagesse coéternelle avec elle ; car

[1] Voyez le *Timée*, éd. H. Martin, t. I, p. 102.

[2] *Lettres à Bourguet*, p. 734 d'Erdmann.

ses productions changent toujours. Une production nécessaire ne doit point être sujette au changement... [1]. »

Plus je médite ces passages, plus il est m'est évident que Leibnitz incline à un monde infini par la durée comme par le nombre et la variété des êtres; mais résolu, en vrai philosophe, à ne rien affirmer qu'il ne soit en mesure de le démontrer, il refuse de conclure et se dérobe à toutes les instances de son correspondant trop curieux en lui donnant indirectement une leçon de discrétion philosophique :

« Je vous prie, monsieur, de penser comment vous pourriez réduire vos raisonnements là-dessus à une forme due; car je n'en vois pas encore le moyen. Sans cela il y aura toujours des remarques et des répliques à faire, sans qu'on sache si l'on est bien avancé ou non [2]. »

[1] C'est dans le même sens peut-être que saint Augustin, agitant le problème de l'origine du monde, et non moins frappé que Leibnitz de la difficulté de choisir entre les alternatives contraires, s'exprime ainsi dans un chapitre où il semble un instant incliner, lui aussi, à un monde d'une durée infinie : « Dieu a toujours été avant ses créatures, bien qu'il n'ait jamais existé sans elles, parce qu'il ne les précède point par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe. » (*Cité de Dieu*, livre XII, chap. xv.)

[2] *Lettres à Bourguet*, dans Erdmann. p. 743.

Ces vues sur l'univers, conçu comme infini dans tous les genres d'infinité compatibles avec sa nature imparfaite, complètent le système d'optimisme de Leibnitz. Il reste maintenant à résoudre les difficultés qui s'élèvent de toutes parts. Elles sont de trois sortes : les unes tirées de la liberté divine, les autres de la liberté humaine, d'autres enfin de l'existence du mal.

Voici en substance la première objection : Si Dieu, comme on l'affirme, a créé le monde par bonté, il s'ensuit qu'il n'a pu s'empêcher de le créer, car il ne peut s'empêcher d'être bon. De plus, si la bonté et la sagesse, attributs nécessaires de Dieu, l'ont déterminé, non-seulement à créer, mais à créer le meilleur univers, il faut en conclure que tous les autres univers étaient effectivement impossibles, et conséquemment, que l'univers créé est le produit nécessaire d'un Dieu sans liberté.

Leibnitz résout cette difficulté par la distinction nette et profonde de deux sortes de nécessité : d'une part, la *nécessité mathématique,* immédiate, absolue, excluant la possibilité du contraire, et par conséquent tout choix et toute liberté; de l'autre, la *nécessité morale*, conditionnelle, relative, laquelle, admettant et même supposant la possibilité du contraire, admet et suppose choix et liberté. Dieu sans

doute ne peut mal faire, et en ce sens il n'est pas libre à la manière des hommes; tout ce qu'il fait est nécessaire, étant nécessairement le meilleur; mais une telle nécessité, purement morale et fondée sur la raison et la bonté, se concilie dans l'être tout parfait avec la liberté la plus pure et constitue l'idéal du sage parfait ou du Saint des saints, modèle accompli où doit toujours tendre, sans le toucher jamais, notre liberté imparfaite.

« ... C'est la vraie liberté, dit-il, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d'exercer toujours ce pouvoir sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avait donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un sophisme. Il les crée librement; mais, s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire, qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

« Sénèque dit quelque part que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux lois qu'il a voulu se prescrire : *Semel jussit, semper paret.* Mais il aurait mieux dit que Dieu commande toujours et qu'il est toujours obéi ; car, en voulant, il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avait autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable et aille toujours au meilleur, le mal ou le moindre bien qu'il rebute ne laisse pas d'être possible en soi ; autrement la nécessité du bien serait géométrique (pour ainsi dire) ou métaphysique, et tout à fait absolue ; la contingence des choses serait détruite, et il n'y aurait point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie ; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles et au-dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le sage *nécessaire* et *dû* sont des choses équivalentes ; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu,

on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi, cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges; car ce qu'elle porte n'arrive pas, quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir mérite le plus d'être louée : aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la nature divine donne une satisfaction infinie à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure et la plus souhaitable pour les créatures, qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avait point pour règle ce principe du meilleur, elle irait au mal, ce qui serait le pis, ou bien elle serait indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hasard; mais une volonté qui se laisserait toujours aller au hasard ne vaudrait guère mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas et en quelque manière (comme il ferait, s'il n'allait pas toujours entièrement au meilleur et s'il était capable

de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal), il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériterait point une confiance entière, il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi-partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais, ce qui est malin ou ridicule [1]. »

Les adversaires de l'optimisme, voulant faire agir Dieu avec choix et intelligence, mais écarter à tout prix le choix du meilleur, objectent qu'il n'y a point de meilleur et qu'il faut se représenter les univers possibles comme une chaîne sans commencement ni fin, dont chaque chaînon représente une somme de perfection limitée, ayant au-dessus de soi une somme plus grande, toutes infiniment éloignées de la perfection, et à ce titre également incapables de l'exprimer, mais toutes aussi infiniment éloignées du néant, et à ce titre également dignes du choix de Dieu [2].

[1] *Essais de théodicée*, abrégé de la controverse, etc.

[2] Fénelon, *Réfutation du système du Père Malebranche*.

Leibnitz me paraît réussir tout ensemble à détruire cette théorie et à défendre la sienne. Il s'attache d'abord à prouver qu'il ne résulte pas, de ce que tout univers est une créature, qu'on doive le concevoir comme une chose finie. Un univers, en effet, n'est pas un individu, mais un ensemble infini d'êtres destinés à un développement sans limites [1]. Mais, dit-on, un univers infini doit contenir tous les possibles, comme une série infinie contient tous les nombres. — Je ne l'accorde pas, répond Leibnitz : « La série des nombres carrés est infinie, et cependant elle ne contient pas tous les nombres possibles [2]. » On insiste et on dit : Mais en réunissant tous les univers possibles, concevez qu'on aurait un univers total plus grand qu'aucun des univers composants, et au delà de cet univers, il n'y en aurait aucun autre ; il ne serait pas le meilleur, il serait le seul.

A ces arguments subtils, Leibnitz oppose une nouvelle distinction fort ingénieuse, celle des possibles absolument parlant et des compossibles. On conçoit très-bien, en effet, des êtres excellents en eux-mêmes et possibles, mais qui s'excluent. Par exemple, un univers où toute bonne action serait

[1] *Essais de théodicée*, part. II, 195.

[2] *Lettres à Bourguet*, dans Erdmann, p. 719.

immédiatement récompensée et toute mauvaise action punie, est possible en soi ; mais il n'est pas compatible avec un univers où la vertu serait soumise à la loi de l'épreuve. Ces deux univers sont possibles ; mais, comme dit Leibnitz, ils ne sont pas compossibles. Donc l'hypothèse de la réunion de tous les possibles en un seul univers est absurde.

Enfin, dit Leibnitz passant de la défense à l'attaque : « Si cette opinion était véritable (celle d'une chaîne infinie d'univers possibles), il s'ensuivrait que Dieu n'en aurait produit aucun : car il est incapable d'agir sans raison, et ce serait même agir contre la raison. Comme si l'on s'imaginait que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret serait inutile ; il porterait en soi ce qui en empêcherait l'effet. Ce serait autre chose, si Dieu décernait de tirer d'un point donné une ligne droite jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le décret, ni dans ses circonstances ; car, en ce cas, la détermination viendrait de la nature de la chose, la ligne serait perpendiculaire et l'angle serait droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la création du meilleur de tous les uni-

vers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous ; car il ne décerne point sans connaître et il ne fait point de décrets détachés... [1]. »

De la liberté divine Leibnitz passe à la liberté humaine, et sur ce nouveau champ de controverse, il paraît moins heureux à dénouer les difficultés. Voici en effet l'objection principale que lui adresse Bayle : Vous assurez que Dieu, parmi tous les univers possibles, a choisi l'univers que nous voyons, comme le meilleur, c'est-à-dire comme celui qui renferme la plus grande somme de bien combinée avec la plus petite somme de mal. Cela suppose qu'il a tout infailliblement prévu et tout souverainement ordonné en vue de cette fin, tout, disons-nous, par conséquent les actions des hommes comme le reste. Donc ces actions sont prédéterminées, et partant, nécessaires ; donc elles ne sont pas libres.

Leibnitz ne répond à cette argumentation qu'en ramenant sa distinction entre les deux sortes de nécessité : l'une absolue et immédiate, l'autre relative, conditionnelle et purement morale. Je conviens,

[1] *Essais de théodicée*, part. II, 196.

dit-il, que les actions des hommes, étant comprises dans le plan du meilleur, sont prédéterminées, et à ce titre moralement nécessaires ; mais, considérées en elles-mêmes, elles sont contingentes et dépendent de la libre volonté de l'homme. Dieu les prévoit, avec toutes leurs suites, cela est vrai ; mais il les prévoit dans leur cause. Otez cette cause, ôtez la volonté libre de l'homme et les motifs qui l'inclinent, et la prévision divine n'a plus de fondement :

« Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la moralité, au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté sans la nécessiter. Cest pourquoi la détermination dont il s'agit n'est point une nécessitation : il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination ; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction, et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait nécessité [1]. »

Je ne comprendrais pas, je l'avoue, que Leibnitz se fût contenté de cette réponse, si je ne me souvenais de ses vues particulières touchant la liberté humaine. Au milieu de ses méditations sur ce pro-

[1] *Essais de théodicée,* abrégé de la controverse, dans Erdmann, p. 626.

blème et parmi les controverses où il s'engagea, son grand objet et sa préoccupation constante, ce fut toujours de faire la guerre au système de la liberté d'indifférence. Admettre une liberté qui agit sans motifs, c'était à ses yeux livrer au hasard et la volonté humaine et la volonté divine ; c'était heurter de front le grand principe de la raison suffisante, fondement de la métaphysique. Leibnitz combat donc avec vigueur les partisans de l'indifférence ; mais sur ce terrain glissant du problème de la liberté, il lui arrive, ce me semble, de donner contre un écueil dont le génie, même le plus étendu, ne préserve pas la faiblesse humaine. Pour éviter un excès, il se jette dans l'excès contraire : il ne se contente pas de soutenir que toute action libre suppose des motifs, et que tout motif exerce une influence morale sur la volonté ; il prétend que les motifs déterminent effectivement la volonté, de sorte que l'action finale n'est que la résultante de la somme des inclinations. Suivant lui, chacun des motifs presque innombrables qui, à chaque instant, sollicitent la volonté humaine, répond à un bien qui a quelque attrait pour elle. Or, ces motifs étant opposés et nous portant vers des biens divers, une lutte s'engage, et de là les irrésolutions et les combats intérieurs de la volonté ; mais après une indé-

cision plus ou moins longue, le conflit cesse et la volonté se détermine toujours pour ce qui lui paraît le plus grand bien.

Telle est la théorie hasardeuse que Leibnitz oppose constamment à Locke, qui avait soutenu avec une grande force de jugement et d'observation la théorie contraire; en vain on lui oppose le sens commun et ces vers du poëte ingénieux qui s'en est fait l'interprète :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor...

Leibnitz ne se rend pas, et confondant sous le nom de bien deux choses profondément distinctes, le bien dans l'ordre de la nature et le bien dans l'ordre de la volonté, il maintient sa doctrine et se borne à éconduire avec politesse Locke et le sens commun :

« Il y a, dit-il à son interlocuteur, quelque chose de beau et de solide dans ces considérations. Cependant je ne voudrais pas qu'on crût pour cela qu'il faille abandonner ces anciens axiomes, que la volonté suit le plus grand bien ou qu'elle fait le plus grand mal qu'elle sent[1]. »

[1] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXI.

Une fois lancé sur cette pente, Leibnitz ne s'arrête plus. Après avoir repoussé le sens commun, il s'emporte jusqu'à contester le témoignage de la conscience : « ... La raison, dit-il, que M. Descartes a alléguée pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes souvent imperceptibles d'où notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique [1]. »

Leibnitz se plaît à insister sur cette secrète influence des inclinations confuses, le plus souvent ignorées de l'âme qui s'y laisse entraîner, et il les compare ingénieusement à ces mille bruits insaisissables que font les moindres vagues au bord de la mer et qui ne laissent pas de concourir chacune pour sa part au bruit majestueux de l'Océan [2].

Leibnitz déploie aussi une rare finesse d'analyse quand, pour expliquer le peu d'effet réel que

[1] *Essais de théodicée*, part. I, 50.

[2] *Principes de la nature et de la grâce*, 8.

produisent sur nos déterminations volontaires tous ces grands objets de la raison : Dieu, la vertu, la félicité, il décrit ces pensées qu'il appelle sourdes, c'est-à-dire vides de perception et de sentiment, qui sont comme des caractères d'algèbre et ne sauraient toucher, parce qu'il faut, dit-il, quelque chose de vif pour qu'on soit ému [1] ; tout cela est d'une observation fine et délicate, et tout cela peut être vrai de mille actions qui se font par entraînement, par habitude, en un mot, sans réflexion. Mais si vous allez jusqu'à soutenir que, dans le recueillement d'une délibération sérieuse, je n'ai pas le droit de me fier sans réserve au témoignage du sens intime, que tout en me sentant libre *certissima scientia et clamante conscientia*, il est possible que je sois fatalement entraîné, je dis que vous ébranlez toute certitude ; je dis que vous en revenez à ce paradoxe de Malebranche, vingt fois combattu par vous, que nous n'avons de l'âme qu'une perception confuse, et qu'il ne faut croire qu'aux idées pures ; je dis que vous abondez dans le sens de Spinoza, pour qui le libre arbitre est un sentiment trompeur, un préjugé naturel de l'imagination, qui s'évanouit aux regards de la raison pure.

[1] *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. XXI.

Comment comprendre en un tel philosophe de telles extrémités? Je crois en trouver l'explication dans son hypothèse de l'harmonie préétablie, conception tardive et malheureuse, qui loin d'être un développement naturel de la théorie des monades, en est plutôt, ce me semble, un illogique prolongement.

Tant que Leibnitz ne fut occupé qu'à découvrir le côté faible de la métaphysique de Descartes et à réformer la notion de substance, il resta fidèle à ce principe solide et fécond, que l'essence de tout être c'est l'activité. De là, sa conception de l'univers comme un système de forces, échelonnées suivant le degré de leur perfection. A ce moment de son développement philosophique, Leibnitz était fort éloigné de considérer la monade comme un être solitaire, tirant tout de soi, incapable d'agir hors de soi.

Quoi de moins naturel, en effet, qu'une telle idée? quoi de moins conforme au spectacle de ce monde visible, où se déploie avec tant d'éclat la lutte incessante des forces opposées? quoi de plus contraire surtout au témoignage de la conscience qui nous fait sentir notre force propre en conflit avec les puissances qui la limitent, tour à tour ou tout à la fois active et passive, modifiant le milieu où elle se développe et modifiée par lui?

Ce qui fit, je crois, oublier à Leibnitz tant de faits éclatants, ce furent les difficultés inhérentes à l'union de l'âme et du corps, et en général au mode de communication des substances : « Je croyais, nous dit-il, après avoir raconté comment il vint à l'idée du système des monades, je croyais entrer dans le port, mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer [1]. »

Ainsi donc, c'est par l'impossibilité de comprendre l'action d'une force sur une autre force que Leibnitz fut conduit à concevoir, d'abord comme une hypothèse séduisante, bientôt comme une suite nécessaire de la nature des choses, un système de forces se développant solidairement, *n'ayant point de fenêtres sur le dehors*, comme il dit avec sa familiarité expressive [2], agisssant chacune pour son propre compte, mais agissant toutefois avec un accord parfait, parce qu'elles ont été construites l'une pour l'autre par un géomètre tout-puissant, qui sans cesse pose et sans cesse résout ce problème : étant donné l'état actuel d'une monade, en déduire l'état

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* dans le recueil de Desmaizeaux, t. I.

[2] *Principes de la nature et de la grâce,* etc., 7.

passé, présent et futur de toutes les monades de l'univers.

Dans ce système, chaque être se développe donc, pour parler le langage de Leibnitz [1], comme une courbe mathématique, où les points d'inflexion et de rebroussement sont calculés d'avance et résultent de sa définition. D'où il suit que tous les êtres sont de véritables machines, et que la seule différence qui les sépare, c'est qu'ils sentent plus ou moins la force spontanée et fatale qui est en eux. Aucun toutefois n'en a parfaitement conscience ; c'est le privilége de Dieu seul. Leibnitz accepte résolûment cette conséquence, et pour qu'on ne s'y méprenne point, il dit en propres termes :

« Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel [2]. »

Je ne m'étonne plus maintenant que l'argumentation de Leibnitz contre Bayle faiblisse sur l'article du libre arbitre. Autant la distinction de la nécessité absolue et de la nécessité morale est satisfaisante, appliquée à la volonté de Dieu, autant elle paraît vaine, quand on la transporte à l'homme. Il n'y a point en effet à s'alarmer de la nécessité mo-

[1] *Lettre à Basnage,* dans Erdmann, p. 153.

[2] *Essais de théodicée,* part. II, 52.

rale des actes divins, puisque dans l'être tout sage et tout bon, la liberté doit être conçue comme pure de toutes les imperfections de notre libre arbitre et compatible avec l'impeccabilité absolue; mais, dans l'homme, cette nécessité morale est démentie par le sens intime, et d'ailleurs Leibnitz ne s'y tient même pas. Car soutenir, comme il le fait, que les inclinations déterminent la volonté, abuser du principe de la raison suffisante jusqu'à vouloir que l'état actuel d'une âme soit une suite de son état antérieur, récuser le sens intime sous prétexte que nous ne savons pas tout ce qui se passe en nous, comparer l'âme à une aiguille aimantée et l'appeler en propres termes un automate spirituel, c'est ajouter à la nécessité morale une nécessité physique à peine dissimulée, c'est substituer à la nature des choses, telle que l'expérience nous la dévoile, les combinaisons artificielles d'un système, c'est en un mot lâcher la bride à cet esprit de spéculation abstraite et géométrique, mauvais génie de la philosophie moderne, qui a trop inspiré Descartes et qui a perdu Spinoza.

Leibnitz reprend ses avantages contre Bayle dans la dernière partie de la discussion, celle qui regarde l'origine du mal. L'esprit ingénieux et hardi du P. Malebranche avait déjà ouvert la carrière de

l'optimisme ; mais il n'avait pas embrassé le problème du mal dans toute son étendue, et pour le résoudre, il s'était servi exclusivement et jusqu'à l'excès du principe de la simplicité nécessaire des voies divines. Leibnitz a sur son prédécesseur deux grands avantages : il épuise toutes les formes du mal et il les explique par des principes plus étendus.

« On peut, dit-il, prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection ; le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché[1]. »

Examinant tour à tour chacune de ces catégories, Leibnitz démontre que tout mal est la condition nécessaire d'un bien plus grand. Dieu veut directement le bien ; il ne veut le mal ou il ne le permet que d'une façon indirecte. On peut donc distinguer en lui, avec la scolastique, deux aspects de la volonté, une volonté *antécédente*, qui a pour objet tout ce qui est bien, et une volonté *conséquente* et décrétoire, qui va au meilleur et envelope le mal comme condition du bien.

[1] *Essais de théodicée*, part. I, 21.

Le mal métaphysique s'explique aisément. D'abord, il est purement négatif, puisqu'il consiste dans une absence de perfection. De plus, il est une suite de l'essence des créatures; car la perfection divine étant incommunicable, toute chose créée est par cela même imparfaite. Voulez-vous exclure toute imperfection? vous réduisez Dieu à lui-même, vous en faites un Dieu stérile, un Dieu impuissant.

On voit ici clairement que le mal a son principe, non dans la volonté de Dieu, mais dans la nature des choses. Est-ce à dire maintenant que la nature des choses soit indépendante de Dieu et constitue une limite à ses perfections? Leibnitz résout supérieurement cette objection, en distinguant la volonté divine, source des existences, de l'entendement divin, source des essences, région des possibles et des vérités éternelles, où la nature des choses a son dernier fondement.

« Les anciens, dit-il, attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu; mais nous, qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui

sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté[1]... »

Le mal physique, c'est-à-dire la souffrance, présente des difficultés tout autrement redoutables, et Leibnitz avoue que c'est un de ces labyrinthes où la sagesse court risque de s'égarer[2]. Comment comprendre, en effet, qu'un Dieu bon se soit montré pour ses créatures si avare de félicité, si prodigue de souffrance? comment comprendre qu'un Dieu juste ait confondu les bons et les méchants sous la même loi, la faisant même peser plus durement sur ceux qui mériteraient le plus d'être ménagés?

C'est pour éclaircir ce mystère que le Père Malebranche avait introduit son principe de la simplicité nécessaire des voies divines, principe vrai en soi et dont il sut tirer beaucoup d'applications heureuses. Pour que le spectacle du monde ne soit pas un sujet de scandale, il faut se placer, non pas au point de vue de telle ou telle créature, mais au point de vue de l'ensemble de l'univers. On comprend alors que les désordres apparents sont les suites d'un ordre caché, et qu'exiger de Dieu que son tonnerre épargne la vie du juste, c'est lui de-

[1] *Essais de théodicée*, part. I, 20.

[2] Préface des *Essais de théodicée*.

mander de faire des miracles perpétuels, c'est-à-dire de se démentir. Cela est solide et vrai ; mais quand Malebranche prétend tout ramener à son principe, quand il nous représente Dieu tellement occupé de ses voies qu'il est indifférent à ses œuvres, se proposant uniquement sa gloire au détriment de ses créatures, et ne tenant aucun compte du prix intrinsèque des choses, ce système d'optimisme devient arbitraire et exclusif; il immole tous les attributs de Dieu à un seul, la sagesse, et semble faire entièrement évanouir la bonté. C'est un excès dont Bayle ne manque pas de triompher avec sa verve accoutumée : « Il semblerait, dit-il, que Dieu n'a créé le monde que pour faire voir sa science infinie de l'architecture et de la mécanique, sans que son attribut de bon et d'ami de la vertu ait eu aucune part à la construction de ce grand ouvrage. Ce Dieu ne se piquerait que de science ; il aimerait mieux laisser périr tout le genre humain que de souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement que les lois générales ne le demandent. » A quoi Leibnitz répond : « M. Bayle n'aurait point fait cette supposition, s'il avait été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont parallèles

entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand architecte; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits, et qu'il se trouve, par conséquent, qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble[1]. »

Il faut voir ici Leibnitz appliquer toutes les ressources de sa science universelle et de son puissant esprit à calculer la quantité du bien dans le monde par rapport à celle du mal, et à démontrer que le résultat de ce calcul est finalement avantageux à la justice, à la sagesse et à la bonté de Dieu. Il faut l'admirer plus encore quand il aborde le problème du mal moral et n'a de repos qu'il n'en ait résolu les deux difficultés les plus graves, l'une relative au concours physique de Dieu, et l'autre à son concours moral. Physiquement parlant, Leibnitz démontre que le péché ne suppose aucun acte positif de la volonté divine. Il suffit pour l'expliquer de l'activité efficace qu'il a départie à l'homme, d'autant plus que le mal moral vient généralement, non pas d'une action positive de la volonté, mais plutôt

[1] *Essais de théodicée*, part. III, 247.

d'une défaillance, ce qui faisait dire aux scolastiques : *Malum causam habet, non efficientem, sed deficientem.*

Ainsi, à parler rigoureusement, Dieu ne donne au mal aucun concours physique. Son prétendu concours moral n'a pas plus de réalité. Il est clair, en effet, que créer l'homme libre, même en prévoyant les écarts de cette liberté, ce n'est pas y concourir. Dieu veut directement la liberté de l'homme, parce qu'elle est un bien ; il en rend l'abus possible, parce qu'il est la condition de l'usage ; l'homme seul veut le péché, et il faut dire avec ce philosophe de l'antiquité : Jupiter, tout vient de toi, excepté le mal qui sort du cœur du méchant !

La vraie conclusion de tout ce système d'optimisme et ce qui lui donne son vrai sens, ce sont les vues de Leibnitz sur l'immortalité de l'âme et en général sur les transformations successives et le progrès perpétuel des êtres.

Celui qui n'envisage que le monde où vit l'humanité, celui même qui, élevant sa pensée vers les mondes infinis dont le nôtre n'est qu'une partie, ne s'attache qu'à la condition présente et visible de l'homme et des autres êtres de l'univers, celui-là ne

peut comprendre l'économie du plan divin, parce qu'il ne voit pour ainsi dire qu'une scène du drame éternel de la vie universelle.

« Il est contraire à la justice, disent les jurisconsultes, de porter un jugement avant d'avoir lu toute la loi. Nous ne connaissons, nous autres hommes, qu'une faible partie de cette durée éternelle qu'il faut étendre à l'infini ; car que sont ces uqelques milliers d'années dont l'histoire nous transmet le souvenir? Et pourtant, avec une si courte expérience, notre témérité ose se prononcer sur ce qui est immense et éternel, comme feraient des captifs au fond d'une prison, ou, si l'on veut, des hommes nés et élevés dans les mines de sel de la Thrace, qui se persuaderaient qu'il n'y a dans le monde d'autre lumière que la faible lueur de ces lampes languissantes qui suffisent à peine à diriger leurs pas dans l'obscurité[1]... »

Tout être en effet, quel qu'il soit, homme, animal, plante et ce qu'on appelle chose inanimée, tout être est immortel de sa nature. Rien ne périt, comme rien ne commence d'être, absolument parlant; la création et l'annihilation ne sont pas

[1] Ce passage est dans le fragment publié pour la première fois par Erdmann, en 1840 : *De rerum originatione radicali*, p. 147.

choses naturelles, mais choses divines, et il les faut concevoir, non dans le temps, mais dans l'éternité. Pour nos yeux corporels, les êtres semblent sortir du néant pour y rentrer. La raison dissipe ces prestiges; elle nous apprend que les êtres ne font que se transformer sans cesse, passant d'un état donné à un autre état, comme les points d'une courbe. Et de même qu'il y a dans les courbes les plus régulières des points d'inflexion et de rebroussement, comme disent les géomètres, de même il y a dans la suite des développements d'un être des changements brusques de condition. C'est là ce qu'on appelle la mort. En réalité, point de mort, mais un progrès perpétuel et spontané du monde tout entier vers ce comble de beauté et de perfection universelle dont les œuvres de Dieu sont capables, de sorte que le monde marche à une condition toujours meilleure (*In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat*)[1].

Ainsi tous les êtres sont immortels et en voie de progrès perpétuel et indéfini; mais entre tous les

[1] *De rerum originatione radicali*, p. 150.

êtres, il y en a un qui est capable de connaître tous les autres, d'embrasser le plan de l'univers et de le rattacher à son principe divin. Bien plus, cet être privilégié a un autre avantage plus éminent encore : il concourt à l'accomplissement des desseins de Dieu. Cet être n'est plus une chose, il est une personne. Il est dans son petit monde une sorte de providence, image de la Providence universelle. Un tel être, non-seulement ne peut perdre sa substance, mais il ne peut pas perdre ce qu'il y a en elle de plus singulièrement propre et divin, la personnalité morale. Et ce n'est point là une simple espérance dont le sage peut innocemment s'enchanter, c'est une vérité certaine où concourent toutes les sciences de la nature et toutes les vérités du monde moral ; c'est le dernier mot de la philosophie.

« ... Pour faire juger par des raisons naturelles que Dieu conservera toujours non-seulement notre substance, mais encore notre personne, c'est-à-dire le souvenir et la connaissance de ce que nous sommes (quoique la connaissance distincte en soit quelquefois suspendue dans le sommeil et les défaillances), il faut joindre la morale à la métaphysique : c'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement considérer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les êtres, mais encore comme

chef de toutes les personnes intelligentes, et comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république, telle qu'est celle de l'univers, composée de tous les esprits ensemble, Dieu lui-même étant aussi bien le plus accompli de tous les esprits qu'il est le plus grand de tous les êtres. Car assurément les esprits sont les plus parfaites des créatures et qui expriment le mieux la Divinité ; et toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'étant que d'exprimer Dieu et l'univers..., il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connaissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connaître de grandes vérités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes, ou incapables de connaître des vérités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connaissance ; et la différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont point est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit. Et comme Dieu lui-même est le plus grand et le plus sage des esprits, il est aisé de juger que les êtres avec lesquels il peut, pour ainsi dire, entrer en conversation et même en société, en leur communiquant ses sentiments et ses volontés d'une manière particulière et en telle sorte qu'ils puissent connaître et aimer leur bienfaiteur,

le doivent toucher infiniment plus que le reste des choses, qui ne peuvent passer que pour les instruments des esprits...

« En effet, les esprits sont les substances les plus perfectionnables, et leurs perfections ont cela de particulier qu'elles s'entr'empêchent le moins, ou plutôt qu'elles s'entr'aident ; car les plus vertueux pourront seuls être les plus parfaits amis : d'où il s'ensuit manifestement que Dieu, qui va toujours à la plus grande perfection en général, aura le plus de soin des esprits, et leur donnera, non-seulement en général, mais même à chacun en particulier, le plus de perfection que l'harmonie saurait permettre. On peut même dire que Dieu, en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences ; autrement s'il manquait de volonté pour choisir le meilleur, il n'y aurait aucune raison pour qu'un possible existât préférablement aux autres. Ainsi la qualité de Dieu qu'il a d'être esprit lui-même, va devant toutes les autres considérations qu'il peut avoir à l'égard des créatures. Les seuls esprits sont faits à son image et quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine. Un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le con-

naît aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble, quoique toute substance exprime l'univers, que néanmoins les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. Et cette nature si noble des esprits, qui les approche de la Divinité autant qu'il est possible aux simples créatures, fait que Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres, ou plutôt les autres êtres ne donnent que de la matière aux esprits pour le glorifier. C'est pourquoi cette qualité morale de Dieu, qui le rend le seigneur ou le monarque des esprits, le concerne pour ainsi dire personnellement d'une manière toute singulière. C'est en cela qu'il s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies et qu'il entre en société avec nous comme un prince avec ses sujets ; et cette considération lui est si chère que l'heureux et fleurissant état de son empire, qui consiste dans la plus grande félicité possible des habitants, devient la suprême de ses lois. Car la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. Et si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral ou de la cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y ré-

pandre le plus de félicité qu'il sera possible. Il ne faut donc point douter que Dieu n'ait ordonné tout en sorte que les esprits, non-seulement puissent vivre toujours, ce qui est immanquable, mais encore qu'ils conservent toujours leur qualité morale, afin que sa cité ne perde aucune personne, comme le monde ne perd aucune substance[1]...

« Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités ; Jésus-Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues. Ainsi son Évangile a changé entièrement la face des choses humaines : il nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite république des esprits qui mérite le titre de cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois. Lui seul a fait voir combien Dieu nous aime et avec quelle exactitude il a pourvu à tout ce qui nous touche ; qu'ayant soin des paresseux, il ne négligera pas les créatures raisonnables qui lui sont infiniment plus chères ; que tous les cheveux de notre tête sont comptés ; que le ciel et la terre périront plutôt que la parole de Dieu et ce qui appartient à

[1] Je prends ces belles pages de Leibnitz dans la *Correspondance* publiée pour la première fois par M. Grotefend en 1846.

l'économie de notre salut ne soit changé ; que Dieu a plus d'égard à la moindre des âmes intelligentes qu'à toute la machine du monde ; que nous ne devons point craindre ceux qui peuvent détruire les corps, mais ne sauraient nuire aux âmes, puisque Dieu seul peut les rendre heureuses ou malheureuses, et que celles des justes sont dans sa main à couvert de toutes les révolutions de l'univers, rien ne pouvant agir sur elles que Dieu seul ; qu'aucune de nos actions n'est oubliée ; que tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux paroles oisives et jusqu'à une cuillerée d'eau bien employée ; enfin que tout doit réussir pour le plus grand bien des bons ; que les justes seront comme des soleils, et que ni nos sens, ni notre esprit n'a jamais rien goûté d'approchant de la félicité que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. »

Que peut savoir la philosophie de cette félicité de la vie future ? rien de précis, dit Leibnitz ; car la juridiction de la raison ne s'étend pas jusque-là ; mais ce que la raison peut assurer, c'est que l'état futur de l'âme ne sera pas un état d'immobilité, de contemplation oisive et stérile. Comment l'âme perdrait-elle son essence, qui est l'activité, et sa loi, qui est le progrès ? et puis comment pourrait-elle, étant finie et se développant dans le temps, atteindre

et posséder son idéal éternel et infini? « Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections. »

SIXIÈME ÉTUDE

LE SCEPTICISME DE KANT

Ai-je enfin trouvé la vérité complète et absolue sur Dieu, et ne me reste-t-il qu'à la conserver comme mon plus cher trésor et à la préserver des atteintes du scepticisme? Je l'ai cru longtemps, et chaque fois que je relis les *Essais de théodicée*, je me reprends à le croire. Quelle admirable création! Comme la pensée y est grande, et comme elle est simple! Que de génie et que de bon sens! Tous les besoins de l'âme y sont satisfaits : le cœur est touché, la raison convaincue, et en même temps l'imagination curieuse et hardie voit s'ouvrir devant elle des horizons sans limite.

Je voudrais m'arrêter là, mais c'est impossible.

Plus je considère l'enchaînement des pensées de Leibnitz sur les choses divines, plus je vois que toutes ses vues se rattachent à un vaste système dont il est bien difficile de les séparer. Et certes, ce système est d'une grandeur et d'une richesse merveilleuses. Il embrasse tous les objets que la curiosité humaine peut se proposer; il poursuit jusqu'aux dernières limites de la raison l'explication de l'énigme des existences. C'est, je crois, le système le plus vaste qu'aucune intelligence d'homme ait jamais conçu ; mais si vaste qu'il soit, est-il autre chose qu'un système?

Dieu conçu comme la monade suprême dont toutes les monades finies sont des fulgurations continuelles, est-ce là une pensée entièrement exempte d'erreur et de péril? Je crains d'y trouver quelque analogie avec la nature naturante de Spinoza. Si Dieu, en effet, est défini la force absolue, puis-je concevoir cette force autrement qu'en acte? n'est-il pas de l'essence d'une force de se développer? Mais alors que devient la notion de l'être tout parfait, de ce principe immuable, accompli, qui se suffit pleinement à soi-même et n'a besoin de rien autre que soi?

Et puis ces monades qui émanent continuellement du Créateur, chacune renfermant en elle le

germe de tous ses développements, est-ce une conception qui satisfasse aux données de l'expérience? N'y a-t-il pas dans cette évolution réglée par la loi de continuité une espèce de fatalisme universel? Et même, à y regarder de près, ces forces, qui ne sortent pas d'elles-mêmes, qui sont hermétiquement fermées à toute influence extérieure, n'ayant point, comme dit Leibnitz, de fenêtres sur le dehors, sont-ce des forces véritables? Ne ressemblent-elles pas plutôt à des abstractions mathématiques, telles, par exemple, que les points successifs d'une courbe rigoureusement continue dont l'équation serait écrite de toute éternité?

Je demande aussi à Leibnitz comment ces monades, qui sont par définition des unités simples, peuvent expliquer l'étendue et le mouvement? Il me dira que l'étendue et le mouvement ne sont rien d'absolu, mais de simples phénomènes, des apparences fugitives, pareilles à l'arc-en-ciel. Dites le mot, Leibnitz. Ce sont pour vous de pures illusions. Or déjà, à vous en croire, l'influence que je m'imagine exercer sur mes membres est une illusion. L'action et la réaction perpétuelles des êtres de la nature les uns sur les autres; encore une illusion. J'habite donc un monde d'illusions! Et qui sait donc si le Dieu que je me représente comme le centre

vivant et actif de ce monde n'est pas, lui aussi, une illusion comme tout le reste?

Voilà donc le terme où me conduisent, par des chemins différents, Descartes et Leibnitz, Malebranche et Newton. L'un me présente ses tourbillons, l'autre ses monades; l'un est pour le plein, l'autre pour le vide; l'un se déclare mécaniste, l'autre dynamiste. Descartes me parle d'un Dieu dont la toute-puissance est tellement absolue qu'elle fait à son gré non-seulement les êtres, mais les vérités. Point du tout, dit Malebranche, la volonté de Dieu est réglée par sa sagesse. Voici Newton qui se représente Dieu comme répandu dans la durée et dans l'espace, et employant toute sa fécondité à disperser à travers les champs infinis de l'immensité quelques atomes dont l'économie fragile menace à chaque instant de se dissoudre. Leibnitz proteste et soutient que Dieu est en dehors et au-dessus de l'espace, et que, sans tomber dans le temps, il remplit les espaces et les siècles des fulgurations de sa puissance infinie.

Quel amas de pensées contradictoires! Si Descartes et Newton, si Malebranche et Leibnitz ne se sont pas entendus, la faute en est-elle à ces grands génies? Le seul coupable, c'est peut-être l'esprit humain. Car enfin pourquoi, en métaphysique, les

systèmes succèdent-ils aux systèmes, sans que jamais rien puisse durer et s'établir? A quoi bon ces mouvements qui agitent la pensée sans la faire avancer d'un pas? Ne serait-ce point que le problème de la nature des choses surpasse l'homme, que les systèmes expriment tout simplement les formes de notre entendement, c'est-à-dire les divers points de vue sous lesquels nous nous représentons les choses, que nous n'avons de prise certaine que sur les objets de l'expérience, et qu'il faut se résigner à explorer la surface des choses, dans une impuissance éternelle de percer le mystère de leur origine et de leur fin?

Voilà les impressions et les doutes qui se glissent dans mon esprit au spectacle des contradictions du génie. Sont-ce là des pensées qui me soient propres? Non; elles sont venues à de grands esprits, à Voltaire, à Reid, à Locke, à Hume, à Kant; elles ont été l'opinion commune de tout un siècle. Je me ferais scrupule de ne pas consulter à leur tour ces grands douteurs, et je veux leur donner pour interprète celui qui passe pour avoir le plus résolûment embrassé et le plus fortement conçu et combiné ce qui était dans l'esprit de tous les autres. Cet homme est Kant. On dit que les formes de son système sont lourdes et pédantesques. Peu m'importe, pourvu que je puisse en comprendre le fond.

Kant nous raconte avec cette sincérité et cette candeur qui relèvent en lui la force et l'originalité du génie par la beauté du caractère, que son initiateur en philosophie fut David Hume. Quand la lecture du philosophe écossais l'eut, dit-il, *réveillé de son sommeil dogmatique*, le premier fait qui frappa son attention, ce fut la variété, la contradiction et le rapide déclin de tous les systèmes métaphysiques. D'où vient, se demanda le disciple désabusé de Leibnitz et de Wolff, d'où vient que la philosophie, depuis deux mille ans, erre ainsi à l'aventure à la merci de ces rêveries stériles et changeantes qu'on appelle des systèmes, alors que d'autres sciences déploient une activité si régulière en ses mouvements, si féconde en ses produits? Les mathématiques ont éminemment ce caractère : elles changent et se renouvellent, il est vrai, mais pour s'accroître et s'enrichir sans cesse. Descartes a surpassé Euclide, et tous deux ont été surpassés par Newton ; mais le calcul infinitésimal n'a pas détruit l'analyse cartésienne, pas plus que celle-ci n'avait renversé la vieille géométrie. En métaphysique, au contraire, les systèmes renversent les systèmes. Un philosophe ne peut croire qu'il a raison sans condamner tous les autres à l'erreur, et l'œuvre incessamment reprise dans son entier est toujours à reprendre encore.

Pour pénétrer la cause de ce contraste extraordinaire, Kant soumet à une analyse profonde la constitution intime des sciences. Il remarque, et c'est pour lui un trait de lumière, que les mathématiques n'ont pas pour objet de connaître les choses en elles-mêmes, mais seulement de développer certaines notions inhérentes à l'esprit humain, les notions d'unité, de nombre, d'espace, et autres semblables. Par exemple, la géométrie s'inquiète peu de l'essence des corps de la nature; elle s'attache à la notion d'étendue, notion indépendante des sens, et avec cette donnée tout idéale, tout abstraite, elle développe la série de ses constructions et de ses théorèmes. L'objet du géomètre, ce n'est pas une essence, un être en soi, c'est une idée. De même, l'algébriste ne s'intéresse en rien à ces objets changeants dont l'égalité n'est qu'apparente, dont l'unité est toute relative; c'est la quantité idéale, le nombre abstrait, c'est-à-dire encore une idée, une notion, qui fait la matière de ses équations. Telle est, suivant Kant, l'explication de la solidité singulière et de la certitude incontestée des sciences mathématiques.

Elles n'ont pas seules ce privilége; les sciences physiques vantent avec raison leur caractère positif et leur régulier développement; mais depuis quand

ont-elles pris le rang élevé qu'elles occupent dans l'estime des hommes? depuis qu'elles se sont séparées de la métaphysique, et qu'elles ont abandonné la chimère d'une explication absolue des choses pour se réduire à l'expérience et au calcul : à l'expérience, qui recueille les faits, au calcul, qui leur applique les lois de la pensée. La physique n'a rien à démêler avec l'essence impénétrable des choses. Les corps sont-ils ou non divisibles à l'infini? Le monde a-t-il eu ou non un commencement? Qu'importe à Galilée et à Képler? Ils laissent les docteurs de l'école argumenter pour et contre ces hypothèses contraires; il leur suffit d'explorer la nature et de mesurer les cieux.

Interrogez l'histoire des sciences philosophiques elles-mêmes. Depuis Aristote, tout a changé en philosophie, une seule chose exceptée, la logique. Ainsi la métaphysique varie avec les systèmes, la logique leur survit. Pourquoi cela? c'est que la logique ne s'occupe en aucune façon des objets de la pensée, mais seulement de la pensée en elle-même. Le premier qui s'est posé ce problème : à quelles conditions la pensée peut-elle en se développant rester toujours d'accord avec ses propres lois? celui-là a créé la logique. Que sont devenues les entéléchies d'Aristote, et ses formes substantielles, et son pre-

mier ciel? Tout cela n'est plus, mais l'*Organon* est resté; il est resté avec l'*Histoire des Animaux*, parce que deux choses seules restent dans les sciences : les faits de la nature visible et les lois de la pensée.

Telle m'apparaît l'idée mère de la *Critique de la Raison pure;* elle est aussi simple que hardie. Des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la science, savoir l'esprit humain, d'une part, le *sujet*, et, de l'autre, les choses, les êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second et de réduire la science au premier. Écarter à jamais l'*objectif*, comme absolument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *subjectif*, voilà son but, et de là les grandes lignes de son entreprise.

Kant me fait suivre tour à tour deux voies diverses et convergentes. Il m'enferme d'abord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit humain, et, ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain nombre de concepts élémentaires rigoureusement définis et classés, il s'efforce de me prouver que ces concepts n'ont qu'une valeur subjective et relative, incapables qu'ils sont de me rien apprendre sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phénomènes de l'expérience,

ou, en d'autres termes, à imprimer aux connaissances humaines le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant me propose de soumettre à une grande épreuve dialectique les résultats de son analyse : il parcourt avec moi successivement les trois grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et Dieu, et entreprend de me faire voir qu'il n'y a pas une seule assertion dogmatique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'univers, enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de s'appuyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de réaliser arbitrairement une abstraction.

Je vais suivre tour à tour la *Critique de la Raison pure* sur le terrain de l'analyse et sur celui de la dialectique. Kant décompose tout le mécanisme de la connaissance humaine en trois fonctions intellectuelles, savoir : la Sensibilité, l'Entendement et la Raison. Apercevoir les choses particulières, ou en d'autres termes former des intuitions, voilà l'acte propre de la Sensibilité ; saisir les rapports des choses et former des jugements, voilà l'acte propre de l'Entendement ; former enfin des raisonnements, c'est-à-dire lier entre eux les jugements et rattacher les conséquences à leurs principes, voilà l'acte propre de la Raison. Or, dans

l'exercice de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse découvre deux éléments, l'un qui est à priori, l'autre qui est à posteriori. Le premier constitue la matière de la connaissance, le second sa forme. Celui-là est donné, pour ainsi dire, du dehors; celui-ci sort du propre fonds de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité natives. C'est ainsi que nul acte de la sensibilité ou nulle intuition n'est possible qu'à l'aide des notions d'espace et de temps. Kant soutient que ces notions sont à priori, et il les appelle formes pures de la sensibilité. De même, nul acte de l'entendement ou nul jugement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de possibilité, etc., lesquelles sont également à priori, et que Kant appelle les concepts purs de l'entendement. Enfin, nul acte de la raison ou nul raisonnement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'inconditionnel. Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison. Il s'agit maintenant de recueillir ces formes, ces concepts, ces idées, lois suprêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en approfondir la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est dans le système de Kant une affaire capitale. La sensibilité, en effet, est la source des intuitions, lesquelles deviennent la

matière des jugements et par suite des raisonnements, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme suprême de toutes nos connaissances.

Dans toute perception d'un phénomène extérieur, Kant distingue deux choses : d'une part, le phénomène lui-même, par exemple tel mouvement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène, savoir l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu. Les phénomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phénomènes, l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant Kant, la forme pure des sens extérieurs. De même, le temps est la forme pure du sens intime, nulle sensation et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps. L'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Étant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, qui ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? mais alors, soit que vous les éleviez au rang d'êtres en soi, soit que vous en fassiez des attributs de Dieu, soit enfin que vous les réduisiez à des propriétés ou à des

rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde. Dans le premier cas en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus qui sont des non-êtres; dans le second, vous confondez le temps avec l'éternité, l'espace avec l'immensité; dans le troisième, comme vous ne donnez à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps n'ont aucune sorte de réalité objective et ne peuvent être autre chose que des formes de la connaissance : formes nécessaires, universelles, données à priori, mais n'ayant aucune portée au delà du sujet, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant qu'à rendre l'expérience possible.

Telle est en substance l'esthétique transcendantale de Kant, et il faut convenir qu'elle est subtile, profonde, originale; mais est-elle exacte? il me semble que non, et si les principes manquent d'exactitude, comment les conclusions ne manqueraient-elles pas de vérité? Toute cette ingénieuse théorie de Kant sur l'espace et le temps renferme une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats : au

lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées, à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient parfaitement vides et inintelligibles.

Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement inexact que mon esprit débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, la notion d'étendue; avant la notion de temps, les notions de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche, je le perçois comme étendu; en le maniant, je passe d'une impression à une autre, je me sens identique dans la succession de ces deux états, je me sens durer; il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale de temps, pour arriver enfin à concevoir par la raison, au delà de

tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, pur des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité; voilà la vraie histoire de mon esprit à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant.

Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Un kantien me demandera-t-il maintenant ce que je pense de la nature objective de l'espace et du temps? Je lui répondrai qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps, et la durée une propriété réelle de tous les êtres qui changent; l'immensité et l'éternité sont deux attri-

buts de l'être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie ; l'espace et le temps enfin sont de pures abstractions.

Oui, j'en conviens, faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est déraisonnable ; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, je l'accorde encore ; mais je ne suis pas pour cela condamné à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, tout en reconnaissant que les propositions de la géométrie sont absolument nécessaires, je puis expliquer autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite à mon avis ; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, au principe d'identité. Le triangle, le cercle ne sont pas des choses réelles, ce sont de pures constructions de l'esprit traçant pour ainsi dire au sein de l'idée abstraite de l'étendue diverses limitations précises ; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhé-

rente aux propositions géométriques; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition à priori de l'espace un et infini; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe : A est A, un cercle est un cercle, en général, une chose ne peut pas être différente d'elle-même, principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes ses conséquences.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fausse, prenant des abstractions pour des réalités, étrangère à l'observation vraie de la conscience. De quoi s'agit-il en définitive? de rendre compte d'un certain nombre de notions premières qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant? au lieu d'observer la conscience humaine et d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel qui dit moi, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent agir et durer, qui s'aperçoit, non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme un sujet vivant, comme une véritable cause, une véritable substance, une véritable unité,

au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles ; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur quantité, leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entendement douze concepts purs, qui seuls peuvent rendre possibles ces diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité ; réalité, négation et limitation ; inhérence, dépendance et réciprocité ; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont à priori, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaires à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entende-

ment, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendantale de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations comme celles-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, un *cogito* logique, une forme générale de la pensée; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité, c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et à priori de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée, mais Kant n'est pas encore au bout. Il se flatte d'avoir rendu compte des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc.; mais il n'a pas encore atteint les notions de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. C'est pourquoi il ajoute ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations à priori du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité. Il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux

données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens.

J'ai épuisé enfin la série compliquée, subtile, laborieuse, des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte des principes de l'esprit humain, et par exemple des principes de causalité et de substance. Or, s'il faut dire tout ce que je pense, il n'y a rien de plus faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par exemple, il n'y a pas entre ces deux termes, ma volonté et l'effort, une relation abstraite et vague, comme celle-ci : A étant donné, B doit s'ensuivre nécessairement [1]; il y a une relation parfaitement déterminée et précise : ma volonté produit l'effort, ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se

[1] C'est à cela que Kant réduit la notion de cause : « Pour ce qui est du concept de cause, dit-il, si je faisais abstraction du temps dans lequel quelque chose succède à une autre chose suivant une règle, je ne trouverais rien dans la catégorie pure, si ce n'est qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre chose. » (*Critique de la raison pure,* trad. de M. Tissot, deuxième édition, tome 1, page 270.)

manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Plus j'approfondis la notion de cette activité, de ce moi qui fait le fond de ma conscience, plus je reconnais qu'il s'aperçoit, non-seulement comme cause, mais comme substance, je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent, en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et à priori; c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier; cependant elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, j'en tombe d'accord, mais tout artificiel, élevé par la main de Kant. A la place de ces concepts à priori, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie; à la place de ces principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience, et dans leurs amples développements embrassant l'univers et portant jusqu'à Dieu.

Tels sont les vices essentiels qui me frappent dans l'œuvre analytique de Kant, et cela suffit pour me mettre en garde contre les conséquences qu'il va tirer de ces faux principes dans la partie dialectique de son entreprise.

Kant m'a expliqué tout à l'heure quel est, suivant lui, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances. La raison prise en général est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel ; elle entend se servir de cette idée pour spéculer à priori sur la nature des êtres. De là, si j'en veux croire Kant, des illusions nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en découvrir les sources psychologiques et de faire en quelque sorte la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci : Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions et par conséquent l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications, l'une au sujet de la pensée,

l'autre aux objets sensibles, la troisième aux choses en général. De là trois idées : l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. La raison cherche dans la conscience un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, l'âme ou la substance pensante. En présence des objets sensibles, elle remonte de phénomène en phénomène et conçoit quelque chose de premier et de définitif comme servant de base et de principe aux phénomènes du Cosmos. Embrassant enfin la totalité absolue des existences possibles, elle pose, comme condition de cette totalité, une unité absolue qui est Dieu. Ces trois idées, ces trois principes, l'âme, le Cosmos et Dieu, ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés, ni réalisés : ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration ; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective ; ils n'étendent pas la connaissance humaine, ils la circonscrivent et l'achèvent, voilà tout.

La métaphysique a d'autres prétentions : elle prétend faire la science de l'âme, celle du Cosmos et celle même de Dieu. De la conception abstraite de notre être pensant, laquelle ne contient rien de

multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série régressive des phénomènes, elle conclut à une condition première, et comme cette condition se présente de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie ; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'être des êtres comme condition de la possibilité des choses et fondement de l'existence universelle, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là un idéal que nous transformons arbitrairement en chose réelle et où nous voyons le fondement de toute réalité. Ainsi, l'âme, l'univers et Dieu même, tous les objets de notre pensée, tout l'édifice de nos croyances tombe pièce à pièce et s'écroule sous la main de Kant, et la conclusion de cette dialectique négative, c'est que la métaphysique entière, avec les trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

J'entends dire autour de moi que ces objections de Kant sont absolument invincibles. Mais sans dissimuler ce qu'elles ont à quelques égards de fort et de sérieux, il me semble voir ici, comme dans son œuvre analytique, beaucoup plus d'artifice que de

solidité. Kant réduit la psychologie aux quatre thèses suivantes : l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, dit-il, dans les prémisses un moi purement subjectif, qui n'est autre chose qu'une condition logique de la perception des phénomènes, et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce moi subjectif et logique en un moi objectif doué d'une réalité absolue.

Je répondrai à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre la psychologie conçue à la manière de Wolf, je veux dire exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre la véritable science de l'âme, celle qui prend son point d'appui, non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la nature humaine. En effet, quelle est la véritable base de la psychologie? un fait permanent et universel, le fait de conscience. Je sens vivre au dedans de moi un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série de mes modifications, que je retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de mon existence mobile, qui, soit en subissant l'action des

choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là le moi dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience? non, évidemment non. Le moi de la conscience est une force en action, une énergie qui se déploie, quelque chose d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce moi n'a-t-il qu'une valeur empirique? n'est-il pas un véritable être, une véritable substance? On refusera d'en convenir, si avec Kant on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, un X algébrique, si avec lui on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la conscience et la raison, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres. Mais cette séparation n'a aucun sens pour l'observateur attentif. Dans l'acte de conscience en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le moi qui agit et le moi qui se sent agir, l'analyse peut distinguer, mais la nature, le mouvement réel de la vie ne distinguent pas, l'objectif et le subjectif ne font qu'un.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité,

la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes? Il est clair que cela est parfaitement inutile ; j'ajoute que cela m'a toujours paru très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction factice entre deux moi, le moi de la conscience et le moi de la raison, c'est élever entre eux une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra pas franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie, dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance dans leur profondeur. C'en est fait de toute métaphysique, et l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu ; voilà pour moi la valeur et l'intérêt de sa dialectique. Mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la science de l'âme a pour base, non pas un moi logique, mais un moi réel, non pas un moi purement phénoménal, mais un moi cause, un moi substance, un moi un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réfuter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à la métaphysique leur fondement.

J'oserai maintenant jeter un coup d'œil sur ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'esprit pour le désespoir éternel et l'insurmontable écueil de la philosophie spéculative. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du principe fondamental de la raison, savoir que le conditionnel étant donné, avec lui est également donnée la série entière des conditions, et partant l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde, considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'élèveront aussitôt quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela? c'est que, selon Kant, chaque fois que vous affirmez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, c'est la chimère que l'esprit humain, en vertu des lois de sa nature, cherche sans cesse sans pouvoir jamais la saisir.

Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité? vous le concevez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme

infini ; vous vous le représentez tout aussi bien comme composé de parties simples que comme infiniment divisible. Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde sous de nouveaux points de vue, ceux de la relation et de la modalité ? vous êtes porté à rattacher tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, à les concevoir comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. De même enfin, vous êtes également enclin à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire et à concevoir cette série comme indéfinie. Ce sont là les antinomies dites dynamiques et qui complètent ce système de contradictions régulières imposées par Kant à l'esprit humain.

Je noterai ici une première réflexion, dont je suis frappé, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques ; il admet pour les autres une solution, et il travaille même à la découvrir. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance. Car il est assez clair que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté y est engagée, et déjà même, par anticipation, l'existence de Dieu, c'est-à-dire la morale et la religion.

Kant accorde donc que sur ces grands objets la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter, même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement dressé, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices. Concentrée sur ce terrain, j'avoue que la discussion perd de sa grandeur, mais elle perd aussi de ses périls. Si la morale et la religion sont hors de cause, qu'importe après tout que, sur quelques points de subtile métaphysique, mon esprit soit obligé de confesser son impuissance?

Mais même dans cet ordre de problèmes abstraits, il me semble que Kant n'aboutit pas à la conclusion où il aspire. Je m'armerai contre lui de ses propres aveux. Il résout les antinomies dynamiques par une distinction fort juste entre le point de vue de l'expérience et le point de vue de la raison. De ce que

pour les sens il n'y a que des phénomènes contingents, on ne peut pas conclure, dit-il, qu'au delà des phènomènes, dans une région où les sens ne peuvent atteindre, il n'y ait pas un être nécessaire, une cause spontanée et première qui soit le principe de tous les phénomènes de l'univers. Fort bien ; mais je dirai à Kant, en lui empruntant son moyen de solution et en le poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagination nous invitent à nous représenter un monde fini, cela ne prouve pas que la raison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme possible, un univers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées réfléchissent en quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables de Dieu. De même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec complaisance à la vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche la raison de détruire ces fausses apparences, de nous faire comprendre l'impossibilité d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divisible ; rien ne l'empêche surtout de saisir, au delà de l'étendue et du mouvement, les causes invisibles dont l'action permanente anime la face du monde, et de concevoir ces causes comme des principes doués d'unité, inférieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à cette cause simple et indivisible que nous sentons

vivre et palpiter au dedans de nous. Ainsi s'évanouit le fantastique assemblage de contradictions imaginé par le scepticisme, et il ne reste de tant d'efforts d'un génie fait pour un autre usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit humain.

Si ces vues sont justes, je puis aborder avec un peu plus de confiance les objections de Kant contre la possibilité d'une théologie rationnelle.

A ses yeux l'idée de Dieu ou de l'être des êtres est la plus haute de la raison et la plus nécessaire, puisque c'est par elle que la raison consomme son œuvre synthétique en donnant à l'ensemble de la connaissance humaine sa dernière unité ; mais tout ce qui résulte de là, dit-il, c'est que Dieu est, non pas la réalité suprême, mais seulement le suprême idéal, rien de plus. Or, il arrive que la curiosité humaine ne se peut satisfaire d'un simple idéal ; emportée par le désir de pénétrer jusqu'au fond des choses, elle transforme cet idéal tout subjectif et tout relatif en une réalité absolue, et se flatte de pouvoir saisir, embrasser et décrire le principe de l'existence.

Cette illusion se produit, d'après Kant, selon une marche régulière. D'abord la raison, contemplant ce vaste et harmonieux univers, le rattache à un principe invisible ; puis, elle conçoit ce principe

comme nécessaire pour y trouver la raison d'être de l'ensemble des choses contingentes ; enfin, de l'être nécessaire elle s'élève à l'être des êtres, c'est-à-dire à l'être qui contient toutes les réalités et toutes les possibilités, cet être pouvant seul renfermer la raison universelle et absolue de toute existence.

La théologie rationnelle exprime à sa manière cette évolution spontanée de la raison spéculative, en démontrant l'existence de Dieu par trois arguments : l'argument physico-théologique, qui s'appuie sur l'ordre de l'univers ; l'argument cosmologique, fondé sur la contingence du monde ; l'argument ontologique, qui déduit du concept de l'être parfait son existence réelle.

Je dois convenir d'une chose, c'est que Kant me semble avoir parfaitement réussi à mettre en lumière les défauts de ces arguments, de même qu'il triomphait aisément tout à l'heure des preuves syllogistiques de la spiritualité de l'âme. Mais qu'en faut-il conclure? que les bases de la théodicée sont détruites? nullement, mais que Kant n'a pas connu les véritables bases de la théodicée. Tout à l'heure, il altérait et niait l'intuition immédiate du moi par lui-même ; maintenant il altère et nie une autre intuition, moins claire peut-être, mais également irréfragable, l'intuition de l'être parfait et absolu.

Ici encore, il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, le concept d'une existence absolue envisagé comme purement possible; de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stériles, entassant les syllogismes pour trouver, par delà ce concept parfaitement vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant qui sans cesse lui échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image de la conscience humaine, d'où ne peut sortir qu'une fausse et stérile théologie. De même que je ne saisis pas d'abord un moi abstrait, un moi possible, pour arriver ensuite, à travers des raisonments arbitraires, à un moi réel, concret, effectif, substantiel; de même, quand je rattache mon existence fragile à cette source infinie d'être, de pensée et de vie que j'appelle Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions abstraites, c'est une véritable intuition, où l'être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent.

Vienne maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois syllogismes; je lui dirai qu'il peut avoir raison contre une théologie raisonneuse et nourrie de pures abstractions, telle par exemple que la théologie toute scolastique de Wolf; mais qu'il n'atteint pas une théologie amie des faits et

solidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la conscience.

Voici, en effet, le procédé dont se sert Kant pour battre en brèche la théologie rationnelle. Après avoir attaqué l'argument physico-théologique, fondé sur les causes finales, lequel devient entre ses mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion de perfection absolue, incapable par conséquent d'atteindre jusqu'au principe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologique tiré de la contingence du monde à l'argument ontologique sur lequel il lui plaît de concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument suprême? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la scolastique, et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a fondé la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une perfection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence réelle et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de saint Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes sont impuissantes, il est vrai, à opérer cette déduction, je l'accorde à Kant, et voilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique ; mais a-t-il atteint son but? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit humain à saisir le prin-

cipe premier de la pensée et de l'être? il est clair que non.

Telle est l'impression que me laise l'étude de la *Critique de la raison pure spéculative*, et il semblerait en résulter que les problèmes religieux n'ont rien à démêler avec Kant, si ce n'est à titre d'adversaire. Mais le grand ouvrage que je viens de méditer ne contient qu'une moitié de l'entreprise philosophique de Kant. Il y a deux hommes en lui, le métaphysicien et le moraliste. Le métaphysicien aboutit, comme je viens de le voir, au scepticisme absolu; mais le moraliste est profondément dogmatique, et il ramène le métaphysicien à la certitude et à Dieu. Si la raison spéculative était la raison tout entière, l'homme de Kant ne sortirait jamais de sa propre pensée; il y languirait comme dans une étroite prison, contemplant stérilement ces idéaux, ces concepts, vaines images d'un monde à jamais insaisissable à ses yeux. Mais, à côté de la raison spéculative, il y a en nous la raison pratique. Les formes pures de l'intuition, les concepts de l'entendement, les idéaux de la raison n'épuisent pas l'analyse de la conscience humaine; elle renferme encore d'autres éléments à priori, par exemple, ces deux grands concepts du devoir et de la liberté sur lesquels repose toute no-

tre vie morale. L'homme de la raison spéculative, c'est un être purement intellectuel, n'ayant rien autre chose à faire qu'à penser ; mais l'homme véritable n'est pas un pur esprit, c'est un être actif, sensible, il a des besoins, des désirs, des obligations, il aspire au bonheur, à la perfection, à l'immortalité. Eh bien ! le voilà qui va retrouver au sein de la vie morale la certitude qui lui échappait dans ses recherches spéculatives. L'âme spirituelle et immortelle, Dieu, la Providence, s'étaient jusqu'à présent dérobés à ses efforts ; appuyé sur l'idée du devoir, il saisit d'une main sûre ces grandes vérités désormais à l'abri de toute atteinte. L'idée du devoir est le *Cogito ergo sum* de Kant ; c'est le *minimum quid inconcussum* invincible au doute qui sert à ce nouveau Descartes à consolider tout ce qu'il avait ébranlé. Telle est l'idée générale de la *Critique de la raison pratique*, et c'est la prétention formelle de Kant, que ce second ouvrage, loin d'être une aile ajoutée après coup à un édifice mal construit par un architecte imprévoyant, vient au contraire concourir avec la *Critique de la raison spéculative* à former un monument régulier, complet et harmonieux [1].

[1] Je ne dis rien d'une troisième critique, la *Critique du*

Comment la morale de Kant peut-elle servir de base à une théodicée? comment Dieu est-il, avec la liberté et la vie future, un des trois *postulats de la raison pratique?* voilà maintenant la question.

Kant part du concept fondamental de la raison pratique, c'est-à-dire du concept du devoir, et il s'attache à établir que ce concept a une vertu objective que ne possède aucun des concepts de la raison spéculative; cela fait, il soutient que le concept du devoir communique immédiatement sa vertu objective à un second concept, celui de la liberté, tellement lié avec le premier qu'ils forment à eux deux un tout inséparable. Cela établi, Kant se flatte d'avoir déjà fait un pas hors du cercle de la conscience, car la liberté, à l'en croire, ne se sent point, elle se conclut. Les concepts de devoir et de liberté, avec la force d'objectivité qui leur est propre, ont donc fait ce que n'avaient pu faire les spéculations les plus puissantes de la métaphysique : ils m'ont assuré de l'existence réelle d'un être en soi, d'un noumène, car ils m'ont fait saisir l'être libre et moral, obligé de faire son devoir et aspirant au meilleur usage de sa liberté, c'est-à-dire au souverain bien. Or maintenant le concept

Jugement, qui vient encore accroître et compliquer le système de Kant.

du souverain bien, où se résume la morale, est lié à deux nouveaux concepts, où se résume la religion : ce sont les concepts de Dieu et de la vie future. Qu'arrive-t-il de là? c'est que le concept moral communique aux concepts religieux la vertu objective qui est en lui, et de la sorte, Dieu et la vie future, qui n'étaient pour la raison spéculative que des idéaux et des possibles, deviennent indirectement pour nous des réalités certaines.

Il faut reprendre, anneau par anneau, la chaîne de cette déduction, afin d'en toucher au doigt le fort et le faible. Kant commence par le concept de devoir, et y appliquant l'analyse avec une rigueur et une profondeur justement admirées, il en établit l'existence et les caractères. Il y a des devoirs, et tout devoir est absolu par son essence. Tu ne mentiras pas, tu ne déroberas pas, ce sont des maximes évidentes par elles-mêmes. Or, l'obligation qu'elles expriment est-elle particulière à tel temps, à tel lieu, à tel individu, à telle circonstance? nullement; ces maximes sont universelles et nécessaires; y supposer une seule exception, c'est les détruire. Partant de là, Kant pose comme criterium de la moralité cette fameuse règle : *Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse être considérée comme un principe de législation*

universelle, et il réfute victorieusement tous les philosophes qui prétendent expliquer le devoir, soit par l'éducation, comme Montaigne, soit par la constitution civile, comme Mandeville, soit par le bonheur, comme Épicure, soit par le sentiment, comme Hutcheson, soit par la perfection, comme Wolf après les stoïciens, soit enfin par la volonté divine, comme Crusius et d'autres théologiens et philosophes.

Le devoir est donc un principe absolu, cela est démontré ; mais y a-t-il quelque raison pour accorder à ce concept une valeur objective, quand on le refuse à une foule d'autres concepts également absolus, tels que ceux de la raison spéculative? C'est ici que Kant épuise, mais vainement, toutes les ressources de son esprit inventif et subtil.

Il prétend distinguer le concept du devoir d'avec les notions d'espace, de temps, de cause, de substance, et autres semblables, soit en ce que l'espace et le temps se rapportent aux objets de l'expérience, tandis que le concept du devoir en est entièrement indépendant, soit en ce que la cause et la substance, si l'on fait abstraction de leur usage dans les choses de l'expérience, n'ont plus qu'un rapport lointain et hypothétique avec les objets intelligibles auxquels on veut étendre arbitrairement

leur application, tandis que le concept du devoir, réglant immédiatement et absolument ce qui doit être fait, ce qui oblige tout être raisonnable, acquiert par cela même une force d'objectivité incontestable, puisque l'être raisonnable ne peut nier la valeur objective du concept du devoir sans nier le devoir lui-même.

Investi par Kant de ce privilége objectif, le concept du devoir le communique à plusieurs autres, et d'abord, d'une façon immédiate, à celui de la liberté. Je touche à un paradoxe des plus extraordinaires de Kant.

Tout en reconnaissant hautement la liberté, il prétend que nous n'en avons pas conscience. La liberté n'est pas un fait à ses yeux; elle est un concept à priori. Prise en elle-même, ce n'est qu'un idéal, et cet idéal ne devient une réalité que par la force d'objectivité attribuée au concept du devoir. De sorte que nous ne connaissons pas immédiatement que nous sommes libres, nous le concluons. En vérité, je ne puis m'expliquer cette artificielle et étrange déduction qu'en me disant que Kant était condamné d'avance aux vains raffinements de l'analyse et à toutes sortes d'erreurs par son scepticisme absolu en métaphysique. Il a voulu en effet, dans la *Critique de la raison spéculative*, établir une

prétendue antinomie entre les lois de la nature et les lois de l'ordre moral. A l'entendre, dans la région des choses de l'expérience (laquelle embrasse les faits du sens intime), tout est soumis à une fatalité absolue; un phénomène, quel qu'il soit, externe ou interne, est déterminé par les phénomènes antérieurs, de sorte qu'il n'y a là aucune place pour la liberté. Au contraire, dans la région des choses du devoir, les phénomènes, qui sont des actions raisonnables, ont pour caractère propre de se rapporter à une cause libre. Voilà la thèse d'une part, et l'antithèse de l'autre, d'où résulte une antinomie. C'est pour la résoudre et pour sauver la morale, menacée d'être emportée dans la ruine de l'ontologie, que Kant a imaginé sa théorie de la liberté. Il veut que la liberté soit en dehors de l'expérience, en dehors même du sens intime, afin de la soustraire à la loi qui régit, suivant lui, le monde des faits; il la transporte donc dans les régions des choses idéales, et se flatte ainsi de résoudre l'antinomie qu'il lui avait plu de supposer. Mais s'il suffisait, dans la *Critique de la raison pure,* d'idéaliser la liberté pour la conserver, dans la *Critique de la raison pratique* cela ne suffit plus. Il faut à Kant non pas une liberté idéale, une liberté abstraite et purement possible, mais une

liberté réelle, pour avoir une morale réelle et des devoirs effectifs. Que fait-il? il transforme l'idéal en réel, d'une manière aussi ingénieuse et aussi vaine qu'il transformait tout à l'heure le réel en idéal. Nous n'avons, il est vrai, si on veut s'en fier à lui, qu'un concept de notre liberté, à la place d'un sentiment immédiat et précis; mais, grâce au concept du devoir et à la merveilleuse faculté objectivante dont il l'a gratifié, cette liberté possible et tout idéale se métamorphose en une liberté effective. En effet, que signifierait, dit-il, le concept du devoir pour un être qui serait dépourvu de liberté? Tu dois, donc tu peux. Si nous avons des obligations, comme cela est évident de soi, nous sommes libres de les accomplir. Autrement nous ne connaîtrions que le désir et la nécessité. Le désir incline, la nécessité contraint, le devoir seul oblige, parce que seul il suppose la liberté.

C'est à l'aide de tous ces détours compliqués et laborieux que Kant aboutit au premier postulat de la raison pratique, l'existence réelle de la liberté. S'imaginant avoir arraché la morale au scepticisme, par la morale il tente de lui arracher aussi la religion.

Si la morale est vraie, la morale telle que vient de la constituer Kant, avec la loi du devoir pour

principe et la liberté pour conséquence, quelle est la fin de l'homme? Kant se demande si cette fin est la vertu seule, la vertu se suffisant pleinement à elle-même, ainsi que l'ont enseigné les stoïciens. Il examine alors le principe fondamental de cette grande école, et le comparant avec le principe contraire des épicuriens, il fait voir avec une force et une sagesse admirables que ni la vertu, ni le bonheur ne constituent séparément la fin de l'homme, le souverain bien. Sans méconnaître la supériorité du principe stoïcien, Kant prouve qu'il est insuffisant et qu'il a besoin d'être tempéré par le principe épicurien, qui, à son tour réduit à lui-même, serait sans autorité comme sans dignité morales. Le souverain bien n'est donc ni la vertu seule, ni le seul bonheur, mais l'harmonie du bonheur et de la vertu. Or, maintenant, ce souverain bien, vers lequel la raison nous ordonne de tendre sans cesse, est-il réalisable dans les conditions du monde sensible? Kant démontre supérieurement le contraire.

Sans aucun doute, la vertu est accessible à l'homme dans une certaine mesure, puisqu'elle dépend de sa volonté; mais la vertu parfaite c'est la sainteté, et la sainteté est un idéal que la volonté ne peut atteindre, quoiqu'elle puisse et doive y tendre sans cesse. Ainsi donc, des deux éléments

du souverain bien, le premier ne saurait être réalisé dans les limites d'une existence bornée. D'où il suit qu'il faut de deux choses l'une : ou bien admettre que cet idéal est une chimère trompeuse, ce qui renverse tout l'ordre moral, ou bien reconnaître après la vie présente une carrière indéfinie de perfectionnements pour la moralité humaine.

Cette dernière conclusion se confirme encore, si l'on considère le second élément du souverain bien, le bonheur. Non-seulement le bonheur n'est pas et ne peut pas être de ce monde, ce qui achève de prouver la vie future, mais le rapport du bonheur et de la vertu est complétement indépendant de notre volonté, et ce rapport ne peut être établi selon les lois absolues de la justice que par une volonté supérieure à l'univers, et qui tienne en quelque sorte l'humanité et la nature dans sa main. C'est ainsi que le souverain bien que la raison pratique nous fait concevoir comme l'objet nécessaire de notre volonté, supposant lui-même, dit Kant, un *Souverain bien primitif* d'où il puisse dériver, il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Voilà donc notre grand sceptique en possession d'une existence absolue, et certes ce résultat est déjà singulièrement surprenant. Mais ce qui est

plus extraordinaire encore, c'est qu'après avoir affirmé Dieu, il entreprenne de déterminer sa nature. Quoi! l'auteur de la *Critique de la raison pure* va construire une théologie rationnelle à la manière de Wolff? Quoi! vous avez consumé toute votre puissance d'analyste, toute votre vigueur de dialecticien à prouver que la métaphysique est impossible, et vous venez après coup nous proposer la solution du problème métaphysique le plus élevé! Votre circonspection systématique était telle que vous ne vouliez rien affirmer de l'objet même qui est le plus près de nous, de ce principe qui en nous pense et agit sans cesse à la lumière de la conscience. Et maintenant vous vous flattez de pénétrer le grand mystère de l'existence, d'atteindre l'absolu et de le décrire! Que va devenir l'idée fondamentale de votre réforme philosophique, cette idée qui devait modifier si profondément le cours de l'esprit humain, et changer la face de toutes choses dans l'ordre philosophique, comme avait fait, dans l'ordre physique, la découverte de Copernic?

Certes je ne puis douter que Kant, un des esprits les plus systématiques du monde, ne se soit proposé toutes ces objections et bien d'autres encore. Mais une fois résolu à sauver le principe des vé-

rités religieuses, une fois entré dans la voie de la *Critique de la raison pratique*, je comprends aussi qu'il lui était bien difficile de ne pas aller au delà de la simple affirmation de Dieu. A quel titre, en effet, avons-nous le droit, suivant Kant, d'affirmer que Dieu existe? c'est parce que le souverain bien, qui doit nécessairement être réalisé, ne peut l'être qu'en supposant Dieu. Mais s'il en est ainsi, nous avons une méthode pour déterminer la nature de Dieu. Bien que saisi par nous indirectement, Dieu n'est pas pour cela un principe énigmatique. Nous ne voyons pas directement ce qu'il est, mais nous savons ce qu'il doit être, car nous savons qu'il doit avoir tous les attributs sans lesquels il lui serait impossible d'être ce qu'il est, c'est-à-dire le principe qui réalise le souverain bien. Or pour réaliser le souverain bien, il faut d'abord le connaître. Donc Dieu est intelligent. Il ne suffit pas de le connaître, il faut l'aimer et le vouloir. Donc Dieu est bon et puissant.

Ainsi parle la logique; mais je laisse parler Kant lui-même : « Dieu doit être omniscient, dit-il, afin de pénétrer nos plus secrètes intentions dans tous les cas possibles et dans tous les temps; omnipotent, afin de départir à ma conduite les suites qu'elle mérite, et de même omniprésent, éter-

nel, etc.[1] » Et c'est ainsi, ajoute Kant, que la loi morale détermine, à l'aide de l'idée du souverain bien, la notion de l'Être suprême, ce que ne pouvaient faire ni la physique, ni la métaphysique, ni en général toute la raison spéculative.

Arrivé au terme de la *Critique de la raison pratique*, Kant fait d'incroyables efforts pour se démontrer à lui-même qu'elle est d'accord avec la *Critique de la raison spéculative*, et qu'il a pu douter de Dieu dans celle-ci et l'affirmer dans celle-là sans aucune contradiction. La raison pratique, remarque-t-il, n'étend point la connaissance spéculative ; elle nous fait seulement connaître comme réel ce que la raison spéculative concevait comme problématique. La liberté, l'immortalité, Dieu, ne sont pas pour la raison spéculative des objets nouveaux ; la raison pratique se borne à nous assurer de leur réalité objective, que nous ignorions. Pour la liberté, cela se fait immédiatement : tu dois, donc tu es libre ; la liberté est la condition à priori de la loi morale. Et quant aux deux autres grandes vérités religieuses, l'immortalité et Dieu, leur réalité objective est liée à celle de la liberté, qui elle-

[1] *Critique de la raison pratique,* traduction de M. Jules Barni, p. 358.

même est inséparable de la loi morale, dont nous avons l'immédiate conscience.

Lorsque la raison pratique affirme l'immortalité et Dieu, ce n'est pas un simple besoin spéculatif, un simple moyen de donner à nos connaissances un plus haut degré d'unité et de perfection; c'est un besoin légitime d'admettre une chose sans laquelle ne pourrait avoir lieu ce que nous devons nécessairement nous proposer pour but de nos actions. Ainsi donc, la raison pratique ne contredit pas, elle confirme la raison spéculative. Il y aurait contradiction entre elles, si la raison pratique prétendait étendre le champ de nos spéculations théoriques et donner aux idées un usage transcendantal. Mais non ; si la raison pratique donne à certains concepts une portée que la raison spéculative ne peut leur attribuer, ce n'est pas une portée spéculative. Dieu et l'immortalité restent pour nous spéculativement des choses impénétrables ; nous savons seulement d'une manière certaine qu'il y a un Dieu et une vie future. La raison spéculative nous avait averti qu'au delà du phénomène il doit y avoir autre chose. Cette autre chose reste inconnue à la raison pratique, en ce sens qu'elle ne peut la déterminer spéculativement, ou du moins qu'elle n'ajoute rien aux concepts spéculatifs que nous en avions ;

mais ces concepts spéculatifs nous présentaient l'idéal et l'absolu comme simplement possibles; la raison pratique nous les donne comme certains.

Que faut-il penser de ces explications ingénieuses? à dire le vrai, je les trouve parfaitement vaines, et il me semble que toutes les tentatives de Kant pour donner au concept du devoir la portée objective qu'il refuse aux autres concepts de la raison ont complétement échoué. Il dit que le concept du devoir a une force d'objectivité qui lui est exclusivement propre, en ce qu'il exprime ce qui doit être fait par toute volonté raisonnable, abstraction faite des conditions de l'expérience, et réalise ainsi lui-même ses objets, puisqu'il dépend toujours de la volonté de rester fidèle au devoir. — Je réponds que le concept de la cause et celui de la substance sont tout aussi bien que la loi du devoir indépendants des objets sensibles. Supposez, en effet, l'univers anéanti, ces concepts gardent une valeur propre; car il reste vrai que tout effet suppose une cause, et tout attribut une substance. — Ce sont là, dit Kant, des concepts vides. — Soit; mais quoi de plus vide aussi que la notion du devoir, s'il n'y avait pas des êtres doués de volonté? Le devoir, dites-vous, non-seulement règle le monde moral, comme la loi de la causalité règle le monde phy-

sique, mais il le constitue. Subtile et fausse distinction ! Otez les êtres moraux, dont l'expérience seule nous apprend l'existence au dedans et au dehors de nous, le devoir n'est plus qu'une abstraction sans réalité. Tous les raffinements et toutes les subtilités imaginées pour créer ici une différence ne prouvent qu'une chose, c'est que le bon sens de Kant et sa bonne conscience ne peuvent tenir dans le système d'abstractions et de doutes où la peur de la métaphysique l'a conduit à s'emprisonner.

Supposons maintenant que le concept du devoir, tel que Kant le décrit, possède en effet une valeur objective, je dis qu'il ne pourra le communiquer ni aux concepts de la vie future de Dieu, ni même au concept de la liberté. C'est sans doute une maxime très-belle et très-vraie que celle de Kant : tu dois, donc tu peux, et il est incontestable en soi que le devoir et la liberté sont inséparables ; mais j'ose dire que cela est vrai pour tout le monde, excepté pour Kant. En effet, quiconque s'interroge sans parti pris reconnaîtra aisément qu'aussitôt que la raison fait distinguer à l'homme le bien du mal, la conscience lui apprend qu'il est libre de choisir l'un ou l'autre. Ce qui est bien en soi, conçu comme obligatoire pour un être libre, voilà le devoir. Otez-moi la conscience de ma liberté, vous m'ôtez la no-

tion du devoir, tout aussi sûrement que si vous m'ôtiez l'idée du bien et du mal. Or, c'est la doctrine constante et systématique de Kant, que la liberté ne tombe pas sous la conscience. A ses yeux, la liberté n'est pas un fait, c'est un concept à priori. Cette doctrine est étrange, j'en conviens, contraire au témoignage éclatant de la conscience, j'en suis convaincu, mais c'est la doctrine de Kant dans la *Critique de la raison spéculative*, et il prétend y rester fidèle dans la *Critique de la raison pratique.*

Supposons donc avec lui un homme imaginaire qui n'ait pas conscience de sa liberté. Cet homme aura, je veux bien l'admettre un instant, le concept du devoir. Qu'en résultera-t-il? suivant Kant, le devoir supposant la liberté, celui qui reconnaît le devoir doit conclure qu'il est libre. Entendons-nous. Le devoir, tant que j'ignore si je suis libre, n'est pour moi qu'un devoir possible et abstrait. Ce devoir suppose un être libre, soit; mais un être purement possible, une liberté tout abstraite et tout hypothétique. Je dis par exemple : c'est un devoir pour un être libre de ne pas nuire à son semblable, mais ce devoir existe-t-il pour moi? oui, si je suis libre; si je ne le suis pas, non. Admettez, en effet, qu'au lieu d'une personne morale je fusse un pur esprit sans besoin et sans passions, ou bien

un animal soumis dans ses actes au seul instinct, il est clair que le devoir de ne pas nuire n'existerait plus pour moi. Il suit de là que dans le système de Kant, il n'y a que des devoirs conditionnels; l'homme de son système connaît les lois de la morale comme il connaît les lois de la géométrie, c'est-à-dire comme des lois absolues, mais qui se rapportent à d'autres êtres que lui. Reste à savoir s'il doit se les appliquer à lui-même. Or cette question de fait ne pourra être résolue que par sa conscience, et sa conscience, selon Kant, étant muette sur la liberté, il en résulte que la question est pour lui insoluble.

J'accorde maintenant pour un moment tout ce que Kant s'est vainement efforcé d'établir, et la force d'objectivité accordée au concept du devoir, et cette force communiquée au concept de liberté, et la morale sauvée du naufrage, je dis que Kant donne vainement la torture à son esprit pour tirer de là une théodicée. Dieu ne nous est connu, dans son système, qu'à titre de condition nécessaire de la réalisation du souverain bien. Mais, en vérité, quoi de plus fragile et de plus étroit qu'une telle base, et comment un esprit ferme et vigoureux tel que celui de Kant aurait-il pu se faire illusion sur ce point?

Voici un philosophe qui s'est donné pour mission d'introduire dans la science un esprit de réserve et de rigueur jusqu'alors inconnu. Les affirmations absolues lui paraissent suspectes touchant les objets les plus familiers, du moment qu'on peut craindre que l'homme ne confonde les lois et les besoins de sa nature avec la vérité des choses. Et maintenant pour affirmer l'existence de l'être le plus mystérieux, il lui suffit de cette raison que l'homme a besoin de cette affirmation, et que sans elle il ne pourrait comprendre le gouvernement moral de l'univers. Mais qui vous dit que ce besoin de Dieu et cette impossibilité d'expliquer sans lui le monde moral ne sont pas une suite de la constitution de l'esprit humain ou seulement de ses limites ! qui vous assure que Dieu est la seule hypothèse légitime, et qu'il n'y a pas mille autres explications de cette énigme qui pèse sur notre faiblesse !

Cela est si évident que la bonne foi de Kant n'a pu s'empêcher de le reconnaître en un passage remarquable de la *Critique de la raison pratique*[1] où il se demande si le jugement que nous portons sur l'existence de Dieu, comme condition nécessaire de

[1] *Critique de la raison pratique,* liv. II, ch. II, § 8.

la possibilité du souverain bien, a véritablement une valeur objective. La raison, dit-il, a-t-elle bien le droit de décider que l'harmonie où réside le souverain bien ne peut absolument dériver de lois universelles sans le concours d'une cause sage qui y préside? non, elle ne le peut, *et, pour dire le vrai, cette impossibilité où nous sommes de concevoir comme possible la parfaite harmonie du bonheur et de la moralité sans supposer une cause morale du monde, est purement subjective.* Il est inutile de rien ajouter après un tel aveu ; et l'on comprend maintenant sans peine que du vivant même de Kant, lorsque son disciple Fichte vint reprendre tout le système pour lui donner plus de rigueur et d'unité, un de ses premiers soins fut de le débarrasser de cette chancelante théodicée comme d'un appendice inutile, et de substituer à l'idée d'un Dieu législateur qui lui paraissait arbitraire et anthropomorphique, celle d'un ordre moral résultant de la nature des choses, ordre nécessaire et impersonnel par qui se réalise éternellement l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu.

SEPTIÈME ÉTUDE

LE PANTHÉISME DE HEGEL

Je n'en puis douter : l'idée que Kant s'est faite de la Divinité est en désaccord avec son système. Dois-je conclure de là que le kantisme est faux? non ; car si je prends ce système en lui-même, après l'avoir dégagé de tout élément étranger, il semble former un tout assez bien uni, et ce tout est peut-être la vérité.

Voilà un dernier doute que je veux éclaircir. Où aboutit en définitive le système de Kant? J'entends dire qu'il mène à l'idéalisme de Fichte, et que cet idéalisme lui-même a conduit Fichte à un panthéisme subjectif d'où est sorti le panthéisme absolu de Schelling et de Hegel.

Idéalisme, panthéisme subjectif, panthéisme absolu, que veulent dire ces formules? Qu'est-ce que cette étrange généalogie qui fait sortir Fichte de Kant, Schelling de Fichte, Hegel de Schelling? Je voudrais comprendre tout cela, je voudrais surtout avoir la clef du système de Hegel, puisqu'il contient, à ce qu'on assure, le dernier mot de la philosophie allemande.

Un premier point qui me paraît clair, c'est que le mouvement d'dées suscité par Kant ne pouvait s'arrêter avec lui. J'ai déjà reconnu, en effet, que la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* ne forment pas une philosophie homogène, mais en quelque sorte, deux philosophies distinctes et contraires qu'aucun artifice de logique ou d'analyse ne saurait concilier, sans compter que Kant a écrit une troisième critique, la *Critique du jugement*, qui, en s'ajoutant aux deux autres par d'ingénieuses combinaisons, enrichit sans doute, mais aussi complique à l'excès l'ensemble du système.

Mais je consens à m'enfermer dans l'enceinte de la *Critique de la raison pure* et à oublier tout le reste. Le système simplifié de la sorte a-t-il une rigueur parfaite et une parfaite unité? telle est la question que se posa Fichte, et qui le conduisit à

substituer une doctrine nouvelle à celle de son maître, tout en ne s'étant proposé d'abord que de la perfectionner. Suivant Fichte, en effet, le système développé dans la *Critique de la raison pure* manque essentiellement de cette sévérité logique qui est pour lui le caractère de la science.

La première parole de Kant, c'est que rien ne se produit dans la pensée que par suite de l'expérience et des phénomènes qui frappent nos sens. Or ces phénomènes, que l'esprit rencontre et qu'il ne produit pas, supposent un principe étranger. Voilà dès le début une concession énorme, et qui d'avance ruine tout le système de la philosophie critique. Quoi! la science a pour infranchissable enceinte l'esprit humain, le sujet, et cependant il existe autre chose, et la première condition de la science est de supposer un objet qu'elle ne connaît pas, qu'elle ne peut atteindre et qui est l'unique origine de tout! elle débute donc par une hypothèse contradictoire à sa nature; elle laisse son principe hors d'elle, ou plutôt elle n'a pas de principe, elle n'est pas.

Donner à la science un principe, un vrai principe, c'est-à-dire un principe absolu, ne reposant que sur soi et servant de base à tout le reste, tel est le but que se propose Fichte et qu'il essaye d'at-

teindre dans sa *Théorie de la Science*. Ici, l'idéalisme de Kant est embrassé dans toute sa rigueur ; plus d'élément objectif supposé arbitrairement, même à titre de simple phénomène. Tout est sévèrement déduit du seul terme de la connaissance qu'admette l'idéalisme, du sujet. Le problème pour Fichte est celui-ci : tirer du moi la philosophie tout entière, et l'audacieux raisonneur prétend donner à cette déduction une rigueur supérieure à celle des mathématiques. L'algèbre s'appuie en effet sur la loi de l'identité qui s'exprime ainsi : A = A. Fichte soutient que cette loi en suppose une autre, la seule qu'un philosophe ait le droit d'admettre sans la prouver, et la seule aussi dont il ait besoin : MOI = MOI.

Quand vous dites A = A, vous n'entendez rien affirmer sur l'existence de A. Vous affirmez seulement que si A est à A, A ne peut pas être autre chose que A. La proposition A = A n'est donc, dit Fichte, vraie absolument que dans sa *forme*, et non dans sa *matière* ou dans son contenu. Je ne sais si A existe effectivement, matériellement, ou s'il n'existe pas; mais peu importe, j'ai la certitude formelle que A étant posé, A ne peut différer de A, et qu'il y a entre ces deux termes un rapport nécessaire. C'est par l'analyse de ce rapport que Fichte

entreprend de prouver l'existence du moi. En effet, dit-il, dans la proposition A = A, le premier A n'est pas considéré sous le même point de vue que le second A. Le premier A, nous l'avons reconnu, est posé conditionnellement; le second est posé d'une manière absolue. Qui est-ce qui ramène ces deux termes à l'unité? qui est-ce qui les met en un certain rapport? qui est-ce qui juge, affirme et constitue ce rapport? évidemment, le moi. Otez le moi, vous ôtez le rapport, vous ôtez les deux termes, vous ôtez la proposition A = A. Il y a donc au-dessus d'elle une vérité plus haute, plus immédiate. Le principe de l'identité n'est absolu que dans sa forme; le principe MOI=MOI est absolu dans sa forme et dans sa matière: il est seul vraiment absolu.

Je n'ai pas besoin de suivre Fichte dans le cours de sa déduction, la plus subtile et la plus artificielle qui se puisse concevoir. Il me suffit de savoir qu'il a poussé jusqu'au bout l'étrange idée de déduire tout un vaste système de philosophie de ce seul principe, le moi. C'est sur cette pointe aiguë qu'il prétend faire reposer l'édifice entier des croyances humaines. La nature et Dieu ne sont que des développements du moi. Le moi seul est principe, expliquant tout, posant tout, créant tout, s'expliquant, se posant, se créant lui-même. Je ne sais ici

ce que je dois admirer le plus, soit de l'excès d'extravagance où peut s'emporter l'esprit humain, soit de l'étonnante fécondité de ses ressources. Le voilà condamné par Kant à ignorer l'univers et Dieu et à s'emprisonner dans le moi ; laissez-le faire : ce seul point conservé lui fera retrouver tout le reste. Il ira même des dernières limites du scepticisme au dogmatisme le plus absolu. Tout à l'heure, il doutait de tout ; maintenant il se vante, non-seulement de connaître la nature, mais de la créer ; que dis-je ? il se vante de créer Dieu. Ce sont les propres expressions de Fichte, à la fois absurdes et conséquentes.

Oui, Fichte tire du moi la nature et Dieu. Le moi en effet suppose le non-moi ; il se limite soi-même, il n'est soi-même qu'en s'opposant un autre que soi, il ne se pose qu'en s'opposant son contraire, et lui-même est le lien de cette opposition, la synthèse de cette antinomie. Si, en effet, le moi n'est pour soi-même qu'en se limitant, cette faculté qu'il a de se limiter suppose qu'en soi il est illimité, infini. Il y a donc au-dessus du moi relatif, du moi divisible, du moi opposé au non-moi, un moi absolu qui enveloppe la nature et l'homme. Ce moi absolu, c'est Dieu. Voilà donc la pensée en possession de ses trois objets essentiels, voilà l'homme, la

nature et Dieu dans leurs relations nécessaires, membres d'une même pensée à trois termes, séparés à la fois et réconciliés, voilà une philosophie digne de ce nom, une science rigoureuse, démontrée, homogène, partant d'un principe unique pour en suivre et en épuiser toutes les conséquences.

Telle est dans son principe général la métaphysique de Fichte ; sa morale en est une suite, imprévue peut-être, mais rigoureuse. Elle est fondée sur le moi. Le caractère éminent du moi, c'est la liberté. Conserver sa liberté, son moi, c'est le devoir ; respecter le moi, la liberté des autres, c'est un autre devoir non moins sacré qui devient le fondement du droit. De là ce noble stoïcisme de Fichte et cette passion pour la liberté qui ont été en si parfait accord avec la mâle vigueur de son caractère et avec le rôle généreux qu'il s'est donné dans les affaires politiques de l'Allemagne. Mais l'importance du système de Fichte n'est pas là. Sa grandeur et son originalité, je les trouve dans cette extraordinaire métaphysique, si justement et si hardiment appelée par lui-même l'idéalisme subjectif absolu. Elle a ce caractère singulier qu'en poussant à ses plus extrêmes conséquences le scepticisme de Kant, elle prépare le dogmatisme de Schelling et de Hegel. Et non-seulement elle le prépare, mais déjà elle le

commence et même le contient. Fichte, en effet, aspire ouvertement à la science absolue. Il explique toutes choses, l'homme, la nature et Dieu. Il mène la philosophie allemande, si je puis dire ainsi, du subjectif à l'objectif par le subjectif même. Du scepticisme absolu il la jette dans un dogmatisme énorme, et parti d'une doctrine tellement timide qu'elle ose à peine affirmer un être effectif, il prélude à cette philosophie ambitieuse qui embrasse dans ses cadres immenses l'histoire de l'humanité et celle de la nature, et prétend sans mesure et sans réserve à l'explication universelle des choses.

Schelling a commencé sa carrière philosophique par accepter le système de Fichte, comme Fichte avait d'abord adopté celui de Kant. Son premier écrit, composé à vingt ans, porte ce titre expressif : *Du moi comme principe de la philosophie.* Mais il ne tarda pas à s'apercevoir de l'impossibilité absolue de maintenir la philosophie dans cette étroite enceinte où elle étouffait. Égarée sur les pas de Fichte, la pensée humaine avait perdu la nature ; il s'agissait de la reconquérir.

La nature existe en face du moi. Ce n'est là qu'un fait ; mais c'est un fait que la science doit expliquer. Or toute tentative de déduire du moi la nature, du sujet l'objet, est radicalement impuis-

sante, l'exemple de Fichte l'a prouvé. On ne réussirait pas mieux à déduire de l'objet le sujet, de la nature le moi, de l'être la pensée. Ainsi point d'être sans pensée, point de pensée sans être, et aucun moyen de résoudre la pensée dans l'être ou l'être dans la pensée. C'est dans ces termes que se posait devant Schelling le problème philosophique.

Je m'explique assez simplement la solution où il fut conduit. Suivant lui, la pensée et l'être, le sujet et l'objet, ne peuvent être à la fois irréductibles et inséparables que s'il y a un principe commun de l'un et de l'autre, principe à la fois subjectif et objectif, intelligent et intelligible, source unique de la pensée et de l'être. Ce principe, ce sujet-objet absolu, comme l'appelle Schelling, est l'idée mère de sa philosophie. Aussi bien c'est à peu près de la même manière que Spinoza fut conduit à l'unité de la substance. Son maître Descartes, en effet, avait constaté, au début de la science, une dualité fondamentale. En face de l'être qui pense, il avait reconnu l'être étendu. Comment expliquer leur coexistence, bien plus, leur union? Malebranche, préludant à l'idéalisme de Kant, avait nié qu'on pût connaître les corps; Berkeley, devançant Fichte, avait essayé d'expliquer l'étendue comme une créa-

tion de la pensée. Spinoza, sentant d'avance la vanité de ces tentatives, déclara hardiment que la coexistence de la pensée et de l'étendue n'était possible que par une substance infinie, à la fois étendue et pensante, à la fois nature et humanité. L'analogie est sensible, mais je dois prendre garde de l'exagérer. Le mouvement de la philosophie allemande a un caractère qui lui est propre et une originalité limitée, mais réelle. Schelling n'est point le plagiaire de Spinoza, bien qu'il l'ait connu et admiré dès sa jeunesse, bien que la polémique ardente qui divisa Mendelsohn et Jacobi, et à laquelle prit part toute l'Allemagne pensante, soit antérieure de quelques années aux premiers écrits de Schelling, et l'ait de bonne heure si vivement frappé qu'il exprimait ouvertement, dans son premier essai, l'espérance de *réaliser un jour un système qui fût le pendant de l'Éthique de Spinoza*[1]. C'est justement ce qui est arrivé.

Dans l'univers de Spinoza, il y a deux mondes, à la fois unis et opposés, le monde de la pensée ou des âmes, et le monde de l'étendue ou des corps. Ces mondes se pénètrent l'un l'autre. Toute âme a

[1] Schelling, *Du moi considéré comme principe de la philosophie.*

un corps, tout corps a une âme. La pensée a ses lois, la nature a les siennes; mais ces lois se correspondent étroitement. Un des grands théorèmes de Spinoza est celui-ci : *L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses* [1]. Quel est le secret de cette identité? c'est que la pensée et l'étendue, les âmes et les corps, ne sont que les deux faces d'une même existence. La nature, c'est Dieu dans l'étendue et le mouvement; l'âme, c'est Dieu dans la pensée. Dieu étant un, les lois de son développement sont unes. Ainsi toutes les existences se pénètrent, tout s'unit, tout s'identifie.

Schelling part aussi de cette dualité, la pensée ou le sujet, les choses ou l'objet, ou encore la nature et l'humanité. La nature a des lois; mais une loi, c'est essentiellement quelque chose d'intellectuel, c'est une idée. La nature est donc toute pénétrée d'intelligence; d'un autre côté l'humanité a aussi des lois; elle est libre sans doute, mais elle n'est pas livrée au hasard. Des règles absolues gouvernent son développement. Il y a donc parenté entre l'humanité et la nature. D'où vient leur distinction? c'est que la nature obéit à ses lois sans conscience,

[1] *Éthique*, part. II, prop. 7.

tandis que l'humanité a conscience des siennes. En d'autres termes, il y a de l'être dans la pensée, de l'idéal dans le réel, et il y a aussi de la pensée dans l'être, du réel dans l'idéal. La différence, c'est qu'ici la pensée et là l'être dominent ; mais au fond la pensée et l'être sont inséparables. Il y a donc un principe commun qui se développe tantôt sans conscience et tantôt avec conscience de soi-même. C'est le Dieu de Schelling.

Jusque-là le philosophe hollandais et le philosophe allemand ne diffèrent pas ; voici le point où ils se séparent. Dans l'univers de Spinoza, il y a un abîme entre la pensée et l'étendue. La pensée et l'étendue, c'est toujours Dieu sans doute, mais il n'y a aucune sorte d'union entre ces deux parties de son être. Le flot des idées coule d'un côté, le flot des corps coule de l'autre. Dieu les embrasse, il est vrai, mais dans cet océan infini les ondes contraires ne s'unissent pas. De là au sein de la nature une solution de continuité éternelle. Il en est tout autrement dans le système de Schelling. L'ensemble des êtres compose une échelle continue et homogène où chaque forme de l'existence conduit à une forme supérieure. La nature n'y est pas, comme chez Spinoza, destituée d'intelligence. Un courant infini de pensée circule dans toutes ses parties ; seulement

cette pensée n'arrive pas du premier coup à la plénitude de son être. C'est d'abord une pensée tellement obscure, tellement sourde, qu'elle s'échappe absolument à elle-même. Par degrés, elle s'éclaircit et se replie sur soi; elle se sent d'abord, puis se distingue, enfin elle arrive à se réfléchir, à se posséder, à se connaître parfaitement. « La nature, dit Schelling, sommeille dans la plante, elle rêve dans l'animal, elle se réveille dans l'homme. » Ce développement merveilleux est ce que les Allemands appellent le progrès ou le *processus* de l'être (*prozess*), et, s'il faut les en croire, l'idée du *processus* est la conquête propre et le grand titre d'honneur de Schelling. C'est oublier que Leibnitz et, deux mille ans avant Leibnitz, Aristote, avaient conçu la nature comme une série de formes homogènes s'élevant de degré en degré à une perfection toujours croissante; mais peu importe, il est clair que Schelling n'a copié personne, ni Leibnitz, ni Spinoza; c'est le mouvement propre de sa pensée, c'est le courant de la philosophie kantienne qui l'a conduit à la philosophie de l'identité.

Le système de Schelling, en effet, bien qu'il soit en un sens une réaction extrême contre la doctrine de Fichte, en un autre sens la continue. Fichte n'admettait-il pas aussi l'identité absolue des

choses? ne résolvait-il pas l'opposition du moi et du non-moi dans un principe supérieur? Seulement ce principe supérieur, c'était toujours le moi, et de là le caractère idéaliste et subjectif de tout le système. Cette identité admise par Fichte, Schelling la généralise et la transforme. Elle n'est plus pour lui renfermée dans cette étroite prison du moi, elle est le fond de toutes choses. On peut dire que Schelling a pris des mains de Fichte les cadres de sa philosophie, mais qu'en les élargissant il leur a donné une ampleur infinie. Il a fait entrer dans le système de Fichte la nature proscrite, il y a répandu à pleines mains la réalité.

L'évolution de la philosophie allemande ne pouvait s'arrêter à Schelling. Le système de Schelling, en effet, renfermait bien un principe, mais elle ne fournissait aucun moyen de le développer scientifiquement. Qu'avait fait Schelling? il avait conçu l'ensemble des choses comme la série progressive des formes variées d'un principe identique. Or comment saisir ce principe? comment atteindre la loi de son développement? comment la démontrer? c'est ce que Schelling ne faisait pas.

Pourquoi ce principe se développe-t-il? pourquoi devient-il tour à tour pesanteur, lumière, ac-

tivité, conscience? Est-ce à l'expérience qu'on le demandera? Mais l'expérience constate les faits, elle ne les explique pas. Dira-t-on que le sujet-objet se développe par sa nature? On demandera quelle est sa nature, et Schelling ne la détermine en aucune façon. Il faut donc admettre ici la qualité occulte d'un principe inconnu. Que de mystères et d'hypothèses! et à quoi tout cela sert-il? Otez l'expérience, nul moyen n'apparaît de construire régulièrement ou même d'ébaucher la science. C'est sous le poids de cette difficulté que Schelling avait imaginé son *intuition intellectuelle*, faculté transcendante qui atteint l'absolu d'une prise immédiate, sans passer par les degrés laborieux de l'analyse et de la réflexion; mais jamais Schelling n'a pu éclaircir la nature équivoque de cette intuition prétendue. Est-ce un don naturel de l'esprit humain? est-ce un privilége? on ne sait. Quoi de plus obscur, de plus arbitraire, de plus incompatible avec les conditions de la science? Évidemment la philosophie allemande devait faire un pas de plus ou abandonner son principe. Ce dernier pas, Hegel le fit. Hegel a cherché, il a cru trouver une méthode pour construire la science absolue, pour la démontrer. Cette méthode, c'est ce qu'il appelle la logique.

Ce n'est point une chose aisée que de comprendre la logique de Hegel. Si j'en ai quelque peu saisi le sens, elle se caractérise par deux grandes nouveautés étroitement liées l'une à l'autre : premièrement, elle pousse plus loin que ne l'avait fait Schelling et jusqu'à sa dernière limite le principe de l'identité absolue de la pensée et de l'être; en second lieu, par suite de cet excès même, elle introduit une loi qui est le renversement de toutes les idées reçues, savoir, que les contradictoires sont identiques, l'être identique au néant, le fini à l'infini, la vie à la mort.

Si étranges que paraissent ces deux nouveautés, j'en crois voir la racine dans la doctrine de Kant. Supposez que le père de la philosophie allemande, en 1820, fût sorti de son tombeau; nul doute qu'en voyant ce qu'elle était devenue entre les mains de Hegel, il ne se fût écrié, comme Malebranche, en lisant Spinoza, que c'était *une épouvantable chimère*. Et cependant, à y regarder de près, n'est-ce pas Kant qui, dans sa dialectique, a donné l'exemple d'opposer les idées l'une à l'autre et de prouver que les thèses contradictoires sont également vraies? La logique de Hegel, sous ce point de vue, n'est-elle pas le développement des antinomies? mais ce qui est plus évident encore et

d'une plus grande conséquence, c'est que Kant a préparé l'identification absolue de la pensée et de l'être.

C'est une étude infiniment curieuse à se proposer que l'histoire de ce principe dont l'Allemagne est si fière, et où elle fait consister son principal titre d'honneur. On le voit naître avec Kant, se développer dans Fichte, se transformer dans Schelling, et arriver enfin dans le système de Hegel à son plein développement. Suivant Kant, ce que nous appelons les lois de la nature, ce sont en réalité les formes de notre intelligence que nous appliquons aux phénomènes. La grande erreur des philosophes, c'est de détacher ces lois de leur véritable principe, qui est l'esprit humain ou le sujet, pour les transporter dans les choses, pour les objectiver. Kant aimait à rendre sensible l'idée de sa réforme philosophique en la rapprochant de celle que son compatriote Copernic avait introduite dans l'astronomie. Le vulgaire croit que les astres tournent autour de la terre, ce qui ne peut s'accorder avec l'observation exacte des faits. Changez l'hypothèse, faites tourner la terre autour du soleil, toute contradiction disparaît, tout s'explique et s'éclaircit. De même on est accoutumé à subordonner la pensée à l'être, tandis qu'au vrai, sui-

vant Kant, c'est l'être qui est subordonné à la pensée.

De cette conception à celle de Fichte, il n'y a qu'un pas. Si les choses ne sont que ce que les fait la pensée, c'est la pensée qui constitue, qui crée les choses. Le moi, en se pensant, en se posant, se crée lui-même. Voilà l'identité absolue de la pensée et de l'être, explicitement professée par Fichte et déduite avec hardiesse, mais avec rigueur, de l'idée fondamentale de Kant. Seulement cette identité absolue a le caractère particulier du système de Fichte; je veux dire qu'elle est purement psychologique et subjective; l'être, pour Fichte, comme la pensée, c'est toujours le moi et un développement du moi. Fichte ne pouvait donner à l'identité de la pensée et de l'être un autre sens qu'à condition de sortir de son système. Schelling reprit, en le transformant radicalement, le système de Fichte. A ses yeux, le moi et le non-moi ont une égale réalité : la nature et l'humanité subsistent en face l'une de l'autre; elles trouvent leur union dans un principe à la fois idéal et réel, subjectif et objectif, qui les constitue et les contient.

Cette identité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, conçue comme réelle et objective, voilà le principe commun de la philosophie de

Schelling et de celle de Hegel, et par là elles se rattachent étroitement l'une et l'autre aux doctrines antérieures. Voici maintenant la différence des deux systèmes. Schelling n'identifie la pensée et l'être que dans leur principe premier qui est Dieu ; mais au-dessous de Dieu, la pensée et l'être, sans jamais se séparer, se distinguent. Il y a plus d'être dans la nature, il y a plus de pensée dans l'homme. S'il en est ainsi, l'être et la pensée sont deux choses différentes, et le principe de l'identité est en défaut. A la rigueur, en effet, si l'être et la pensée sont une seule et même essence, non-seulement la pensée doit se trouver partout où est l'être, mais elle doit s'y rencontrer dans la même proportion. Pourquoi cet équilibre est-il rompu et comment est-il possible qu'il vienne à se rompre? pourquoi Dieu est-il plus dans l'humanité que dans la nature? Question téméraire sans doute, mais à laquelle est tenu de répondre celui qui ose soutenir que la science absolue est possible à l'homme. Or cette question, Schelling ne la résout pas et ne peut pas la résoudre. Le voilà convaincu d'inconséquence. Il a proclamé le principe de l'identité de la pensée et de l'être, il l'a dégagé du caractère relatif et subjectif qui le défigurait dans Fichte et dans Kant, mais il n'a pas osé le développer avec

rigueur ; aussi sa philosophie ne s'est-elle soutenue que par des hypothèses ou par des emprunts déguisés qu'il a faits à l'expérience.

Hegel met sa gloire à être plus conséquent et plus hardi que son devancier, et il prétend tirer du principe de l'identité ce que Schelling ni aucun philosophe n'avaient jamais pu lui faire rendre, une science du développement des choses.

La pensée et l'être, c'est tout un. A quoi bon deux mots pour exprimer une essence unique? Ne disons pas la pensée, l'être, disons l'idée. L'idée, voilà le Dieu de Hegel ; le développement de l'idée, voilà la réalité ; la connaissance de ce développement, voilà la science. La science de l'idée s'appelle la logique, et ainsi la métaphysique et la logique se confondent.

Grâce à cette identité vraiment absolue, la science devient possible. Elle se réduit, en effet, à déterminer les rapports nécessaires des idées. Dans la théorie de Schelling on était réduit, soit à s'appuyer sur l'expérience pour décrire le mouvement de l'être dans la nature, ce qui ne fournissait pas une véritable science, soit à donner carrière à l'imagination et à présenter des hypothèses déguisées sous le beau nom d'intuition intellectuelle. Cela tenait à ce que l'essence du premier principe restait indé-

terminée, et à ce qu'on admettait une distinction arbitraire entre les objets de la pensée et la pensée elle-même. Maintenant que nous savons que ce premier principe c'est l'idée, et que la nature et l'humanité ne sont autre chose que le développement de l'idée, quand les lois de l'idée seront connues, la science sera faite.

On demandera à Hegel comment les lois de l'idée peuvent être déterminées. Il répond à cette question par sa logique, qui est la détermination scientifique des lois de l'idée. Elles se déduisent toutes d'une loi unique et fondamentale, la loi de l'identité des contradictoires. Suivant Hegel, toute pensée, tout être, toute idée renferme une contradiction, et non-seulement cette contradiction existe dans les choses, mais elle les constitue. La vie est essentiellement la synthèse, l'union de deux éléments qui tout ensemble s'excluent et s'appellent nécessairement.

Au premier abord, dit Hegel, cette doctrine révolte le sens commun et paraît favorable au scepticisme. Les Pyrrhoniens triomphent de l'opposition des idées; mais cette opposition n'embarrasse en rien le vrai philosophe, qui y voit la condition et le mouvement même de la vie.

Aussi bien le sens commun, loin de repousser le

principe de l'identité des contradictoires, lui rend à chaque instant témoignage. Ne maintient-il pas fermement de siècle en siècle la différence et l'identité de l'âme et du corps, la coexistence et l'opposition de la prescience de Dieu et du libre arbitre? C'est manquer au sens commun que d'abandonner une de ces vérités pour l'autre, sous le vain prétexte qu'elles se contredisent. Examinez le sens commun sous sa forme la plus haute, la religion. L'âme religieuse n'adore-t-elle pas un Dieu à la fois personnel et infini, un Dieu immobile et vivant, visible et invisible tout ensemble? Le sceptique croit triompher en opposant ces attributs ; c'est que le raisonnement a étouffé en lui la raison. Pendant qu'il se tourmente à aller d'un de ces contraires à l'autre, un élan de la raison vers Dieu les unit. La plus raisonnable des religions, la religion chrétienne, n'enseigne-t-elle pas au genre humain depuis dix-huit cents ans que Dieu a fait le monde de rien, que Dieu s'est fait homme? Et ne sont-ce pas là autant de contradictions, mais des contradictions pleines de raison, de vie et de vérité?

Les sciences nous offrent aussi mille exemples de l'identité des contradictoires. En physique, n'admet-on pas sans aucune difficulté que la lumière

suppose les ténèbres? Imaginez une lumière sans ombre. Les objets également éclairés ne se distinguent plus, et ce jour uniforme est en tout identique à la nuit. Ainsi la lumière implique son contraire, l'obscurité. Non-seulement elle la suppose, mais elle la porte en soi, elle l'engendre; et d'un autre côté, en la produisant, elle se réalise elle-même. Le produit, c'est la lumière effective, la couleur.

Nous pouvons sur ces exemples plus ou moins spécieux prendre une idée générale du système de Hegel. Toute idée renferme trois éléments, ou pour employer le langage consacré, trois *moments*. Vous pouvez la considérer ou en elle-même, ou dans son opposition avec l'idée contraire qu'elle renferme, ou enfin dans l'union qui les concilie. Le premier moment est celui de l'idée *en soi;* le second, celui de l'idée *hors de soi*, le troisième enfin, celui de l'idée *en soi* et *pour soi*. L'idée existe d'abord d'une manière simple et immédiate, puis elle se divise et s'oppose à elle-même; enfin, elle ramène ses deux membres à l'unité. On arrive ainsi à une idée nouvelle qui n'est pas autre chose que l'idée première, mais vivifiée par la contradiction qu'elle vient de traverser, d'abstraite devenue concrète, de morte vivante. Cette

même idée ainsi transformée traverse une nouvelle contradiction, pour en sortir victorieuse, et ainsi de suite à l'infini, depuis l'idée la plus simple, qui contient le germe de toutes les autres, jusqu'à la plus composée, qui en exprime le plus complet développement. La chaîne de ces oppositions, c'est la science. Elle consiste à faire voir l'universelle identité : partie d'une idée primitive au plus bas degré de la pensée, elle la retrouve au faîte, et toutes les idées intermédiaires ne sont toujours que la même idée qui se déploie à l'infini.

Cette vue générale me permet de m'orienter au sein de ce vaste édifice d'abstractions accumulées où se joue avec une fécondité et une subtilité inouïes la pensée de Hegel. Rien ne reste en dehors de ce système, et il y a là, je ne songe pas à en disconvenir, un effort immense pour tout embrasser et tout expliquer. Voici les grandes lignes du monument. L'œuvre de Hegel comprend trois parties : la logique proprement dite, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Le principe premier et dernier des choses, ce que Hegel appelle l'*idée*, doit d'abord être envisagé en lui-même, dans les profondeurs de son essence non encore manifestée, dans ces lois nécessaires et primitives qui la constituent et qui se réfléchissent plus tard en

toutes ses œuvres. La science de l'idée en soi, c'est la *Logique pure*, clef de voûte de tout le système. Maintenant l'idée, par une suite nécessaire de sa nature, telle que la logique l'a décrite et expliquée, l'idée se développe, ou pour mieux dire, se brise et met à nu l'élément de la contradiction qui était renfermé en son sein. Elle était Dieu en soi, elle devient nature ; éternelle, elle tombe dans le temps, immuable dans le changement. La *Philosophie de la nature* nous développe la série des mouvements nécessaires de l'idée à travers tous les degrés de l'échelle des êtres. Les lois de la mécanique, de la chimie, de la physiologie, se résolvent dans une série d'oppositions ; mais le principe suprême qui préside à ce développement veut que la contradiction, nécessairement posée, soit nécessairement détruite. L'idée, qui s'ignorait et se niait dans la nature, retourne à soi pour devenir esprit. La science du retour de l'idée à elle-même est la *Philosophie de l'esprit*. Les religions, les arts, les systèmes, les institutions sociales, ne sont que les phases diverses de cette évolution que règle une inflexible géométrie. L'histoire de l'humanité réfléchit celle de Dieu ; c'est une logique vivante, c'est Dieu qui se réalise, qui, parti de soi, revient à soi, refermant ainsi le cercle infini et éternel.

Je reprends ces grandes divisions. La logique, dans le système de Hegel, tient la place qu'occupe la théodicée dans les systèmes ordinaires; elle est la science de Dieu considéré en soi, avant la création, si toutefois les mots Dieu et création ont ici un sens. Étrange théodicée en effet, où à la place de la justice éternelle, de la bonté infinie, de la beauté pure et sans mélange, je trouve une sèche énumération d'idées abstraites, l'être, le néant, la qualité, la quantité, la mesure, l'identité, la différence.....

Ces idées forment une chaîne dont le premier anneau est l'idée de l'être; en effet, toutes les autres la supposent et elle n'en suppose aucune avant elle. Or, l'idée de l'être ou l'être, car Hegel identifie ici comme toujours ces deux choses, est identique au néant. Qu'est-ce, en effet, que l'être considéré en soi? c'est l'être absolument indéterminé, ce qui n'est ni fini, ni infini, ni esprit, ni matière, ce qui n'a ni quantité, ni qualité, ni rapport. Tout cela peut s'affirmer du néant. Penser au néant, c'est faire abstraction de toutes les formes de l'existence, c'est la même chose par conséquent que penser à l'être en soi. D'un autre côté, Hegel ne nie pas que l'être et le néant, ce qui est et ce qui n'est pas, ne soient deux

termes contradictoires. Ils sont à la fois contradictoires et identiques. La contradiction dans l'identité, voilà la souveraine loi de la pensée et des choses.

Ainsi du sein de l'idée de l'être, matière primitive des choses, sort l'idée du néant; mais l'être et le néant ne restent pas en face l'un de l'autre. L'être exclut et appelle le néant; ce double mouvement suscite une troisième idée que Hegel appelle le *devenir* et qui réconcilie les deux autres. Le devenir, c'est l'idée du développement par lequel un être devient ce qu'il n'était pas. Cette idée implique à la fois celle de l'être et celle du néant; elle en est la synthèse. Nous voilà sortis de cette abstraction confuse où tout se mêle et se perd; nous mettons le pied sur un terrain plus solide; nous avons affaire à l'être déterminé, à la *qualité*.

A travers cette déduction interminable, que je renonce à poursuivre en détail, l'idée dominante du système de Hegel se maintient avec une fermeté singulière. Partout l'idée traverse les trois moments nécessaires; elle est d'abord l'identité confuse des contraires, puis elle se divise, pour rentrer finalement dans son identité primitive, éclaircie et vivifiée. Cette loi domine toutes les sphères de la pensée, non-seulement la physique, l'astronomie et

les sciences naturelles, mais aussi la psychologie, la morale, le droit, l'histoire de la civilisation, celle des religions et des philosophies.

Il y a trois facultés dans l'esprit humain : la sensibilité qui nous livre les idées dans leur confusion, l'entendement qui les débrouille et les oppose, la raison qui les unit.

L'homme est d'abord pour lui-même unité confuse d'une âme et d'un corps : cette unité se brise par la réflexion ; l'âme s'oppose le corps, mais elle s'aperçoit que le corps, c'est encore elle-même, et alors elle le ramène à soi comme un moment nécessaire de son existence.

Dans l'homme, tout est d'abord mêlé : l'instinct, la volonté, la raison. L'homme existe déjà sans doute dans l'enfant, mais d'une manière abstraite et indéterminée ; il est en soi, il n'est pas pour soi. L'âge de la réflexion arrive ; une opposition se déclare entre l'instinct et la raison, entre la nature et la volonté. De là le mal, mais de là aussi le bien. Le bien suppose le mal ; car celui qui fait le bien sans effort, sous la seule impulsion d'une nature excellente, n'est pas véritablement bon. Ici se vérifie avec éclat, suivant Hegel, le principe de sa logique. On ne peut concevoir le bien sans concevoir en même temps le mal. Le bien en un sens im-

plique donc le mal, et cependant il l'exclut. Il l'exclut et il le suppose, voilà la contradiction qu'il faut résoudre. Hegel y croit parvenir en démontrant qu'au fond l'instinct et la raison sont identiques. L'instinct, c'est la raison qui s'ignore : après s'être opposée à elle-même dans la lutte de la volonté et de la nature, elle reconnaît leur identité, et dès lors tout rentre dans l'ordre au sein de l'âme pacifiée; l'instinct comprend qu'obéir à la raison, c'est être fidèle à lui-même; la raison comprend qu'elle est faite, non pour étouffer ou comprimer l'instinct, mais pour le conduire, et cette harmonie intelligente et volontaire de l'instinct et de la raison, c'est la vertu, source du bonheur. On s'imagine que le bonheur et la vertu sont deux choses différentes : philosophie étroite, philosophie de l'entendement! La raison identifie ce que le cœur de l'honnête homme ne sépare jamais, le bien-faire et le bien-être, l'action vertueuse et la félicité.

Partout à la surface, la contradiction, la différence; partout au fond, l'harmonie et l'identité. Quoi de plus opposé, à ce qu'il semble, que la philosophie et la religion? quoi de plus divers que les cultes? quoi de plus contraire que les systèmes philosophiques? En réalité, toutes ces institutions religieuses, dont la variété nous confond, dont l'op-

position nous étonne, ne sont que les membres d'un même corps, les moments d'une même idée. Cette idée, qui se développe dans la suite harmonieuse des religions, est la même qui, sous des formes plus claires, déploie dans le mouvement régulier des systèmes philosophiques sa nature toujours diverse et toujours identique. Les lois de la logique, partout présentes, parce qu'elles sont le fond de tout, déterminent et gouvernent souverainement cette double évolution.

Il y a trois grandes religions : la religion orientale, la religion grecque et la religion chrétienne, lesquelles correspondent aux trois moments nécessaires de l'idée logique. La religion orientale, c'est l'idée de Dieu à son premier moment, celui qui comprend tous les autres dans leur unité confuse. L'homme adore Dieu, mais sans le connaître et sans se connaître soi-même. Univers, homme, Dieu, tout cela ne forme encore qu'un tout indécis, la nature. La religion grecque, c'est l'idée de Dieu au moment de la diremption, de la contradiction. Dieu se divise, pour ainsi dire, s'ébranche en mille rameaux, s'oppose à l'homme et à lui-même; l'infini se perd et se dissout dans le fini. La religion chrétienne est par essence la religion de la réconciliation. Fille de l'Orient et de la Grèce, elle les repro-

duit et les identifie. Dieu, qui s'ignorait dans les obscurs symboles de l'Inde, qui errait en quelque sorte hors de soi dans la prodigieuse variété des divinités contraires de la Grèce et de Rome, revient à soi dans le christianisme pour prendre conscience claire et pleine possession de soi. Aussi, le christianisme est-il la seule religion complète, la seule vraie, la seule évidente par elle-même : c'est Dieu se sachant et s'affirmant Dieu.

Ce qu'on appelle les mystères de la religion chrétienne, ce sont les lois absolues des choses, obscures pour les sens, absurdes et contradictoires pour l'entendement, claires et harmonieuses pour la raison. Le premier de ces mystères n'est-ce point celui de la sainte Trinité? Or, la sainte Trinité, c'est, sous la forme du symbole, le principe même de la logique. Le Père, c'est l'idée en soi; le Fils, c'est l'idée hors de soi, dans sa manifestation visible, sous la double forme de la nature et de l'humanité; l'Esprit, c'est l'idée en soi et pour soi, parvenue au terme de son mouvement, se reconnaissant identique dans tous les degrés qu'elle a parcourus. Au sein même du Père se retrouvent les trois moments de l'idée, mais sous une forme encore tout idéale : l'Être ou la puissance, objet de la pensée; le Verbe ou l'Intelligence, ou encore la Pensée,

engendrée par l'Être ; l'Amour enfin, qui procède de tous deux et qui les unit. Cette Trinité tout idéale se réalise par la création, royaume du Fils ; mais, pour rattacher la création à son principe, il faut que le fini se sache infini, que l'homme se connaisse Dieu : c'est le royaume de l'Esprit.

Il appartient éminemment à la philosophie de réaliser sur la terre le royaume de l'Esprit. C'est elle, en effet, qui, en rattachant les symboles du christianisme aux lois de la pensée, démontre et explique ce que la religion ne faisait qu'affirmer, l'union intime de l'homme et de Dieu. La première forme de cette union se trouve dans la Communauté chrétienne de l'Église au berceau ; la seconde, ç'a été l'Église organisée ; la dernière sera l'État, où toutes les croyances religieuses sont appelées à s'allier un jour sous la loi de la raison et de la liberté.

Je l'avouerai : mon premier sentiment, au sortir de ces spéculations étranges de l'Allemagne contemporaine, c'est de m'étonner que dans la patrie de Leibnitz elles aient pu captiver si longtemps les intelligences. Si je ne me trompe, la philosophie allemande est depuis un demi-siècle sous le charme d'une illusion : elle croit que la science absolue est possible pour l'esprit humain. La

science absolue, je veux dire l'explication universelle et adéquate des choses, voilà la chimère que poursuit depuis Fichte la philosophie allemande, et chacun des systèmes qu'elle a tour à tour enfantés n'est qu'un effort pour saisir l'insaisissable fantôme.

On dit que cette confiance démesurée dans la pure théorie tient au génie spéculatif de la race germanique, et cette explication est vraie, mais elle ne suffit pas; car enfin cette terre de l'enthousiasme a porté de grands critiques, Wolf, Heyne, Paulus; cette race chimérique a produit Kant. Je croirais plutôt que c'est l'excès même du doute dans la doctrine de Kant qui a produit dans celle de Hegel l'excès de l'orgueil dogmatique. Il y a dans la philosophie à tenir compte de deux éléments essentiels : d'un côté, l'esprit humain avec sa nature, ses limites, ses faiblesses de toute sorte; de l'autre, l'ensemble des choses, leur essence, leurs rapports. Réduire l'esprit humain à connaître sa constitution dans l'oubli de la nature des choses, c'est nier la science; concevoir la science comme indépendante de la nature de l'esprit humain, de ses conditions, de ses lois, de ses limites, c'est la nier encore, car c'est la rendre impossible et contradictoire.

La philosophie allemande me donne le spectacle de ces deux excès contraires. Kant commence par reconnaître que dans la science les philosophes n'ont pas su faire la part de l'esprit humain, la part du sujet : vue profonde autant que solide, d'où est sortie une incomparable analyse de la raison; mais, bientôt entraîné par son principe, ce sage esprit oublie sa sagesse au point d'interdire à l'esprit humain tout accès dans la réalité des choses. Hegel s'est jeté à l'extrémité opposée. L'auteur de la *Critique de la raison pure* osait à peine affirmer l'existence des objets extérieurs; l'auteur de la *Logique* en connaît à fond et en démontre l'origine, l'essence et les lois. Le père de la philosophie allemande réduisait la théodicée à soupçonner la possibilité de Dieu; pour le dernier héritier de cette philosophie, la nature divine n'a pas de mystères; le nombre et l'ordre de ses attributs se découvrent avec la même clarté que les propriétés des courbes géométriques. Kant enfermait la raison dans le cercle de l'expérience; Hegel refuse à l'expérience toute autorité scientifique; tout doit être démontré en philosophie, c'est-à-dire déduit des idées pures. Les plus hautes conceptions de l'esprit humain n'avaient pour le maître qu'une valeur relative et subjective; rien de relatif

et de subjectif, si l'on en croit le disciple, n'a de place dans les cadres de la science.

Ainsi, des deux termes nécessaires de toute connaissance, l'esprit humain et les choses, Kant supprime le second, Schelling et Hegel retranchent le premier. Fichte marque la transition d'un excès à l'autre. Fichte, en effet, tout en exagérant le kantisme, poursuit la chimère de la science absolue; mais c'est dans le moi qu'il se flatte de la trouver. Il supprime comme Kant les choses, mais il en conserve les idées et prépare la transformation future qui, de ces idées, va faire les choses elles-mêmes.

Ainsi, Fichte, Schelling, Hegel, et on peut ajouter à ces noms éminents ceux de tous les philosophes de la moderne Allemagne, ont ce point commun au sein des différences qui les séparent : c'est de croire que la science absolue est possible, c'est de la chercher, c'est de la construire. De là leur méthode commune, aussi chimérique, aussi vaine que l'objet qu'elle poursuit. Son trait distinctif, c'est la suppression de l'expérience ou du moins la subordination complète de l'expérience aux données de la raison pure. L'Allemagne a le plus parfait mépris pour l'observation. Tenir compte des faits, c'est à ses yeux tomber dans l'empirisme, dernier degré de l'abaissement intellectuel. La science est essentiel-

lement l'explication des choses; or l'expérience n'explique rien; la science en expliquant démontre, l'expérience ne saurait rien démontrer. L'expérience est enfermée dans des limites nécessaires; elle sait ce qui arrive en tel temps, en tel lieu; la science veut des résultats universels et durables. L'expérience est l'ouvrage d'un esprit fini, et partant elle est toujours relative et toujours subjective; la science est absolue et objective par essence.

Évidemment si la philosophie poursuit la science absolue, la méthode philosophique, c'est la méthode à priori, fondée sur les idées pures, suivant l'ordre des choses, expliquant tout, déduisant tout. méprisant l'expérience, ne reconnaissant aucune limite, aucune condition. A une telle science il faut une telle méthode; ces deux chimères sont faites l'une pour l'autre.

Si je ne m'abuse, le secret de toutes les spéculations allemandes est là : le principe de l'identité de la pensée et de l'être, commun fondement du système de Schelling et de celui de Hegel, le principe plus dangereux encore de l'identité des contradictoires dont la logique hégélienne est une perpétuelle application, enfin cette idée éminemment panthéiste du *processus* des choses qui fait de l'esprit humain le terme suprême où les développe-

ments successifs de l'existence viennent se concentrer et se réfléchir, tout cela m'apparaît comme autant de suites nécessaires de la double illusion que je viens de signaler.

Pour que la science absolue soit construite, il ne suffit pas, en effet, que l'ordre des idées exprime l'ordre des choses, il faut que les idées embrassent, pénètrent, constituent les choses; il faut que les idées soient les choses. Supposez que les choses soient séparées ou seulement distinctes des idées, un doute est possible sur la conformité parfaite des idées avec les choses; l'essence des êtres est soupçonnée, entrevue, elle n'est pas saisie, atteinte dans son fond. C'en est donc fait de la science absolue, s'il n'y a pas identité entre les idées et les choses.

La science absolue doit partir d'une première idée et en déduire toutes les autres. Quelle peut être cette idée? la plus compréhensive et la plus vague de toutes, l'idée de l'être indéterminé. Mais comment passer de l'être indéterminé à l'être réel, de l'abstrait au concret, du néant de l'existence à la vie? Il y a là une contradiction. Eh bien! au lieu de la dissimuler, acceptons-la hardiment. La contradiction est à l'origine des choses : que cette contradiction primitive devienne la loi fondamentale de

la pensée et de l'être, qu'elle se retrouve dans toute la nature, qu'elle soit la force cachée par laquelle les idées sortent les unes des autres, depuis la plus pauvre jusqu'à la plus riche, de sorte qu'en définitive le néant soit le principe, Dieu le terme, et que le néant devienne Dieu.

Mais comment l'esprit humain pourra-t-il connaître et décrire cette vaste et merveilleuse évolution? à une seule condition, c'est que l'esprit humain soit le degré supérieur où tout aboutit, le dernier cercle qui enveloppe et pénètre tous les autres, à condition que l'esprit humain soit tout, que l'homme soit Dieu. L'homme divinisé, voilà le dernier mot de la philosophie allemande.

Schelling dit que Dieu, c'est le sujet-objet absolu; Hegel que c'est l'idée, l'esprit infini. Mais il faut bien s'entendre. Le sujet-objet, considéré avant son développement, n'est qu'une abstraction, une identité vide. J'en dis autant de l'esprit infini, de l'idée en soi. Hegel lui-même déclare que l'idée en soi est identique au néant. Si c'est là Dieu, il faut s'expliquer avec franchise; mais non, le Dieu de la philosophie allemande n'est pas au commencement des choses, il est à leur terme. Ce Dieu, c'est l'esprit humain, ou plutôt Dieu est à la fois à l'origine, au terme et au milieu, ce qui re-

vient à dire qu'il n'y a pas de Dieu distinct des choses.

Ces étranges doctrines, à défaut de mérite plus solide, ont-elles du moins celui de la nouveauté? c'est encore là une des illusions de la philosophie germanique.

Rien de plus naïf que les prétentions de nos voisins d'outre-Rhin en fait d'originalité. Dans l'école hégélienne en particulier, on les a portées à leur comble. Hegel ne reconnaît en ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que deux grandes époques, l'époque grecque et l'époque germanique. Or, il va sans dire que la philosophie germanique est comprise entre Kant et Hegel. C'est rayer d'un trait de plume des annales de la pensée humaine la scolastique et la philosophie française, des noms, par exemple, comme ceux d'Abélard et de Descartes. Que l'Allemagne traite avec ce mépris superbe des philosophes français, cela peut à la rigueur se concevoir; mais rabaisser aussi Leibnitz, n'est-ce pas l'excès de l'ingratitude? Elle est d'autant plus choquante que ces altiers contempteurs de la philosophie du dix-septième siècle n'ont pas dédaigné de lui emprunter ses vues les plus originales. Le principe de l'homogénéité universelle des substances, la loi de continuité suivant laquelle tous les êtres

s'enchaînent et s'échelonnent, le dynamisme intérieur qui se fait sentir dans toute la nature sous l'apparent mécanisme de ses phénomènes, l'analogie profonde des lois de l'univers physique et des lois de l'humanité, toutes ces grandes idées qui sont la force et la richesse du système de Schelling, ne viennent-elles pas de Leibnitz? Un autre cartésien, Spinoza, n'a-t-il pas aussi à revendiquer sa large part dans les spéculations de l'Allemagne? Le principe de l'identité de la pensée et de l'être n'est-il pas, je viens de m'en assurer, le propre fonds du spinozisme? Hegel accuse le Juif d'Amsterdam d'avoir méconnu le principe occidental, le principe moderne de la personnalité, d'avoir fait de Dieu la nécessité ou la chose absolue, sans reconnaître en lui le sujet, la personne; mais est-ce bien à Hegel qu'il appartient d'élever contre le spinozisme une telle accusation, d'ailleurs si légitime? Cette personnalité qu'il invoque, l'a-t-il respectée dans l'homme et en Dieu, lui qui n'a vu partout, du sommet de l'être jusqu'à son plus bas degré, que la rigoureuse géométrie de l'idée? Tout en se distinguant de Spinoza, Hegel reconnaît pourtant à la philosophie germanique un grand précurseur. Lequel, je vous prie? ce n'est pas Spinoza, ce sera peut-être Descartes? non; c'est un Allemand du seizième siècle,

le chimérique auteur de l'*Aurore naissante*, le cordonnier philosophe de Gœrlitz, Jacob Bœhme!

Je laisse parler Hegel lui-même : « Nous verrons, dit-il dans un discours célèbre, que chez les autres nations de l'Europe où les sciences sont cultivées avec zèle et autorité, il ne s'est plus conservé de la philosophie que le nom ; l'idée en a péri, et elle n'existe plus que chez la nation allemande. Nous avons reçu de la nature la mission d'être les conservateurs de ce feu sacré, comme aux Eumolpides d'Athènes avait été confiée la conservation des mystères d'Éleusis, aux habitants de Samothrace celle d'un culte plus pur et plus élevé, de même que, plus anciennement encore, l'esprit universel avait donné à la nation juive la conscience que ce serait d'elle qu'il sortirait renouvelé [1]. »

Ce qui m'étonne dans l'exaltation naïve de ces paroles, c'est que l'histoire de la philosophie, qui a été cultivée avec tant de patience et de profondeur par les compatriotes de Hegel et par Hegel lui-même, n'ait pas quelque peu altéré la sérénité de leur orgueil spéculatif. Sans remonter aux temps reculés de la philosophie grecque, je trouve au dé-

[1] Paroles prononcées par Hegel, à Heidelberg, en octobre 1816, à l'ouverture de son cours d'histoire de la philosophie.

clin de la civilisation grecque et romaine un mouvement philosophique plein d'analogies frappantes avec celui qui agite depuis soixante ans l'Allemagne, je veux parler de la philosophie alexandrine. Elle aussi avait été précédée par un radical scepticisme, celui d'Œnésidème, d'Agrippa et de Sextus; elle aussi s'élança à l'extrémité contraire pour embrasser le fantôme de la science absolue. Comme Hegel, Plotin dédaigne l'expérience; comme lui, il prétend saisir l'ordre absolu des choses, et non-seulement le saisir, mais le déduire et le démontrer; tous deux admettent dans l'être un mouvement dialectique qui se réfléchit dans la science et identifie la raison et l'être dans l'idée. A Alexandrie comme à Berlin, on voit clair dans les mystères de l'essence divine; on la décompose en trois éléments à la fois distincts et inséparables, trinité primitive qui se retrouve au fond de toute chose et de toute pensée. Cette trinité devient pour les deux écoles une baguette magique qui fait tomber tout voile, éclaircit toute obscurité, efface toute différence. Les systèmes philosophiques se rapprochent, les symboles religieux se confondent, tout se pénètre et s'unit. Au sommet de la trinité, par delà toutes les déterminations de la pensée et de l'être, règne l'Unité absolue, identité du néant et de l'existence, abîme où

la pensée humaine, après avoir parcouru le cercle nécessaire de ses révolutions, vient chercher le repos dans l'anéantissement de la conscience et de la personne.

Ainsi même principe, la recherche de la science absolue ; même méthode, la spéculation toute rationnelle ; mêmes résultats, l'identité des contradictoires et l'homme s'unifiant avec Dieu.

Je connais donc le principe et le terme de la philosophie allemande : elle commence par le scepticisme, elle finit par le panthéisme. Et voilà les deux sources où s'abreuvent les générations nouvelles : Kant leur verse le scepticisme, Hegel le panthéisme, et ces deux courants d'idées se rencontrent dans la doctrine du Dieu impersonnel.

Ainsi c'est vainement que Descartes et Malebranche, Newton et Leibnitz ont épuisé leur génie à organiser en système la croyance universelle du genre humain. Le Dieu personnel, le Dieu du bon sens, le Dieu de la philosophie spiritualiste succombe, et à sa place le scepticisme et le panthéisme conjurés introduisent la substance indéterminée des êtres. Est-ce là que je dois aboutir? Ce résultat est-il le dernier mot de mes longues recherches historiques? c'est ce que je veux me demander sérieusement une fois dans ma vie. J'ai assez lu, j'ai assez

discuté, l'âge mûr arrive, il faut fermer les livres, me replier au dedans de moi et ne plus consulter que ma raison.

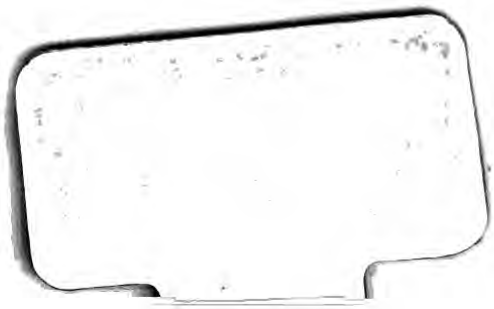
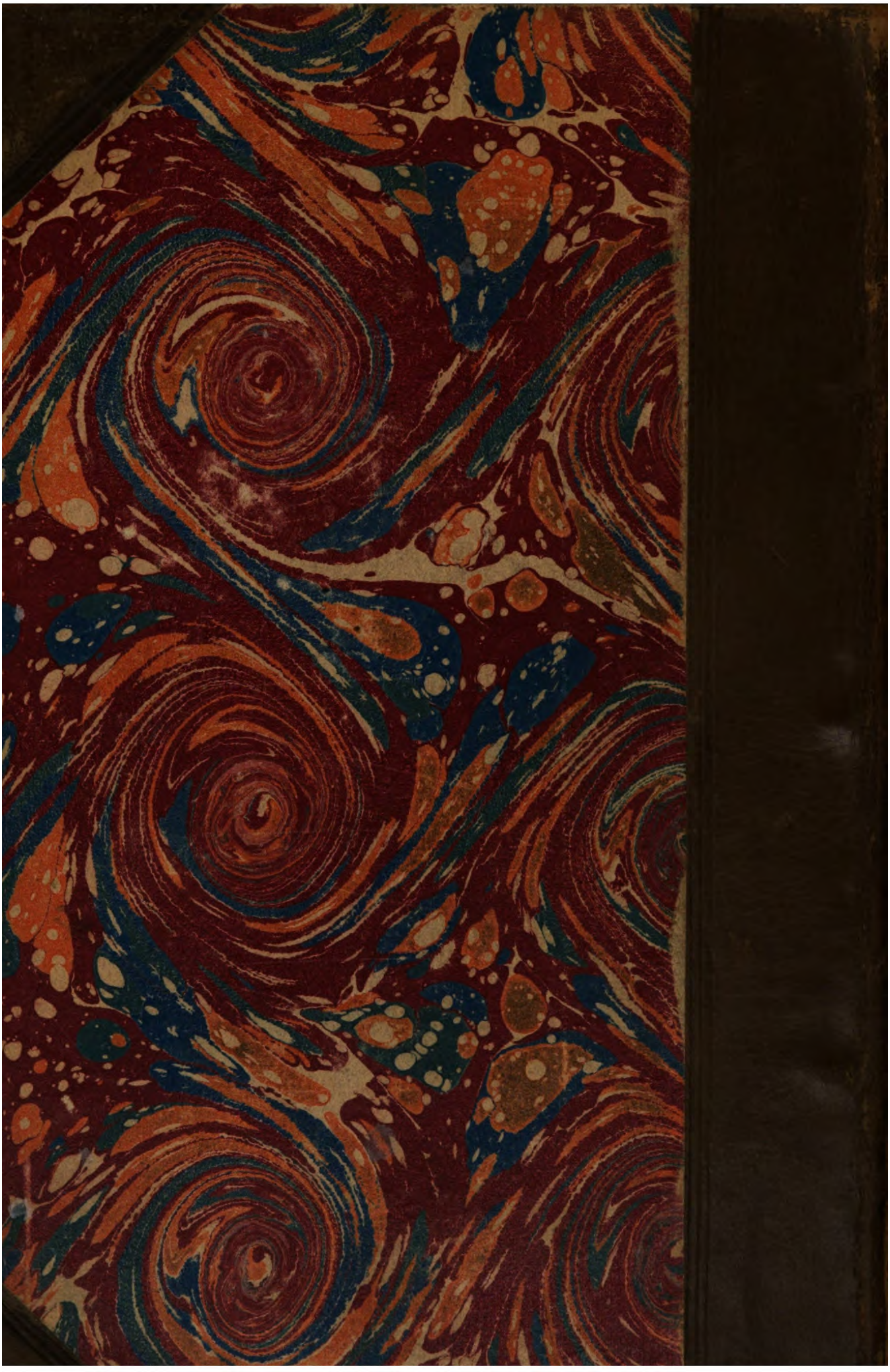
FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..... I
INTRODUCTION..... 1

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDES HISTORIQUES.

PREMIÈRE ÉTUDE. Le Dieu de Descartes..... 33
DEUXIÈME — Le Dieu de Malebranche..... 79
TROISIÈME — Le panthéisme de Spinoza..... 111
QUATRIÈME — Le Dieu de Newton..... 197
CINQUIÈME — Le Dieu de Leibnitz..... 245
SIXIÈME — Le scepticisme de Kant..... 333
SEPTIÈME — Le panthéisme de Hegel..... 389

Paris. — Typ. de P.-A. BOURDIER et Cie, rue Mazarine, 30.