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

Band: 2 (1869)

Artikel: Histoire du matérialisme : exposé critique de son importance à notre époque. Partie 2, Le matérialisme après Kant

Autor: Astié, J.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379076

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 17.07.2025

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

HISTOIRE DU MATÉRIALISME

EXPOSÉ CRITIQUE DE SON IMPORTANCE A NOTRE ÉPOQUE

PAR

FR. ALBERT LANGE.

SECONDE PARTIE.

Le matérialisme après Kant.

I. *La Philosophie moderne.*

Ce qui fait l'importance de Kant dans l'histoire du matérialisme, ce n'est nullement le développement de son système, mais son *idée fondamentale* ou mieux encore *le point de départ* de tout le criticisme. Il permet, en effet, de poser le problème matérialiste *autrement* qu'on ne l'avait fait jusque-là, de lui faire subir une transformation parfaitement d'accord avec les tendances de notre époque.

Jouant en philosophie le rôle de Copernic en astronomie, le philosophe de Königsberg affirme que les notions ne se règlent pas sur les objets, mais que les objets *sont régis par nos concepts.* Nous nous trouvons donc en face d'une objectivité *apparente*, toujours affectée d'un incurable subjectivisme; la *vraie chose en soi* demeure constamment voilée, inaccessible, derrière le premier plan que nous présente le monde des phénomènes. On va tout de suite voir comment le problème se trouve autrement *posé.*

Les spiritualistes ne cessent d'affirmer que le fait psychologique de la conscience de soi ne peut être expliqué par des mouvements purement *matériels.* Les matérialistes ont beau prouver qu'il *dépend* de certaines conditions matérielles, l'abîme qui sépare le mouvement extérieur de la sensation va toujours se *creusant*, à chaque nouvel effort qu'on fait pour le combler. Mais ce n'est là qu'*un* des côtés du problème. Tous les systèmes qui fournissent des armes contre le matérialisme, qu'ils relèvent de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz ou de Wolf, ou qu'ils soient renouvelés du vieil Aristote, portent dans leur sein la même *contradiction*, escor-

tée peut-être d'une douzaine d'autres plus graves encore. La controverse ne sert qu'à mettre dans tout leur jour *les points faibles* de toutes ces philosophies, supérieures d'ailleurs à tant d'égards au matérialisme.

Il n'est qu'un seul principe contre lequel toutes les armes matérialistes viennent bien décidément s'émousser. C'est ce point de vue qui déjà chez les Grecs a fait la supériorité de Protagoras sur Démocrite. L'idéaliste Berkeley et le mathématicien d'Alembert l'ont remis en honneur dans les temps modernes. L'évêque anglican et le philosophe français rompent avec le matérialisme exactement sur le *même article*. D'après le premier, le monde phénoménal tout entier n'est qu'une colossale illusion des sens ; le second se demande s'il y a en dehors de nous quelque chose qui *corresponde* à ce que nous croyons voir. Le baron d'Holbach est de mauvaise humeur contre le bon évêque, mais il ne le réfute pas.

Les progrès extraordinaires de la physiologie des sens, branche des sciences exactes, ne permettent plus aux matérialistes de hausser les épaules en pensant aux philosophes qui nient la réalité du monde sensible. Il semble que la vieille maxime de Protagoras, *l'homme est la mesure de toutes choses*, va se montrer plus vraie encore qu'on ne croyait. Voyez plutôt. Quand il serait démontré que la *qualité* de nos sensations est exclusivement déterminée par l'*état* de nos organes, on ne pourrait plus traiter d'absurde la théorie qui soutiendrait que toutes nos expériences dépendent de notre organisation intellectuelle, nous contraignant de nous *représenter* les choses comme nous le faisons, de penser comme nous pensons. De sorte que les *mêmes objets apparaîtraient autrement* à d'autres créatures différemment organisées et que la *chose en soi* demeurerait inaccessible *à tous* les êtres finis.

Quand on parcourt l'histoire de l'esprit humain, on trouve à chaque pas des penseurs qui ont présenté notre monde phénoménal comme le *reflet* confus des *vrais* objets. Seulement, chacun en le faisant poursuit un but *particulier*. Protagoras se propose d'établir son subjectivisme effréné qui lui permet de déclarer vrai et bon ce qui semble tel à chaque *individu;* l'évêque anglican Berkeley croit travailler en faveur de *la foi chrétienne;* les sceptiques vont jusqu'à nier la valeur absolue des lois de la raison. On sait que ce fut le sceptique Hume qui mit Kant sur la voie qui devait conduire à son immortelle critique de la raison pure.

Hume se rapproche autant du point de vue matérialiste qu'un

sceptique peut le faire. Il se déclare hors d'état d'expliquer comment le pur et simple *mouvement dans l'espace* peut se transformer en *représentation* et en *pensée*. Toutefois, — et en cela il prétend venir au secours du matérialisme, — il remarque que ce problème *n'est pas* le seul enveloppé d'une profonde obscurité. La même contradiction éclate dès qu'on veut fixer les rapports entre la *cause et l'effet*. Mais, hélas! quel redoutable auxiliaire que ce Hume! Le matérialisme abdiquerait sans retour s'il pouvait accorder que *tous* les phénomènes de la nature sont *inexplicables!* Du moment où le matérialisme s'incline devant un pareil mystère, il cesse d'être un principe philosophique. Il ne peut plus avoir de valeur que comme méthode scientifique pour l'étude des *détails*. Au fait, c'est bien là l'attitude qu'ont prise la plupart de nos matérialistes contemporains. Ce sont essentiellement des sceptiques. Ils ne croient plus que la matière, telle qu'elle se montre à nos sens, explique toutes les énigmes de la nature. Toutefois, par principe, ils agissent comme si elle rendait compte de tout, et ils attendent que les sciences naturelles elles-mêmes les *obligent* à se ranger à une autre hypothèse.

Mais nous n'en avons pas encore fini avec Hume. Il se rapproche encore plus du matérialisme quand il nie l'*identité* personnelle, l'*unité* de la conscience, la *simplicité* et l'*immatérialité* de l'âme.

Le fait que Hume exerça une profonde influence sur Kant, ne doit-il pas déjà nous disposer à croire que le sage de Königsberg prit à l'égard du matérialisme une attitude *assez différente* de celle qu'on lui prête ordinairement? Bien qu'il l'ait combattu avec décision, ce grand esprit ne saurait être rangé parmi ceux qui estiment qu'il suffit de mépriser le matérialisme pour faire preuve de philosophie. « Les sciences naturelles, dit-il dans ses *prolégomènes*, ne nous feront jamais connaître *l'intérieur* des objets, c'est-à-dire, ce qui chez eux n'est pas phénomène, mais peut servir de principe suprême pour l'expliquer. Au reste, elles n'ont pas besoin de remonter jusque-là pour leurs explications physiques. Si même on leur proposait d'ailleurs des explications de ce genre, si on leur parlait, par exemple, de l'action de principes *immatériels*, les sciences naturelles devraient les repousser résolûment : elles ne sauraient admettre comme moyen d'explication que ce qui étant *objet d'expérience* et tombant sous les sens, peut être mis en rapport avec nos perceptions réelles et est d'*accord* avec les lois qui régissent l'expérience. »

Kant reconnaît que le matérialisme et le scepticisme se justifient comme deux conceptions inférieures qui *préparent* la sienne. Elles sont fausses, mais elles étaient, selon lui, *nécessaires* au développement de la science. Tout en les tenant pour légitimes l'une et l'autre, il incline à donner la préférence au scepticisme. Il accorde bien à l'idéalisme ordinaire que le monde phénoménal ne nous montre nullement les choses telles qu'elles sont. Mais dès qu'on veut s'emparer de cet aveu pour *enseigner* quelque chose sur le monde des noumènes ou pour *substituer* cette prétendue connaissance à celle que fournit l'expérience, nul ne proteste plus énergiquement que Kant. L'idéalisme ordinaire n'a pas d'adversaire plus décidé que lui. Du reste, il s'est clairement expliqué. « Les vrais idéalistes, depuis les éléates jusqu'à l'évêque Berkeley, ont constamment prétendu que toute connaissance venant des sens et de l'expérience n'est que pure illusion, qu'on ne peut trouver la vérité que dans les idées de la raison pure. L'idée fondamentale de mon idéalisme est au contraire la suivante : toute science reposant sur les *idées seules* est illusoire ; ce n'est que par l'expérience qu'on peut trouver la vérité. »

Mais pénétrons au cœur du sujet. Nous arrivons au commencement de la fin ; le matérialisme va recevoir le coup mortel. Après y avoir été suffisamment préparés, ne craignons pas de regarder en face les propositions les plus abstraites.

Les jugements *analytiques* se bornent à *déployer* sous forme de proposition grammaticale ce qui se trouve déjà renfermé dans la seule idée du sujet : ils ne sauraient donc *augmenter* nos connaissances. Quand j'ai dit : tous les corps sont *étendus*, je n'en sais pas plus long que quand je m'en tenais à la seule notion de corps que je ne pouvais me représenter *autrement* que comme étendu. Les jugements *synthétiques* au contraire *augmentent* notre connaissance de l'objet. Si je dis : tous les corps célestes gravitent, j'obtiens connaissance d'un attribut qui n'est pas nécessairement *impliqué* dans la notion de corps céleste. Disons encore qu'un jugement *à posteriori* est celui qui tire sa valeur de l'*expérience*, tandis que le jugement *à priori* est valable *indépendamment* de toute expérience. Nous voici maintenant en face du grand problème posé par Kant : *Comment les jugements synthétiques à priori sont-ils possibles ?*

Le matérialiste contemporain et le sceptique se hâtent de répondre : Mais ces jugements *ne sont nullement possibles*. S'ils réussissent à établir leur fait, les voilà maîtres du champ de bataille

et la philosophie est éconduite à tout jamais. Il est bien vrai que le matérialisme *dogmatique* s'ensevelit dans son triomphe : cependant il faut toujours compter avec le matérialisme *sceptique*, qui, en se réservant de *corriger* plus tard certaines erreurs, menace de fermer définitivement la voie à toute autre tendance philosophique.

Mais Kant appelle à son aide un formidable auxiliaire : il ne s'agit de rien moins que des mathématiques. Qui donc dans ce domaine contestera la possibilité des jugements *synthétiques à priori?*

Avant d'aller plus loin, il faut dire un mot d'une controverse entre Hume et Kant. Le philosophe anglais prétend que toutes les propositions des mathématiques ne sont simplement que des jugements *analytiques*. Le philosophe de Königsberg soutient au contraire que les jugements mathématiques sont *synthétiques* et *à priori*. Ce qui caractérise les jugements résultant de l'expérience, c'est qu'ils peuvent être *contredits* et *rectifiés* au moyen de l'expérience. On a cru pendant des siècles que les étoiles fixes étaient immobiles et on a conclu qu'elles l'étaient en réalité. C'était là un jugement fondé sur l'expérience : il a été plus tard rectifié par des observations et par des calculs plus exacts. On trouve dans l'histoire de toutes les sciences des exemples du même genre, excepté pourtant dans les mathématiques. Il n'est pas vraisemblable que les règles de la soustraction et de la multiplication puissent jamais varier, suivant la nature des objets sur lesquels il s'agira d'opérer. Toutes les vérités mathématiques se présentent à nous comme revêtues d'un caractère de nécessité *absolue*.

Est-ce là tout ? En serions-nous réduits à ne porter des jugements synthétiques *à priori* que dans le domaine des mathématiques pures ? S'il en était ainsi, nous ne serions pas bien avancés. Mais nous pouvons également porter des jugements de ce genre sur l'*espace* et sur le *temps*, c'est-à-dire dans le monde des choses sensibles. Toutefois Kant n'arrive à ce résultat qu'en maintenant que l'espace et le temps n'ont aucune valeur objective, qu'ils sont purement et simplement des formes *à prioristiques* de notre entendement. Ici le matérialisme n'a pas de peine à triompher. S'il est en effet une chose qui paraisse indubitale, c'est que l'espace et le temps existent bien réellement hors de nous. Nous ne sommes pas seulement dans l'impuissance de nous représenter une intuition qui ne serait pas dans le temps et dans l'espace ; mais même quand nous nous élevons au suprême degré de l'abstraction, il demeure toujours vraisemblable que, tout au plus chez des êtres organisés

autrement que nous, il pourrait y avoir des manières différentes de *se représenter* le temps et l'espace. Toutefois, pourquoi demeurons-nous convaincus que ces deux formes peuvent être comprises de *diverses* manières ? Justement parce qu'elles ont leur base dans l'essence même des choses. Si Kant a voulu trop prouver, il a cependant obtenu un résultat. Il a raffermi le doute de ceux qui se demandent si le temps et l'espace ont une valeur quelconque *en dehors* de l'expérience des êtres finis et pensants ; il a, plus qu'aucun système idéaliste, ébranlé l'antique foi aux sens qui se trouve à la base de tout le matérialisme.

Faisons un nouveau pas en avant. De même que dans le monde de la sensibilité nous avons le temps et l'espace comme formes *à prioristiques*, nous aurions dans la sphère de la raison les catégories qui nous permettraient de porter des jugements synthétiques *à priori*. C'est ici que Kant discute la notion de *causalité* qui joue un rôle si décisif dans la controverse matérialiste.

Hume le premier avait posé le problème. Il ne met pas en doute la justesse de cette notion de causalité ; il convient qu'elle est indispensable. Seulement il veut savoir si elle nous est fournie *à priori* par la raison ou si elle est tirée de l'expérience. Ce n'est donc pas l'utilité de la notion de causalité qui se trouve mise en question, mais son *origine*. Tandis que les contemporains de Hume s'étaient bornés à faire appel au bon sens pour se dispenser de lui répondre, Kant sentit toute la haute portée de ce grand problème. Après une étude longue et minutieuse, il crut avoir répondu au moyen de sa table des catégories qui devait renfermer les formes *à prioristiques* de notre entendement. Ce grand génie se fit illusion, mais de cette tentative avortée il reste une pensée profonde, qui fit de Kant le réformateur de la philosophie. Il vit fort bien que l'expérience humaine est le produit de certaines notions fondamentales dont toute l'importance consiste principalement en ceci qu'elles *déterminent* l'expérience. La controverse au sujet de la notion de causalité prend donc les plus vastes proportions. Hume a raison quand il nie l'origine *surnaturelle* de cette notion qu'on voudrait faire provenir de la révélation, mais il a tort, à son tour, quand il prétend la tirer de l'expérience. N'est-il pas constant qu'on se trouverait dans l'impossibilité absolue de faire des expériences si préalablement on n'était organisé de façon à *mettre en rapport* le sujet et l'attribut, la cause et l'effet.

Voici les diverses manières de concevoir la notion de causalité : 1° D'après l'ancienne métaphysique, la notion de causalité

ne vient pas de l'expérience, mais de la *raison pure*, et, par suite de cette haute origine, elle est valable et applicable en dehors des limites de l'expérience humaine ; 2° d'après Hume, la notion de causalité ne saurait être dérivée de la raison pure, c'est plutôt *de l'expérience* qu'elle provient. Les limites du domaine dans lequel elle est applicable sont incertaines ; en tout cas, elle ne s'applique à rien de ce qui *dépasse* l'expérience ; 3° Kant maintient que la notion de causalité est un principe fondamental de la raison pure, et qu'à ce titre elle se trouve à la base de toutes nos expériences. En conséquence, elle est d'une valeur absolue dans le domaine *de l'expérience*, mais en dehors elle n'est point applicable ; 4° la notion de causalité a ses racines dans notre organisation et en tant que *disposition* elle est *antérieure* à toute expérience. Par conséquent, elle est d'une valeur absolue dans le domaine de l'expérience, mais au delà elle est sans importance.

Naturellement on doit faire rentrer dans le domaine de l'expérience tout ce qui *découle* de l'expérience et en général tout ce qui s'appuie sur l'analogie de l'expérience, ainsi, par exemple, la doctrine des atomes. Épicure a donc tort de prétendre que les atomes ont pu *sans cause* dévier de la perpendiculaire. C'est là tout simplement de l'impudence, dit Kant, ne se doutant pas que de nos jours un compatriote de Hume, M. Stuart Mill, défendrait la même thèse. Le philosophe de Königsberg n'attribue pas une valeur absolue uniquement à la notion de causalité *en général*, mais encore à la *forme* scientifique qu'elle a revêtue dans les sciences naturelles.

Sur ce point, les matérialistes contemporains ne s'entendent pas entre eux. Habitués à faire tout provenir de l'expérience, ils ne montrent aucune disposition à admettre une exception pour la notion de causalité. D'autre part, la *permanence* absolue des lois de la nature est une de leurs idées favorites. Büchner maintient la nécessité et l'immutabilité des lois de la nature et néanmoins il prétend que cette foi lui vient de l'*expérience*. Peut-être plusieurs d'entre eux seraient-ils disposés à ne voir qu'une subtilité dans la question de savoir si la notion de causalité *relève* de l'expérience ou de la raison. Mais ce serait là abdiquer. En effet, il va bien sans dire que pour l'usage *pratique* il suffit de puiser la notion de causalité dans l'expérience. Cette étude ne peut avoir de l'importance qu'au point de vue *théorique*. Or, dès qu'il s'agit d'idées, une logique irréprochable est tout aussi indispensable qu'une analyse exacte en chimie. Au fait, le plus commode pour les matérialistes,

c'est de se ranger à l'idée de Hume et de Mill qui prétendent qu'il peut y avoir *des effets sans cause.* Alors, pour éviter les graves conséquences d'une pareille exception, on prétend qu'elle est excessivement peu vraisemblable. C'est assez pour fermer la bouche aux amateurs du merveilleux : on peut leur dire en effet qu'il ne leur suffit pas d'invoquer une *nue possibilité* en faveur de leur thèse, qu'ils doivent avoir, à tout le moins, la vraisemblance pour eux. Mais ce n'est pas là résoudre le problème : la difficulté subsiste. Il demeure en effet certain qu'un individu n'aurait jamais *joint* deux sensations pour former une expérience s'il n'avait été porté *par sa propre organisation* à les mettre en rapport de cause et d'effet.

Il nous reste à parler des idées de la raison qui jouent un très grand rôle dans la controverse matérialiste : les idées de *liberté*, d'*immortalité*, de *Dieu.* Kant accorde sans difficulté qu'elles n'ont pas d'importance dans le domaine de l'*expérience :* si on voulait y faire appel, elles arrêteraient même le progrès des sciences naturelles. Quand il s'agit d'expliquer les phénomènes psychologiques, peu importe de savoir si l'âme est une substance simple ou non. Le naturaliste n'a pas davantage à se demander si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps. Il y a plus. Dans l'explication de la nature il faut s'abstenir soigneusement de remonter à la volonté d'un être supérieur. Ce ne serait plus en effet faire de la philosophie de la nature, mais avouer qu'on abdique.

Il semble que les concessions de Kant sont assez larges et que, sur cet article du moins, les matérialistes doivent être contents de lui. Il n'en est rien cependant ; ils ne sont pas encore rassurés. Le matérialisme dogmatique s'inquiète ; il se demande à quoi peuvent encore servir les idées si elles ne doivent pas exercer d'influence sur la marche des sciences positives. Il n'a pas seulement peur de les voir s'insinuer de nouveau par une porte de derrière, au grand détriment des sciences, il ne veut rien admettre en *dehors du monde de l'expérience ;* il part en effet du principe métaphysique en vertu duquel le monde est tel, *ni plus ni moins*, qu'il apparaît à nos sens.

Kant n'a pas de peine à conquérir une place à ses idées en face de la doctrine métaphysique qui enseigne l'objectivité *absolue* du monde des sens.

La raison (*Vernunft*), mère des idées, s'occupe de l'ensemble de toutes les expériences *possibles ;* l'entendement (*Verstand*) ne porte son attention que sur les expériences *particulières* et *concrè-*

tes. Pour si longue que soit une série de connaissances, elle est impuissante à satisfaire la raison : celle-ci éprouve un besoin *absolu* de saisir la *totalité.* La raison est donc *systématique,* tandis que l'entendement est simplement empirique. Les idées d'*âme,* de *monde,* de *Dieu* sont des formules destinées à satisfaire le besoin d'*unité* qui se trouve profondément enraciné dans notre organisation intellectuelle. A quoi serviront-elles donc ? Aussitôt que nous prétendrions leur accorder une valeur *objective* en dehors de nous, nous nous lancerions sur la haute mer de la métaphysique où les naufrages sont inévitables. Mais du moment où nous nous bornons à respecter ces idées simplement comme *nôtres,* nous obéissons à une des exigences les plus impérieuses de la raison. Ces idées ne servent donc pas à élargir le cercle de nos connaissances, mais elles nous permettent de réfuter les assertions du matérialisme et de *préparer* ainsi un terrain pour la *morale* qui, aux yeux de Kant, est la partie la plus importante de la philosophie.

En quoi consiste donc la valeur des idées que Kant oppose aux matérialistes ? Prétendraient-elles peut-être nous communiquer une science supérieure, démontrée ou révélée? Pas le moins du monde ! Ce qui les justifie complétement, c'est que Kant, au contraire, leur refuse toute valeur *théorique* quand il s'agit de la connaissance du monde *extérieur* et *sensible.* Mais, dira-t-on peut-être, ces prétendues idées ne sont que les rêves d'un cerveau malade ? Pas précisément, et cela pour deux raisons. D'abord elles ne se trouvent pas pour un *moment* et dans la tête d'un *seul* individu : elles sont profondément enracinées dans l'*esprit humain ;* en second lieu, elles sont d'une utilité à laquelle ne prétendent pas les hallucinations d'un esprit malade. La critique ne saurait donc entamer les idées kantiennes, tandis qu'elle a bon marché de toute métaphysique dogmatique, sans excepter celle du matérialisme.

Maintenant une autre question réclame encore notre attention. Kant a dressé la liste de ces idées; il a prétendu les *déduire* sous une forme déterminée de toute notre organisation intellectuelle. Si cette démonstration était irrésistible, ces idées en acquerraient un droit inébranlable. Si, au moyen de la raison pure, sans recourir à l'expérience, il était possible de saisir ainsi notre disposition naturelle, il est certain qu'en suivant ce filon on arriverait à développer toute une branche de la philosophie. Une image fera comprendre notre pensée. Voici un individu qui regarde dans un ka-

léidoscope qu'il a le malheur de tenir pour un télescope. S'imaginant voir des choses merveilleuses dans le monde extérieur, il les contemple avec tout le zèle dont il est capable. Il n'en est pas moins renfermé dans un espace très étroit. D'un côté il découvre une petite fenêtre qui lui permet d'apercevoir une échappée très confuse de la campagne; d'un autre côté le prétendu télescope, avec lequel il s'imagine voir très loin, est appliqué contre un mur. Cette vue-ci lui plaît tout particulièrement : elle l'attire beaucoup plus que la petite fenêtre ; aussi y revient-il sans cesse pour compléter la connaissance qu'il possède déjà d'un lointain admirable. Nous avons là le métaphysicien qui, plein de mépris pour la petite fenêtre que l'expérience lui ouvre, se laisse tromper par le kaléidoscope de son monde d'idées. Admettons maintenant qu'il s'aperçoive de son erreur ; supposons qu'il s'avoue qu'il est devant un kaléidoscope. Cet instrument aura beau l'avoir trompé, il n'en demeurera pas moins un curieux objet d'étude. Il ne demande plus dès lors : que sont, que signifient les curieuses images que je vois là dans le lointain, mais bien *comment l'instrument doit-il être organisé pour les produire ?* Il se pourrait bien qu'il y eût là une source de connaissance tout aussi importante que celle que procure la vue de la petite fenêtre ?

Mais encore ici le kantisme promet plus qu'il ne tient. Il faut accorder qu'il peut y avoir dans notre raison des dispositions naturelles qui nous donnent nécessairement l'illusion de certaines idées qui n'ont rien à démêler avec l'expérience. Il est hors de doute que ces idées, quand nous nous sommes débarrassés de l'apparence trompeuse d'une connaissance extérieure, peuvent toujours demeurer, même sous le rapport théorique, un précieux trésor de notre intelligence. Seulement nous n'avons aucun moyen de les *déduire* d'un principe, avec quelque sûreté. Nous nous trouvons tout simplement sur le terrain de la psychologie ; nous n'avons à notre service que la méthode générale de la spéculation scientifique pour arriver à connaître ces dispositions naturelles, si tant est qu'elles fournissent *les matériaux d'une science.*

Ces idées ne sont donc pas aussi nécessaires que Kant le prétend. Il ne réussit à rendre sa thèse vraisemblable qu'à l'égard de l'âme qui est bien un sujet *un*, à la base de sensations diverses. Quant à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être intelligent, créateur du monde, elle ne forme nullement une partie constitutive de notre nature. Au besoin, le seul fait qu'il y a des matérialistes renverserait l'assertion du criticisme. Est-il nécessaire de citer encore

les noms de plusieurs philosophes, anciens et modernes, qui n'ont pas admis l'idée de Dieu, Démocrite, Héraclite, Empédocle, Spinoza, Fichte, Hégel ?

Kant ne réussit pas mieux à établir l'idée de liberté niée par les matérialistes. Tout ce qui s'accomplit dans le monde des phénomènes, forme un grand enchaînement de causes et d'effets. La volonté de l'homme ne jouit d'aucun privilége: comme tout le reste elle est inflexiblement soumise à la loi qui régit la nature entière. Mais d'*où* provient cette loi de nature avec toute la série d'événements qui en découlent dans la suite du temps? Elle est un produit de l'*action réciproque* de notre organisation d'une part et des choses réelles (noumène, chose en soi) d'autre part, dont la vraie essence nous demeure cachée. La disposition naturelle de notre intelligence nous pousse à admettre, à côté du monde que nous percevons au moyen de nos sens, un autre monde qui n'existe que dans notre imagination. Ce monde imaginaire, dès que nous voulons nous en faire une représentation *déterminée*, est une illusion, une hallucination de notre cerveau. Le prenons-nous au contraire comme l'*expression*, la *notion* de la nature des choses placées en dehors de notre expérience? Alors il est plus qu'une hallucination. En effet, c'est précisément parce que le monde phénoménal est un *produit de notre organisation*, qu'après avoir fait cette découverte nous sommes contraints d'admettre un monde intelligible entièrement *indépendant* de nos intuitions et de nos catégories.

C'est de ce monde intelligible que la liberté *relève*. Qu'est-ce à dire? Kant l'*exclut* résolûment de ce monde qu'ordinairement on tient pour le réel, de notre monde sensible et phénoménal. Dans celui-ci tout est inflexiblement régi par les relations de cause et d'effet; il n'y a pas la moindre place pour la liberté. Qu'il s'agisse de médecine, d'enquêtes judiciaires, dans toutes les affaires de la vie ordinaire, dès qu'il y a lieu à porter un jugement vraiment scientifique, nous devons tout apprécier d'*après la loi de cause et d'effet* qui règne en souveraine absolue.

En serait-il de même sur le terrain pratique, dans l'éducation, alors que nous avons à lutter contre nos propres passions, en un mot, chaque fois qu'il s'agit non pas d'apprécier la *volonté*, mais d'exercer une action morale? Nullement! Tout change ici d'aspect. Il faut partir du fait que nous trouvons en nous une loi qui nous prescrit d'une manière absolue, comment nous devons agir. Cette loi implique l'idée qu'elle *peut* être accomplie: *Tu peux car tu dois*, dit la voix intérieure, et non: tu dois car tu peux. Le senti-

ment du devoir est là en nous complétement indépendant de notre *capacité* à le remplir. Kant, indépendamment de toute expérience, croit trouver dans notre conscience la loi morale qui nous commande d'une manière absolue, comme une voix intérieure, mais qui n'est pas obéie d'une manière absolue. Toutefois par le seul fait que l'homme se représente l'accomplissement de la loi morale comme *possible*, elle exerce une influence *limitée* sur son perfectionnement réel et non pas simplement *imaginaire*. La loi morale n'est qu'un des éléments de ce travail empirique de l'intelligence qui est appelée à lutter contre d'autres éléments, inclinations, instincts, habitudes, influences du moment. Ce combat, tout comme l'action morale ou immorale qui en résulte, est réglé par la loi générale de cause et d'effet, à laquelle l'homme n'est soustrait sous aucun rapport. Qu'en résulte-t-il donc ? Nous avons beau nous représenter la loi morale comme absolue, empiriquement et pratiquement elle ne possède qu'une force *limitée*. Mais cette force limitée est d'autant plus effective, que l'homme entend d'une manière plus *claire* et plus *pure* cette voix qui ordonne en lui d'une façon absolue. Or, comment l'idée du devoir qui nous crie *tu dois*, demeurerait-elle encore distincte et claire, si elle n'était pas accompagnée de la conviction que ce commandement *peut* être observé ? Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit de la moralité de notre conduite, nous devons nous plonger résolûment dans le monde intelligible, dans lequel seulement on peut entrevoir la liberté.

Tel est le point de vue de Kant. On comprend que cette énergie de la conscience morale ait exercé une profonde influence sur bien des gens. Il n'est pas nécessaire de se ranger à cette conception pour admirer ce qu'elle a de grandiose. Kant nous fait entrevoir la possibilité de triompher définitivement du matérialisme au moment même où il lui accorde, de bonne grâce et sans réserve, tout le terrain sur lequel il est invincible. Oui, mais ce n'est jamais là qu'une possibilité *entre plusieurs autres*. Il faut toujours en revenir à la critique de la raison pure, c'est-à-dire à ce scepticisme contenu et méthodique qui du *même coup* de faux emporte et le matérialisme et le spiritualisme. Ne perdons pas de vue les résultats auxquels la critique arrive. Elle nous enseigne que notre science, basée sur les sens et sur l'entendement, ne nous fait connaître qu'*un* des côtés de la vérité. Quant à l'autre, on ne saurait l'atteindre ni au moyen de la science ou de la foi, ni par la métaphysique ou par quelque autre moyen ; mais lorsque dans notre besoin d'agir et de rêver nous formons et nous évoquons des idées

n'ayant d'existence qu'en dehors du monde de l'expérience, ce n'est certes pas une *métaphysique* matérialiste qui aura le droit de s'inscrire en faux. Dans la sphère du beau et du bien aucune vérité ne saurait prétendre à une domination absolue. Arrivât-on même un jour à expliquer l'*origine* d'une idée d'une manière parfaitement satisfaisante au point de vue de la psychologie et de la physiologie, l'idée elle-même ne serait encore ni expliquée ni jugée. Le sculpteur peut sans contredit tirer grand profit de la physiologie et de l'anatomie, mais fera-t-il dépendre son jugement sur la beauté du corps humain de l'intelligence qu'il aura des conditions physiques de cette beauté? Qu'on ne fasse pas ici appel au principe métaphysique qui affirme l'unité du bien, du beau; car, après tout, qu'est-ce que ce principe, sinon un idée transcendentale, un article de foi, qui appartient proprement au monde intelligible? Sans doute, nous pouvons éprouver quelque satisfaction à l'accepter, mais l'expérience ne le contredit-elle pas aussi souvent qu'elle le confirme? En somme, ce que Kant prétend avoir établi comme le droit exclusif de sa philosophie morale appartient aussi bien à toute autre philosophie morale ; et quand il s'imagine avoir prouvé la sienne d'une manière *absolue*, il tombe dans l'erreur commune à tous les métaphysiciens.

Nous l'avons déjà dit, Kant a accompli en philosophie la même révolution que Copernic en astronomie. Avant la critique de la raison pure, matérialistes et idéalistes se disputent pour savoir si l'âme est immortelle ; mais ils sont unanimes à déclarer que la foi en l'immortalité dépend entièrement des résultats auxquels arrive la science; ils sont en désaccord lorsqu'il s'agit de déterminer si le monde extérieur est bien réel, mais ils deviennent de nouveau unanimes pour déclarer qu'il ne vaudrait pas la peine de porter son attention sur la matière si elle était privée de toute vérité extérieure.

Tous ces problèmes sont posés différemment par Kant. Il ne se borne pas à changer les rapports entre l'expérience et nos idées, mais poursuivant toujours la même veine, il établit des relations nouvelles entre la *connaissance* et l'*action*. Le monde extérieur, phénoménal est un *produit* de nos concepts: voilà pourquoi il est l'objet le plus important de notre connaissance; nous ne pouvons atteindre qu'à une vérité *relative*, et c'est dans la sphère de l'expérience que nous la trouvons. — Les idées ne nous donnent aucune connaissance, elles nous introduisent dans un monde imaginaire et c'est précisément en cela qu'elles sont *utiles*. Nous nous trom-

pons lorsque, par leur moyen, nous prétendons augmenter nos connaissances ; mais nous nous enrichissons considérablement quand nous les prenons pour base de notre *conduite*. — Pour l'homme, il n'y a qu'un seul absolu, la loi morale ; en s'appuyant sur ce point inébranlable, on peut faire régner l'ordre dans le monde confus *des idées*, comme notre organisme intellectuel l'établit dans celui de l'entendement.

Ces trois propositions nous donnent tout l'esprit du kantisme. Les deux premières renferment ce qu'il a de permanent et de *définitif*. Quant à la troisième elle représente l'élément subjectif *temporaire*. Il y a encore un autre résultat d'acquis : l'idéal ne doit plus être apprécié d'après de prétendues preuves, mais d'après ses relations avec la mission morale de l'humanité.

Tout le criticisme n'a qu'un seul but : Kant se propose d'en finir une fois pour toutes avec le matérialisme sans tomber lui-même dans le scepticisme. Comment l'adversaire, qu'il se proposait de supplanter, reparut-il après lui ?

Bien que le développement des sciences naturelles ait contribué à provoquer cette réaction, en déplaçant le terrain de la lutte, on vit reparaître les vieux problèmes déjà débattus par les matérialistes antérieurs au philosophe de Königsberg. Ce fut la révolution française de 1830 qui donna le coup de grâce à l'idéalisme allemand issu du kantisme : il se perdit lui-même en se mettant à la remorque de la politique, avec mission de justifier les théories absolutistes. L'Allemagne entra alors dans une phase de développement industriel et commercial qui favorisa singulièrement les idées matérialistes. Les littérateurs qui se donnèrent comme les représentants de la *jeune Allemagne* agirent dans la même direction. D.-F. Strauss, le célèbre auteur de la *Vie de Jésus*, et Feuerbach (celui-ci avec plus de vraisemblance) ont été désignés comme les pères du nouveau matérialisme. Cependant jusqu'en 1848 ce furent bien les représentants de l'idéalisme qui marchèrent au premier rang à l'assaut des institutions politiques et religieuses du passé. Le matérialisme n'occupa décidément la tête des colonnes d'attaque que quand il fallut entrer en lutte avec la réaction conservatrice qui suivit de près le mouvement de 1848. A partir de ce moment, les savants qui s'occupaient de sciences naturelles, inclinèrent au matérialisme pour échapper aux rêveries mises en avant par les idéalistes sous le nom de philosophie de la nature. Moleschott avait lui-même donné dans les travers de cette dernière tendance, et Vogt, un autre précurseur du matérialisme,

avait fait partie du parlement de Francfort; c'était un idéaliste désappointé. Les deux sont surtout remarquables par le talent d'exposition. Celui-ci est plus clair et plus maître des détails, l'autre sait mieux rendre compte de l'ensemble: il est plus systématique. Vogt se contredit plus souvent lui-même, tandis que chez Moleschott on trouve en plus grande abondance des phrases auxquelles il est décidément impossible d'attacher aucun sens. Au plus fort de la lutte, en 1855, après l'assemblée des naturalistes à Göttingue, rappelant les tournois théologiques du XVIe siècle, parut le livre de Büchner, *Force et matière* (1854). Il a fait plus de sensation et provoqué plus d'opposition que ceux de ses émules. Les reproches qui lui ont été faits du point de vue moral doivent être repoussés, mais l'ouvrage est loin d'avoir l'importance et l'indépendance philosophique auxquelles il aspire. Ses idées sont vagues et arbitraires; il n'est conséquent que dans la négation. L'auteur est un idéaliste qui se dit matérialiste: au fond il doit être classé parmi ceux qui reconnaissent que la vérité est toujours partielle et relative; il avoue maintes fois que les grandes énigmes de la vie et de l'existence sont *insolubles*. Si deux hommes de talent comme Moleschott et Büchner n'ont pas mieux réussi, il ne faut s'en prendre qu'à leur recherche de la popularité et à l'influence de Schelling et de Hegel qu'ils ont beaucoup trop subie. Séduits par les rêveries de l'idéalisme, ils retombent dans les errements de l'ancienne métaphysique.

Celle-ci prétendait connaître la chose en soi. La philosophie de la nature relevant du panthéisme idéaliste tombe dans la même erreur. Kant seul occupe une position nouvelle et bien tranchée. D'après lui nous ne connaissons qu'un unique fait sur le compte de la chose en soi, savoir son existence, c'est-à-dire que la science humaine occupe une toute petite île dans l'immense océan des connaissances possibles. Le vieux matérialisme tombe dans la même erreur que l'ancienne métaphysique; il ne distingue pas entre la chose *en soi* et la chose *pour nous*. Mais la théorie des ondulations et la philosophie de Kant ont rendu cette confusion impossible. Il faut donc compter avec le criticisme. Si on ne veut pas des rêveries de la philosophie de la nature qui fait de la pensée absolue la divinité, il ne reste plus que deux alternatives: il faut admettre la distinction entre le monde des phénomènes et celui des noumènes, et se contenter d'améliorer le point de vue kantien, ou bien se jeter dans les bras de l'impératif catégorique et tenter en quelque sorte de battre Kant avec ses propres armes.

Les matérialistes ont essayé d'un autre expédient: ils ont, eux aussi, mis en avant un nouvel impératif catégorique: *Contente-toi du monde présent.* Kant peut répondre que l'impératif catégorique qui nous commande le bien est un fait de conscience, aussi général et aussi nécessaire que la loi qui règne dans la nature extérieure. Tout autre impératif catégorique, au contraire, ne fait pas partie intégrante de l'homme: c'est un fruit de l'arbitraire individuel. — Ses adversaires ne sont pas pour cela réduits au silence. Ils sont en mesure de montrer que la loi morale a une *histoire*, qu'elle s'est *développée, enrichie* et *purifiée* avec la civilisation; pour avoir une valeur nécessaire et absolue, elle devrait être partie constitutive de la conscience humaine. Or si nous étions à l'aurore d'une civilisation nouvelle qui donnerait pour base à la moralité l'*obligation de se contenter du monde présent*, qu'aurait-on à objecter?

Eh bien soit! que cette nouvelle morale se montre, qu'elle fasse ses preuves! Mais c'est ici qu'on se retrouve en face de la plus grave difficulté. Kant peut avancer un grand fait en faveur de sa thèse: la loi morale se montre dans la conscience de tout homme arrivé à son développement normal. Le *contenu* de cette loi peut différer à beaucoup d'égards d'un individu à l'autre, mais la *forme* est toujours là, chez chaque membre de la race. La réalité de la voix intérieure demeure un fait qui ne saurait être contesté. A la vérité on peut chercher à restreindre sa généralité; on peut prétendre en outre qu'il se rencontre également chez les divers animaux supérieurs; l'essentiel demeure toujours acquis.

Il en est tout autrement de l'impératif catégorique mis en avant par Feuerbach. Il n'est pas prouvé qu'on puisse se contenter du monde phénoménal et de sa conception purement matérialiste. Quand cette preuve sera administrée, nous voulons bien croire qu'on construira sur elle un système moral: car que ne réussit-on pas à *construire?* En attendant, un fait demeure: la prétention de se contenter de notre monde visible et de ce qu'il peut donner est en flagrante contradiction avec le besoin d'*unité* qui se trouve dans la raison. L'art, la poésie et la religion sont des faits qui témoignent hautement du besoin qu'éprouve l'humanité de *franchir* les limites de l'expérience. Ce sont là des protestations considérables de la nature humaine qu'il s'agirait de réduire au silence. Si on s'y fût essayé, le matérialisme naïf n'aurait point reparu de nos jours sous forme systématique. Après la *critique de la raison pure*, il ne peut décidément plus s'affirmer. La foi absolue aux atomes d'Épicure a disparu avec tout le cortége des dogmes de l'ancienne

métaphysique. On n'admet plus que l'univers soit *ni plus ni moins* tel que l'oreille et l'œil l'affirment. On maintient seulement que nous n'avons pas à nous *inquiéter* du monde des noumènes, des choses en soi.

Un seul écrivain parmi les nouveaux matérialistes a cherché à résoudre *systématiquement ces difficultés*, signalées dans tout leur jour par Kant. Il a même tenté de rendre vraisemblable l'accord parfait du monde phénoménal et du monde réel. C'est Henri Czolbe qui a essayé de cette hardie tentative, en donnant une exposition *nouvelle* du sensualisme. Feuerbach, Vogt, Moleschott et bien d'autres, se bornent, dit-il, à *affirmer* que tout doit être expliqué naturellement, mais ils sont loin d'avoir cherché à prouver la chose dans les détails. Au fond, ils n'abandonnent jamais le terrain de la religion et de la philosophie spéculative qu'ils combattent. Czolbe avoue bien que son sensualisme repose sur un préjugé, la négation de tout surnaturel, mais il prétend que sans partir d'un préjugé on ne peut arriver à une conception générale du monde phénoménal. L'hypothèse lui paraît également un élément indispensable. Ce qui le décide à partir de ce préjugé plutôt que d'un autre, c'est le nouvel impératif catégorique: *Contente-toi du monde présent.* Il prétend édifier toute la morale sur la *bienveillance* qui se développe nécessairement dans les rapports des hommes. Se montrer mécontent du monde sensible pour recourir à un monde suprasensible, c'est faire preuve de *faiblesse* morale. Le sensualisme se dit plus moral que le supranaturalisme. Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Vogt, Moleschott n'ont pu qu'*ébranler* la foi au surnaturel et faire naître le besoin de quelque chose de nouveau, c'est-à-dire d'un système purement naturiste, destiné à ramener toutes les connaissances humaines à une conception *une.* Pour nous satisfaire entièrement, Czolbe est tenu de *prouver* que toutes les idées surnaturelles n'ont aucune existence *ailleurs* que dans notre entendement. C'est ici qu'il échoue. Il est obligé de convenir que la solution qu'il propose n'est qu'une hypothèse *vraisemblable* entre *plusieurs* autres! Ayant pris au sérieux la tâche de systématiser le matérialisme, il est venu se briser contre des impossibilités. Le matérialisme empirique peut avouer occasionnellement que nous n'avons de l'univers qu'une conception purement *humaine* et *subjective;* il peut demander qu'on s'en tienne là, car il nie la philosophie et il prétend qu'à une conception *générale de l'ensemble,* il faut substituer la connaissance *des détails.* Le matérialiste qui prétend être un philosophe *systématique,* comme c'est le cas de Czolbe,

se trouve dans une position plus embarrassée. Du moment où il accorde l'existence de la chose en soi, il est tenu de faire une concession de plus: il doit avouer que nous avons au moins *intérêt* à admettre les *limites* de notre pouvoir de connaître. Mais arrivé là, on ne peut exclure toute idée de *surnaturel*; en effet, comment se représenter des limites sans un *au delà* et un en *deçà*? Il y a plus encore. Dès qu'on admet la possibilité de la chose en soi, on accorde implicitement le surnaturel.

Il va sans dire que ces exigences logiques ne sont pas de nature à inquiéter les *dilettanti* du matérialisme. Mais Czolbe, lui, a eu le mérite de saisir leur portée; il s'est livré à des efforts vraiment désespérés pour triompher de toutes les difficultés. Il n'a pas reculé devant l'obligation de présenter une nouvelle théorie de la conscience et de la perceptien sensible: il a entassé hypothèse sur hypothèse, et à quoi tout cela a-t-il abouti? Il avoue lui-même que, pour établir son matérialisme, « il a été forcé, de conséquence en conséquence, à se lancer dans un *monde d'idées fantastiques!...* (p. 320). »

Cette unique tentative de fonder une philosophie matérialiste conséquente sur un principe moral (le devoir de se contenter du monde actuel) a donc échoué pour l'essentiel. C'est que le monde réel est beaucoup moins accommodant que le monde intelligible. Quand on prétend rendre compte de tout dans le monde, on est tenu de trouver une explication qui réponde aux diverses exigences de la raison. Démocrite, grâce à la culture de son époque, pouvait trouver une réponse à tout dans sa théorie des atomes. De nos jours, aucun système ne réussira à expliquer l'énigme universelle, s'il ne débute par s'imposer à lui-même des limites, au moyen d'un *scepticisme tempéré*. Dans l'ensemble, telle est bien la méthode que suit le matérialisme contemporain. Il serait peut-être facile de montrer comment certains penseurs, Büchner, par exemple, cessent peu à peu d'être matérialistes, pour se convertir au *relativisme* qui leur paraît offrir une plus grande sûreté.

II. *Le matérialisme et les sciences naturelles.*

Si la philosophie de Kant a rendu le matérialisme systématique désormais impossible, le grand développement qu'ont pris de nos jours les sciences naturelles paraît lui préparer une éclatante revanche. Toutefois, quand on y regarde d'un peu près, on ne tarde pas à s'apercevoir que cette opinion générale ne peut être

justifiée. Les sciences naturelles et le matérialisme ont eu en commun le sort d'être pervertis par la philosophie de la nature. De part et d'autre, on a appris de cette enchanteresse à *raisonner* alors qu'il aurait fallu se borner à *observer* et à *constater*. C'est à la philosophie et à la critique historique qu'il appartient de débarrasser les sciences exactes de tous ces éléments impurs qui leur sont venus de la spéculation. Comme précipité, à la suite de ce travail de purification, on ne trouve pas seulement le matérialisme, mais encore les idées métaphysiques qui lui sont le plus opposées.

Il reste toujours à examiner le genre d'influence que le matérialisme, en s'alliant avec les sciences naturelles, a exercé sur la méthode *positive*. Le matérialiste se confie aux sens, sa métaphysique (nous avons déjà vu et nous verrons encore qu'il ne peut s'empêcher d'en faire) repose sur l'analogie du monde de l'expérience; dans les sciences naturelles il est éminemment *conservateur*. S'en tenant à ce que le monde des phénomènes lui fournit, il ne s'engage pas volontiers dans des explications et des théories qui le dépassent. L'idéaliste est au contraire naturellement porté à la poésie métaphysique. Cette circonstance ne le rendrait pas impropre aux sciences naturelles, si seulement il voulait bien se rappeler que le monde phénoménal forme un tout systématique, dans lequel on ne saurait introduire un élément étranger sans amener la plus grande perturbation. Malheureusement l'homme qui vit constamment dans le monde de l'idée est toujours exposé à le confondre avec celui de l'expérience. Du reste, disons à sa décharge que ces idées qu'on lui reproche comme des rêveries, sont un produit parfaitement authentique de *cette même nature humaine* qui perçoit au moyen des sens et qui porte les jugements. Ensuite, l'idée est tout aussi *nécessaire* au progrès des sciences que les faits. Bien qu'elle dépasse toujours l'expérience, elle n'aboutit pas nécessairement à la métaphysique. Dans les sciences naturelles, l'idéaliste est éminemment progressif et *révolutionnaire*. Il n'est pas aisé d'apprécier exactement dans nos temps modernes l'influence respective de ces deux tendances, parce que trop souvent le joug de l'Église a empêché plusieurs savants de manifester leur vraie opinion. La plupart des naturalistes du jour font peu de cas des idées, des hypothèses et des théories. Liebig, dans son antipathie contre le matérialisme, va jusqu'à proscrire l'empirisme. La tendance opposée, représentée par quelques naturalistes rigides, prétend, sous l'influence du matérialisme, se soustraire aux sévères exigences des mathématiques.

Si nous considérons l'attitude prise par les matérialistes en face

des grands problèmes scientifiques du moment, nous les voyons, — quand ils veulent être logiques, rendre systématiquement compte de tout au moyen de leur unique principe, — tomber dans la même inconséquence que Czolbe; ils sont obligés de sortir de leur domaine pour se faire plus ou moins métaphysiciens. Les sciences exactes et désintéressées, au contraire, qui s'en tiennent rigoureusement à leurs méthodes sévères, occupent un terrain *neutre* entre le spiritualisme et le matérialisme.

Pour ce qui est, par exemple, des grands problèmes cosmiques, nos matérialistes veulent encore tout expliquer par la matière et le mouvement; Büchner va même jusqu'à prétendre naïvement que les sciences naturelles ont découvert les atomes. Il se trouve, au contraire, que cette antique hypothèse *métaphysique* des épicuriens a été transformée et finalement abandonnée, grâce aux progrès de la chimie et de la physique. L'explication *mécanique* de l'univers a dû céder le pas à la conception *dynamique*; et, qu'on veuille bien le remarquer, ce n'est pas la philosophie spéculative qui a provoqué cette évolution; elle a été imposée par le progrès des sciences *exactes*. De sorte que le matérialisme, qui semblait plausible à la fin du siècle dernier, n'est plus soutenable aujourd'hui. Il y avait deux moyens de se débarrasser de la notion de force; il fallait la *subordonner* à celle de matière, ou la rendre innocente en la *transformant* en quelque chose de sensible. Moleschott et Büchner ont essayé du premier procédé, Czolbe du second. Les trois ont échoué. On est même allé plus loin. Le dynamisme, qui avait supplanté le mécanisme, n'a pas tardé à être menacé à son tour. Dubois Reymond affirme que la force, en tant que cause du mouvement, n'est après tout qu'un reste de ce besoin irrésistible que l'homme éprouve de tout personnifier, « *une figure de rhétorique*, à laquelle nous avons recours parce que toute représentation claire nous fait défaut. Dans les notions de force et de matière nous retrouvons toujours ce même dualisme qui s'est manifesté par l'antithèse de Dieu et du monde, de l'âme et du corps. Nous rencontrons encore, mais raffiné, ce même besoin qui força jadis les hommes à peupler les bois et les sources, l'air et la mer de créatures qui n'avaient d'existence que dans leur imagination. Qu'a-t-on donc gagné quand on affirme que c'est *la force d'attraction* réciproque qui oblige deux portions de matière à se rapprocher l'une de l'autre? On n'a pas l'ombre d'un aperçu sur l'essence du phénomène. Mais voici, chose bizarre, notre besoin de remonter aux causes éprouve une espèce de satisfaction lorsque nous en

venons à l'image d'une *main* qui pousserait doucement la matière inerte, où à celle d'invisibles bras de Polyphème au moyen desquels les parties de la matière s'accrocheraient, s'attireraient et finiraient par s'entrelacer de façon à former un nœud. » Tant il est vrai que les catégories de l'entendement réussissent par une vieille habitude à s'introduire subrepticement là où elles sont censées n'avoir rien à faire. Aussi les naturalistes, sans parti pris, deviennent-ils toujours plus modestes: ils se contentent d'une science *relative* qui se borne à *constater* les faits et les lois, laissant aux métaphysiciens le soin de remonter aux causes premières. Voici encore un passage de Dubois-Reymond qui montre bien que ce savant célèbre est loin de partager l'assurance des matérialistes dogmatiques. « En dernière analyse la science a pour but, non pas de comprendre l'essence des choses, mais de faire voir qu'on ne saurait la comprendre. La tâche des mathématiciens a été non pas de trouver la quadrature du cercle, mais de montrer qu'on ne saurait y arriver; la mission de la mécanique a consisté non pas à découvrir le mouvement perpétuel, mais à démontrer l'inutilité de cette recherche. »

Il est une autre grande découverte moderne qui a rendu le matérialisme dogmatique impossible. Il s'agit de la loi sur la *conservation* des forces et de leur équivalent. Il se trouve que la doctrine de l'éternité de la matière n'est qu'une application spéciale d'une loi plus générale, la conservation de la force. Cette loi met hors de tout doute ce qu'il y a de vrai dans le matérialisme, savoir que la nature des choses n'admet rien de miraculeux, ni d'arbitraire, mais elle condamne définitivement l'assertion qui proclame la matière le *principe de tout ce qui est.*

Venons-en maintenant aux divers problèmes cosmogoniques spéciaux. Les sciences naturelles favorisent-elles la thèse du matérialisme antique, qui veut que le monde se soit formé tout naturellement, par le simple jeu des lois qui régissent la matière? La grande découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur a paru donner une grande valeur à l'idée de Kant et de La Place qui faisaient provenir nos masses planétaires de l'épaississement d'une matière ténue, diffuse dans l'espace comme un léger brouillard. Mais deux faits sont venus renverser cette conception, qui était encore admissible dans le siècle dernier. Grâce à de plus forts télescopes, les nébuleuses qu'on avait prises pour des mondes en formation, image de ce qui se serait passé au commencement, se sont transformées en diverses constellations d'étoiles *distinctes.* En

second lieu, les géologues de l'école de Bischoff et de Lyell établissent que toutes les révolutions de la surface du globe ont été produites par l'action lente des seules forces telluriques et météorologiques *encore agissantes aujourd'hui.* La théorie qui explique tout par les nébuleuses ne pourra plus se maintenir qu'au nom d'une philosophie de la nature : elle manque des bases empiriques indispensables pour être professée par les physiciens.

C'est ici le lieu de dire un mot de la question chronologique qui joue aussi un certain rôle. Aucune raison *à priori* ne permettant de se prononcer pour un certain âge du monde ou de la terre, jusqu'à ce que le contraire soit prouvé, on est naturellement conduit à admettre un temps infiniment grand. Il résulte de là que l'opposition entre la cosmogonie de Kant et de La Place qui fait naître le monde à un certain moment de la durée, et les théories qui maintiennent son éternité, n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire. Dès qu'on dépasse un certain nombre de siècles, quand on compte par billions, n'arrive-t-on pas en effet à une certaine infinité *relative?* D'ailleurs des raisons *positives* ne permettent pas d'admettre une éternité *absolue* du monde. Les théories physiques réclament impérieusement un ralentissement de la rotation de la terre sur elle-même. Ne serait-il que d'une seconde en 600,000 ans, ou même en 100 millions d'années, il suffirait de quelques billions d'années pour changer à tel point les rapports de la nuit et du jour, que la vie devrait nécessairement disparaître et que la planète ne pourrait tarder de rester immobile autour de son axe. Or les lois physiques établissent de la manière la plus concluante que le phénomène de la marée doit diminuer la provision de force mécanique qui se trouve dans le système, de façon à mettre un jour un terme au mouvement de rotation de la terre. Ensuite, l'équilibre des sphères célestes ne pourrait demeurer parfait que si les astres se mouvaient tous dans un espace *absolument* vide; la moindre résistance de l'éther suffirait, à la longue, pour amener des perturbations. Le fait que la comète d'Enke décrit autour du soleil des ellipses toujours plus étroites, permet de conclure qu'elle n'est pas sans rencontrer quelque *résistance*, dans le milieu qu'elle traverse. Ajoutons encore que, quelle que soit l'hypothèse qu'on admette pour expliquer la chaleur du soleil, il est physiquement hors de doute qu'elle ne saurait durer éternellement.

Les sciences positives ne nous permettent donc pas de croire que notre monde terrestre puisse toujours durer. Mais que nous

enseignent-t-elles à l'égard du passé ? Si nous ignorons comment le monde est devenu ce qu'il est, on ne saurait contester qu'il n'a pas été de toute éternité. Qui ne sait que de petits corps célestes s'accumulent pour en former de grands ? Les astronomes voient dans les petites planètes situées entre Mars et Jupiter l'image de ce que sera un jour la terre, lorsqu'elle aura fait explosion sous l'action du feu intérieur. Quant à nous, il nous paraît plus naturel d'y voir une représentation de ce qu'ont été certains corps célestes dans une phase antérieure de leur existence. L'accroissement que le volume de la terre reçoit journellement par la chute des aérolites est-il entièrement à mépriser ? Ne faut-il tenir aucun compte de la portion de matière cosmique que notre terre peut s'approprier quand il lui arrive d'être enveloppée dans la queue d'une comète ? Il n'y a rien d'aventureux ni de contraire à la science dans la supposition qu'un corps céleste puisse *croître* par de tels moyens. On ne manquera pas de dire que le sentiment s'oppose à de telles hypothèses. Mais ce même sentiment n'a-t-il pas repoussé pendant un siècle le système de Copernic? On le voit donc, quand nos matérialistes sont disposés à fonder une philosophie dogmatique sur la physique, les problèmes les plus importants de la cosmologie les ramènent forcément au point de vue du subjectivisme et du relativisme. Sur le terrain physique pur on se trouve en face d'une longue série de simples *possibilités*. Tout est relatif dans notre monde ; rien ne nous autorise à partir de quelque chose d'absolu ; cet élément dogmatique que nous introduirions troublerait toute notre conception.

On s'est encore plus occupé de l'origine de l'*organisme* que de celle de l'univers. De nos jours la question de la génération spontanée a même eu le privilége de passionner les esprits. Puis est venu le problème soulevé par Darwin. Pour si importantes que soient toutes ces études au point de vue scientifique, elles ne sauraient trancher la question du matérialisme philosophique. De part et d'autre, on ne manquera jamais de nouvelles hypothèses pour soutenir la théorie préconçue à laquelle on s'est rangé avant d'avoir consulté les faits. Il ne suffit pas de parler de l'unité supérieure du monde organique et du monde inorganique, on aimerait beaucoup la *voir*. Il y a longtemps déjà que nos chimistes ont produit des matières organiques, mais on attend toujours qu'ils créent des *organismes*. Liebig prétend qu'on n'y arrivera jamais. Le savant qui démontrerait le contraire ne manquerait pas de faire époque. Mais il faut attendre que nous en soyons là.

Nous signalerons encore le problème touchant l'essence de l'individu organique. Mis en rapport avec la théorie des cellules, il a attiré l'attention sur tout ce qui concerne l'existence. La grande antithèse de la pluralité et de l'unité fait partie intégrante de l'esprit humain; il faut reconnaître qu'elle est une conséquence de notre organisation. On doit admettre que dans le monde des choses en soi il est résolu d'une manière qui nous est inconnue, si même il existe.

Toutes les sciences cosmologiques constatent l'*ordre* et la *loi* dans les divers domaines recouverts jadis d'une obscurité mystique. Les sciences ont prouvé de nos jours ce qu'Épicure et Lucrèce se bornèrent à présumer et à affirmer. Les dieux n'effraient plus les mortels au moyen des orages et de la foudre, et l'esprit des savants est à cet égard libre de toute inquiétude. Sous ce rapport, la mission des épicuriens est remplie de la manière la plus satisfaisante, mais elle est remplie justement dans un moment où il devient de la dernière évidence que le matérialisme ne saurait être la conception *définitive* de l'ensemble de l'univers.

Pendant tout le cours de cette histoire les problèmes cosmologiques ont peu à peu perdu de leur importance, pour céder le pas aux questions anthropologiques. D'une part, la science a réussi à montrer que l'homme tel qu'il nous est extérieurement donné, est un produit des forces qui règnent dans la nature entière, exactement comme les corps organiques ou inorganiques. D'autre part, la physiologie des sens avance des preuves concluantes contre le matérialisme. Aujourd'hui qu'on a trouvé l'homme fossile, on cherche les types intermédiaires qui doivent établir la transition régulière entre lui et le singe. Mais, quoique fort débattues, ces questions n'ont que peu de rapport avec les principes caractéristiques du matérialisme. Il en est de même de l'unité de l'espèce humaine, forme sous laquelle s'est présentée aujourd'hui l'antique idée de la descendance d'un seul couple. Ici encore, au lieu de consulter la science seule, on se laisse souvent guider par l'esprit de parti. Les matérialistes, par exemple, qui nient l'unité du genre humain, ne craignent pas, en faisant descendre l'homme du singe, d'admettre une unité d'espèce qui implique *des variétés autrement considérables*. Vogt, il est vrai, s'est étudié à lever la difficulté. Nous aurions pour ancêtres trois familles distinctes de singes, l'orang-outang, le chimpensé et le gorille. Très-éloignés au point de départ, ces trois types se seraient rapprochés les uns des autres, en se rapprochant en même temps de l'homme. Les hommes,

à leur tour, issus de trois espèces fort diverses de singes, seraient encore aujourd'hui en train de se rapprocher par le croisement et les rapports sociaux, de façon à former un jour une unité. Nous accordons sans peine que cette idée d'une unité *en formation* a, sous le rapport moral, une beaucoup plus haute portée que celle d'une unité primitive *perdue* qui ne se trahirait que par des traits grimaçants. Mais jusqu'à présent il n'en a pas été ainsi. Qu'est-ce donc qui a poussé à faire les efforts les plus louables pour l'amélioration des races humaines opprimées, sinon l'idée de *l'unité primitive?* Il est probable que pour longtemps encore il en sera de même. Ce n'est donc pas l'aveugle sottise cléricale qui du haut des chaires tonne contre Vogt et les adeptes de Darwin; des sentiments fort respectables sont ici en jeu. Cela va sans dire, nous estimons qu'il serait immoral de sacrifier à ces sentiments ce que la science présenterait comme vrai ou même comme vraisemblable. Mais n'est-ce pas se placer à un point de vue également *inférieur* lorsque Vogt prend un malin plaisir à combattre l'idée d'une différence absolue entre l'homme et le singe? On dirait qu'il a simplement voulu jouer un tour à ses adversaires, car il ne lui suffit pas de prétendre que les hommes descendent du singe pour répondre aux objections graves qui s'élèvent contre son propre système. En effet, si dans un temps quelconque une famille d'orang-outangs a pu donner naissance à un homme de race caucasique, on trouvera beaucoup plus vraisemblable que, dans le même espace de temps, la race nègre ait pu produire un blanc. Dans toute la controverse, on perd un autre fait de vue. Durant la longue période indispensable pour que l'homme, grossier et primitif, surgît du milieu des singes, ceux-ci ont, à leur tour, dû subir des *modifications*. Il est vrai qu'on pourrait se tirer d'embarras en disant que, commes les lions et les ours, les singes ont dégénéré à partir du moment où leur rejeton, l'*homme-singe*, profitant des premiers rudiments de son développement intellectuel, aurait commencé à progresser. La vraie origine du genre humain daterait donc du moment où *quelques* singes auraient commencé à progresser pour *devenir* hommes, tandis que l'autre branche de la famille commençait à *dégénérer*. Au fait, ne semble-t-il pas plus convenable de faire sortir l'homme d'une famille d'animaux, appartenant déjà à une organisation supérieure, plutôt que de le tirer d'une motte de terre inorganique?

Mais ce n'est pas ainsi que la question se pose. D'abord rien n'autorise cette hypothèse en vertu de laquelle quelques singes

auraient dégénéré, tandis que d'autres continuaient à progresser. Ensuite notre entendement ne serait pas satisfait si on ne pouvait se représenter chaque singe primitif comme sorti des formes organiques les plus *simples*, au moyen d'une série infinie d'intermédiaires, pendant un temps inappréciable. D'autre part, il n'y aurait aucune raison d'admettre ni pour les hommes, ni pour les singes un nombre *trop limité* d'ancêtres et de lieux d'origine. Vogt remarque avec beaucoup de raison qu'aujourd'hui les animalcules trahissent la plus grande variété d'organisation. Le principe de Darwin sur la sélection naturelle permet tout au plus de conclure que tous les animaux ont *pu* sortir d'une forme primitive commune. Mais il n'y a pas moyen d'aboutir avec cette nue possibilité. Il est beaucoup plus vraisemblable de supposer que *dès le début* il y a eu une grande multitude de *germes différents*. Les uns auraient, dans certains cas, formé des espèces différentes, tandis que d'autres se seraient perdus par suite du mélange ou de la disparition de quelques espèces. Quant à l'homme, le plus simple est d'admettre qu'il est sorti de l'homme, c'est-à-dire d'un genre primitif. Celui-ci, comme tous les autres êtres, aura traversé des phases infinies de développement, mais, dès le commencement, il se distinguait par une *capacité de perfectionnement* qui devait le faire triompher. C'est en tout cas pousser trop loin le principe de Darwin que de prétendre que l'homme est descendu du singe. Ce qu'il y a d'important dans l'hypothèse du savant anglais, ce n'est pas l'idée que toutes les formes ont dû provenir d'une *seule* forme primitive, mais la preuve que le combat pour la vie a produit des types plus parfaits qui sont sortis des moins parfaits.

Venons-en maintenant au cerveau et à l'âme, dont les nouveaux matérialistes s'occupent beaucoup. Ils sont pour la plupart disposés à croire à la phrénologie. On comprend sans peine le motif de leur sympathie. Le matérialisme n'est pas bien avancé quand il a affirmé cette thèse, très-vraisemblable dans sa généralité : la pensée est une activité du cerveau. Il faut que les phrénologues lui rendent le service de prouver la chose d'une manière *concrète*, *détaillée* et *analytique*, en montrant toujours le *parfait* accord du physique et du moral. Mais s'il n'y a rien à dire, *à priori*, contre la phrénologie, elle est loin de pouvoir se fonder sur l'expérience. Le résultat des vivisections ne permet pas d'admettre qu'il y ait dans le cerveau divers compartiments *correspondant* aux diverses activités intellectuelles. Enfin les études phrénologiques ont manqué jusqu'à présent de toute rigueur scientifique. Ce qui achève

de rendre la thèse des disciples de Gall indiscutable, c'est l'absence de toute psychologie comparée. A la vérité, l'on veut aujourd'hui faire rentrer cette étude dans les sciences naturelles, mais il est tout au plus permis d'entrevoir les résultats auxquels on pourra arriver plus tard. Ainsi, s'il venait à être démontré par l'expérience que certains animaux *flairent* et *goûtent* la lumière, c'est-à-dire la perçoivent par des organes semblables à nos organes de l'odorat et du goût, le subjectivisme et le relativisme remporteraient alors une nouvelle victoire. Il serait établi que le monde des sens est, en grande partie, sous la dépendance de l'organisation spéciale du sujet. Si on venait, au contraire, à constater que dans tout le monde animal on chercherait en vain des sensations essentiellement différentes des nôtres, cette découverte tournerait au profit du matérialisme.

La psychologie des peuples et la statistique morale qui s'y rattache, pourraient également rendre de grands services. Mais ces études sont encore trop peu avancées pour permettre de rien conclure. En revanche, la physiologie des organes des sens a déjà établi des faits de la plus haute importance. Ici encore le mécanisme semble devoir l'emporter. Tout tend à prouver que nos représentations des objets se forment conformément aux lois d'une *inflexible nécessité*. Bien que *provoquées* par le monde extérieur, elles tirent leur caractère essentiel de *notre organisation*. L'ancien matérialisme avec sa foi naïve au monde des sens n'est plus de mise ; les théories des matérialistes du siècle dernier sur la pensée sont tout aussi peu soutenables ; il ne saurait être question de nos jours d'une *localisation* de la pensée. Mais on peut maintenir que l'effet de nos sensations simples dépend bien de certaines conditions *mécaniques* que la physiologie pourrait découvrir un jour. Remarquons toutefois que ce mécanisme, qui détermine nos sensations, nous donne par cela même nos *représentations* de la matière. Qu'est-ce qui nous *garantit* son objectivité ? Pourquoi la matière ne serait-elle pas un *résultat* de mon organisation comme les couleurs ? On le voit, la physiologie n'est ni matérialiste, ni spiritualiste, mais franchement *subjectiviste*. Il est contradictoire de supposer que l'homme puisse sortir de lui-même. Quand nous croyons voir des objets, nous ne faisons que nous voir *nous-mêmes*. Il s'agirait de mettre cet idéalisme spéculatif d'accord avec les théories physiques ordinaires. Jean Muller a entrepris cette tâche à l'occasion du problème visuel, et du renversement des images des objets sur la rétine.

En tout cas, les faits suivants sont constatés par la physiologie : 1° le monde des sens est un produit de notre organisation ; 2° nos organes corporels visibles ne sont, comme toutes les autres parties du monde phénoménal, que des images d'un objet inconnu ; 3° notre organisation réelle nous demeure tout aussi inconnue que le vrai monde extérieur. Nous n'avons jamais devant nous que le produit de deux facteurs : notre organisation d'une part, le monde phénoménal d'autre part ; 4° la perception sensible s'accomplit toujours mécaniquement et par des procédés physiques ; 5° lorsque certaines opérations de la perception sensible semblent impliquer un raisonnement qui relèverait de l'intelligence, le plus naturel est de supposer que les fonctions intellectuelles, à leur tour, ne sont que le produit d'un mécanisme physique.

Il est certain que ces faits, constatés par la physiologie moderne, sont très-favorables au matérialisme. La théorie qui considère la pensée comme une *sécrétion* du cerveau, ou comme le résultat de la vibration d'une fibre *déterminée*, est décidément abandonnée. On voit dans les diverses pensées les divers modes d'activité d'un seul et même organe agissant de diverses façons. Or, le matérialisme ne peut que triompher quand il est prouvé, à l'occasion de la perception sensible, qu'il s'accomplit dans notre corps d'une manière tout à fait inconsciente des phénomènes qui, pour le résultat, s'accordent pleinement avec les raisonnements de l'intelligence. Cela ne prouverait-il pas que les hautes fonctions de la raison peuvent à leur tour être expliquées *matériellement?* On ne manquera pas d'objecter aux matérialistes que dans ces opérations de la perception il y a toujours une action inconsciente de la pensée, mais ils peuvent rétorquer d'abord, au nom de la saine raison, que cette expression : *action inconsciente de la pensée* est contradictoire ; ils ne manqueront pas d'ajouter, en second lieu, que ce qui s'accomplit sans qu'on en ait conscience, doit se faire au moyen du corps, puisque quand on admet une âme, c'est toujours pour expliquer le fait conscient ; si celui-ci manque, l'hypothèse de l'âme est dépourvue de toute base. Du moment où le corps peut, sans le concours de la conscience, accomplir des opérations logiques, que jusqu'à présent on attribuait à l'esprit conscient, il est en mesure de faire les choses les plus difficiles sans qu'il soit nécessaire de recourir à une âme. Rien ne saurait donc plus nous empêcher de voir dans la conscience une simple *propriété* du corps.

On le voit, la physiologie déposerait en faveur du matérialisme, s'il n'y avait encore à tenir compte d'un *tout autre côté* du pro-

blème qui nous occupe. Pour le mettre en pleine lumière, nous n'avons qu'à signaler toutes les *conséquences* du matérialisme. Admettons donc qu'il y ait dans le corps tout un mécanisme physique qui produit et les conclusions logiques de la raison et celles des sens. Nous nous trouvons alors en présence de ce problème: Qu'est-ce que le corps? Que devons-nous entendre par la matière? Qu'est-ce que *le physique dans l'homme?* Ici la physiologie et la philosophie s'accordent pour nous déclarer que ce ne sont là, purement et simplement que *nos* représentations, des représentations nécessaires résultant de certaines lois naturelles, mais nullement des choses mêmes, des *phénomènes* et non des *noumènes.*

On n'en saurait douter, encore ici, le matérialisme rigoureux, logique et conséquent aboutit finalement à l'idéalisme. Il ne peut être question d'admettre l'existence d'un profond abîme qui séparerait les deux parties de notre être. Nous ne pouvons attribuer exclusivement certaines fonctions à une nature physique et les autres tout aussi exclusivement à une nature spirituelle; nous avons parfaitement le droit de supposer et de chercher en toutes choses des conditions *physiques*, même quand il s'agit du mécanisme de la pensée. En revanche, nous ne sommes pas moins dans notre droit quand nous considérons, non pas seulement le monde extérieur, mais encore les organes avec lesquels nous le percevons, comme de simples *images* d'une réalité qui nous échappe. Qu'est-ce après tout que l'œil au moyen duquel nous croyons voir? Un pur produit de notre représentation! Et lorsque nous trouvons que les images qui nous viennent par la vue sont produites par l'organisation de l'œil, nous ne devons pas oublier que l'œil à son tour, le nerf optique, le cerveau, et toutes les autres structures que nous pourrons découvrir comme organes de la pensée ne sont après tout que des représentations. Il est vrai, elles forment un monde organique, un tout dont les parties se correspondent, mais ce monde-là nous renvoie à quelque chose qui lui est supérieur, qui le *dépasse.*

Ici, sans doute, il reste un grand problème à résoudre. L'espace et le temps sont-ils des phénomènes purement *subjectifs*, comme Kant le prétendait; ou bien faut-il admettre que la matière et le mouvement possèdent bien une réalité *objective* en dehors de nous et qu'ils sont la cause de tous les autres phénomènes, quelle que soit d'ailleurs la *différence* entre ceux-ci et les choses mêmes? En tout cas, sans l'objectivité de l'espace et du temps, il est impossible de se représenter quelque chose qui ressemble à ce que nous ap-

pelons la matière et le mouvement. L'unique ressource des matérialistes modernes consisterait donc à montrer que l'espace et le temps appartiennent aux *choses mêmes*.

Mais c'est là ce qui n'a été tenté par *aucun* d'eux. De plus, on peut fort bien concevoir des êtres organisés de façon telle que l'espace leur paraisse avoir *plus* ou *moins* de trois dimensions. Ces nombreuses possibilités suffisent pour nous autoriser à conclure que notre conception de l'espace et du temps peut fort bien n'être que subjective et ne pas porter sur les objets en eux-mêmes pour nous les faire connaître d'une manière parfaitement *adéquate*. Du moment où il en est ainsi, les diverses formes du matérialisme deviennent *toutes* insoutenables. En effet, si les sciences naturelles qui reposent sur l'intuition sensible, doivent exiger, pour demeurer conséquentes, qu'à chaque opération intellectuelle corresponde un certain phénomène *matériel*, d'autre part la matière elle-même, avec tout ce qu'on en tire, n'est qu'une *production* de notre activité subjective. Nous la *déduisons de nos propres représentations au moyen de l'abstraction*.

La controverse entre le corps et l'esprit se termine donc à l'avantage de ce dernier. C'est là l'unique manière de sauvegarder l'unité des faits. Car s'il est de toute impossibilité pour le matérialisme d'expliquer comment un mouvement matériel peut produire le phénomène de la conscience, il est au contraire très-aisé de ne voir dans toutes nos représentations de la matière et de ses mouvements, que le résultat de notre organisme, exclusivement spirituel. Helmholtz a donc raison de voir dans l'activité des sens une espèce de raisonnement, de syllogisme. Cela n'empêche nullement de rechercher le mécanisme physique des sens et de la pensée. Enfin, ce mécanisme-là, comme tout autre, n'est finalement que l'image nécessaire, le symbole d'un véritable état des choses *qui nous échappe*.

III. *Le matérialisme moral et la religion.*

Si maintenant nous abordons le terrain pratique, nous voyons que le matérialisme s'est formulé dans une dogmatique inconnue à Aristippe et à Épicure. Tandis que ces philosophes grecs mettaient en première ligne le *plaisir*, la *jouissance*, notre monde moderne a érigé l'égoïsme en doctrine. Cette théorie se trouve formulée dans l'économie sociale: celle-ci porte au plus haut degré le caractère du matérialisme. Les hommes sont considérés comme de purs

égoïstes qui connaissent parfaitement bien leurs intérêts et ne se laissent détourner par rien de leur poursuite. Chacun fait passer en première ligne ses intérêts, — il va sans dire, ses intérêts matériels — et il suppose que tous les autres en font autant. Seulement de nos jours la grande préoccupation n'est plus la jouissance *immédiate* du moment comme dans l'antiquité, mais l'*augmentation du capital.* Contrairement à la maxime des sages grecs, on estime qu'un homme est d'autant plus heureux qu'il a plus de besoins, bien entendu pourvu qu'il ait le moyen de les satisfaire. Ce désir de multiplier ses besoins et d'augmenter ses richesses, sans se préoccuper le moins du monde de l'intérêt commun de la société, constitue un des traits les plus caractéristiques de notre époque.

Que parlons-nous d'intérêt général et commun ? Gardons-nous bien de calomnier la société contemporaine en insinuant qu'elle pourrait le négliger; les économistes nous crient sur tous les tons que lorsque chacun poursuit ses intérêts *particuliers*, c'est un moyen infaillible d'*assurer* le bien-être de l'ensemble. Aussi de quoi se préoccupe avant tout l'économie sociale? Exclusivement de l'*augmentation* de la fortune publique. Pour ce qui est de sa *répartition* équitable entre le capitaliste et le travailleur, elle s'en remet avec confiance à l'*égoïsme individuel.*

Si les économistes avaient prétendu seulement fonder une science sur l'égoïsme et s'en tenir à une sphère *limitée*, on n'aurait pu les accuser de matérialisme. Mais ils ont fait plus. Ils ont appliqué les maximes ordinaires du commerce aux relations des *nations* entre elles. On a *séparé* l'économie sociale de la morale, comme on avait déjà depuis longtemps banni la morale du commerce. Qui n'a entendu répéter à satiété qu'en affaires on peut être impitoyable, se montrer de la dernière exigence? L'homme qui éprouve quelque répugnance à pratiquer ces maximes, court risque de se faire accuser d'immoralité s'il a une famille dont il néglige à ce point les intérêts ; il passe pour un esprit généralement léger et peu soigneux, s'il est seul. Que ne dira-t-on pas de celui qui sacrifie son intérêt privé à l'intérêt public!

On pourrait croire quelquefois que cet égoïsme doit être le principe moral de l'avenir destiné à supplanter le christianisme. En effet, il sert à double fin: il *renverse* les formes de l'ancienne dogmatique religieuse; il contribue puissamment à augmenter la richesse matérielle, le seul intérêt qui préoccupe beaucoup en ce moment.

Pour savoir ce qu'il faut penser de cette morale nouvelle, il convient de se demander s'il est donc vrai que tous les intérêts particuliers obéissent à une espèce d'*harmonie préétablie* devant amener le bien-être de l'ensemble ? A ce compte-là, l'égoïste naïf serait le plus *zélé des philanthropes ;* il ferait le bien naturellement, il serait encore dans l'état d'*innocence ;* la sympathie deviendrait au contraire *le péché originel.*

Pour être juste il faut reconnaître que cette mise en pratique de l'égoïsme peut, dans certains cas donnés, et dans des limites restreintes, produire de bons effets. Il est incontestable que le régime de Colbert a fait du bien à la France; de nos jours le libre échange, qui repose également sur l'idée de l'harmonie des intérêts, a imprimé un admirable essor à l'industrie de plusieurs peuples.

Mais pour apprécier la valeur du principe, il faut l'examiner en lui-même. Qu'on se représente donc une république d'hommes également qualifiés, qui dans les mêmes circonstances travaillent chacun de toutes ses forces à s'enrichir. Il va sans dire qu'à certains égards ils se feront mutuellement *obstacle,* tandis qu'à d'autres ils produiront des richesses qui *profiteront* à la communauté. Il n'y aurait qu'un seul moyen de lever la difficulté : il faudrait que tous les citoyens, sans exception, travaillassent pour la *communauté* ou que chaque individu se livrât à une occupation spéciale dans laquelle il n'aurait à redouter aucune *concurrence.* Nous aurions dans un cas le communisme, dans l'autre le système de la propriété privée.

Mais les hommes sont singulièrement complexes. Rien n'autorise à croire qu'ils s'attacheront, d'une manière *exclusive,* à la réalisation de l'une de ces deux idées. La société est-elle organisée sur le pied du communisme ? L'égoïsme particulier visera à soustraire à son profit une partie de la richesse publique; si c'est le régime opposé qui est en vigueur, l'individu cherchera à augmenter sa propriété en nuisant à celle d'autrui. Nous admettons qu'il y aura dans notre république des propriétés communes et des propriétés particulières et qu'il sera pris des mesures, pour qu'il ne soit pas permis de nuire à l'une ou à l'autre. Il y aura en outre des moyens réguliers qui permettront à l'individu, tout en travaillant au bien-être commun dont il profite, d'augmenter sa propriété privée. En un mot, il faudra que celui qui rend les plus grands services à la communauté, reçoive la plus grande récompense.

Nous voilà donc arrivés à l'idée de l'*harmonie des intérêts.* Il se

peut que les citoyens de notre république déploient le plus d'activité et de zèle quand ils pensent chacun à son profit; les lois pourront enfin être telles que l'individu ne puisse augmenter sa fortune privée sans accroître *proportionnellement* celle du public. Il est également possible qu'en donnant libre carrière à l'égoïsme on obtienne un déploiement de forces qui compense l'inconvénient de la concurrence. Dans ce cas encore l'harmonie des intérêts serait maintenue.

Voici, cependant, un fait qui pourrait déranger nos calculs. Un travail profitable devient la source de nouveaux avantages : celui qui aura déjà un certain bien-être fera travailler d'autres citoyens *pour lui*. Dès l'instant où un individu est supérieur aux autres, il peut profiter de ses avantages pour satisfaire son besoin de toujours s'enrichir. A mesure que son bien-être augmente, il voit multiplier ses facilités pour l'accroître encore. Non-seulement ses concurrents ne pourront pas lui tenir tête, mais la loi même risquera bientôt de perdre de sa force.

L'harmonie des intérêts est alors bien décidément *troublée*. Il doit arriver un moment où les riches et les puissants fouleront aux pieds les lois et les mœurs; il se formera un prolétariat qui sera sacrifié aux passions de quelques favoris de la fortune, jusqu'à ce qu'un bouleversement général vienne renverser de fond en comble cette société artificielle uniquement basée sur l'intérêt. L'histoire est là pour montrer que notre supposition ne s'est que trop souvent réalisée. Les efforts mêmes auxquels les peuples se livrent pour sortir de la barbarie, la reconnaissance de la propriété privée, la protection des droits, l'hérédité, toutes ces institutions qui amènent *pour un temps* la prospérité des nations, portent dans leur sein le germe d'un danger qui va croissant, l'*inégalité des richesses*. Quand le mal a atteint un certain degré, rien dans les institutions ne saurait lui faire contre-poids; la nation n'a plus qu'à périr. Sparte périt lorsque la propriété du sol se trouva dans les mains d'une centaine de familles. Lorsqu'à Rome des millions de prolétaires se trouvèrent en présence de quelques milliers de propriétaires dont un seul possédait des provinces entières, à tel point qu'on ne passait pour riche qu'à condition d'être en position de défrayer une armée, l'empire dut se dissoudre sous l'action du christianisme et des barbares.

Tout semble indiquer que notre société moderne traverse actuellement une crise du même genre. Il est aisé de signaler entre les deux époques les analogies les plus frappantes. La richesse tend

toujours davantage à se concentrer dans quelques mains; les prolétaires se multiplient; la religion et les mœurs sont en décadence; toutes les formes de gouvernement sont menacées; la foi en une grande révolution qui se prépare est générale et profondément enracinée. D'autre part de puissants remèdes sont à notre portée. Et, à moins que les orages de l'époque de transition ne dépassent toute idée, il n'est pas vraisemblable que l'humanité, avec ses nombreux résultats acquis, soit condamnée à tout recommencer à nouveau, comme du temps des mérovingiens. Un des remèdes les plus efficaces se trouve sans contredit dans les idées du christianisme, dont l'effet moral a été aussi souvent méconnu qu'exagéré.

Avouons néanmoins que la société civile n'a pas tardé à faire sa paix particulière avec les doctrines du Nouveau Testament. Où sont les chrétiens qui prennent au sérieux les enseignements sur le bonheur des pauvres, sur le danger des richesses, sur l'obligation de ne pas s'inquiéter du lendemain et de vendre tout son bien pour le donner aux pauvres? Ce n'est cependant pas impunément que ces exhortations ont retenti pendant des siècles dans le sein de la chrétienté. Il s'est toujours trouvé quelques esprits particulièrement aptes à les recevoir. Ce n'est pas par pur accident que les vrais chrétiens ont les premiers senti le besoin de s'occuper systématiquement du soin des pauvres et qu'ils ont reconnu que la misère des masses est une honte pour l'humanité.

Ici on ne manquera pas de nous objecter que la religion a fait son temps; que les sciences naturelles ont renversé ses dogmes et que l'économie sociale nous a appris à régler la vie des peuples mieux qu'aucune religion n'a jamais su le faire. Sans examiner la valeur respective de l'incrédulité et de la foi, *au point de vue social*, il y a deux faits incontestables à signaler : c'est à l'influence lente mais constante des idées chrétiennes que nous sommes redevables, non-seulement du progrès moral, mais encore du progrès intellectuel. D'autre part, ces idées ne peuvent produire tout leur effet qu'en brisant la forme ecclésiastique et dogmatique qui les enveloppe.

Ce qui constitue le trait caractéristique d'une religion sous le point de vue moral, ce n'est pas tant son contenu, l'ensemble de ses principes moraux, mais bien *la forme* sous laquelle elle cherche à les faire prévaloir. La morale du matérialisme, au contraire, se préoccupe de la matière, du *contenu des préceptes particuliers*, mais fort peu de la forme, de la manière dont il faut s'y prendre pour que ces doctrines constituent un tout, une conception morale

d'une portée générale. C'est ce qu'on voit manifestement dans la morale de l'intérêt : elle ne peut s'élever plus haut qu'une casuistique qui nous enseigne à préférer l'intérêt *permanent* à l'intérêt *passager* et à faire passer l'*essentiel* avant l'*accessoire*. Quant à l'essai, souvent tenté, de dériver toutes les vertus de l'amour propre, il n'est pas seulement sophistique, mais mortellement ennuyeux. La morale fondée sur l'amour du prochain porte elle-même un profond cachet de matérialisme, aussi longtemps qu'elle manque d'un *idéal* pour régler les rapports des hommes entre eux et qu'elle s'efforce de rétablir l'harmonie dans notre monde phénoménal. Tout prend une autre tournure lorsque la loi se présente, comme chez Kant, *à priori*, avec son caractère obligatoire et catégorique, comme tendant à obtenir l'harmonie de l'ensemble dont nous sommes des parties.

Mais, demandera-t-on sans doute, cette domination absolue de l'idée ne risque-t-elle pas d'égarer ? Et en face des systèmes religieux ne vaut-il pas mieux s'en remettre à l'influence lente, mais sûre, de la sympathie naturelle, plutôt que d'écouter la voix de certains prophètes qui trop souvent ont égaré leurs adeptes dans les sentiers du plus grossier fanatisme ?

Encore ici le matérialisme a le grand tort de réduire la religion à ses *éléments*, comme il dissout le monde physique en atomes. Il ne sait voir en elle qu'un produit de l'imagination, de la crainte et du sophisme, une connaissance incomplète. Il faut se rappeler qu'en ces matières spirituelles, comme dans les choses extérieures, l'essentiel ne se trouve pas dans le fait brut, que plusieurs facteurs concourent à produire, mais dans la *forme*, et que cette forme se manifeste dans l'*ensemble* et non dans les divers facteurs pris isolément. En religion comme en tout le reste, il y a une antinomie irréductible entre le *tout* et les *parties*. La poésie seule nous donne les choses *complètes, achevées* ; par la voie analytique et discursive, nous n'obtenons jamais qu'une connaissance incomplète, relative, approximative. Toutes les grandes erreurs viennent de la confusion qui s'établit entre ces deux manières de connaître. Ou bien on met les produits de la poésie, les prescriptions de la voix intérieure, les révélations d'une religion, comme autant de vérités absolues, en *conflit* avec les connaissances obtenues par la raison discursive ; ou bien on leur *refuse* toute place dans la conscience des peuples. Sans contredit, ces produits de la poésie et de la révélation se présentent à nous comme *absolus* et *immédiats*, parce que nous n'avons pas conscience du *mode* de leur produc-

tion; et d'autre part ils sont tout simplement faux dès qu'on veut appécier leur contenu à la mesure des sciences exactes. Cet absolu n'a de valeur qu'à titre *d'image, de symbole* d'un autre absolu placé dans un monde supérieur que nous ne pouvons connaître. Et ces erreurs ou ces déviations conscientes de la réalité ne nuisent que lorsqu'on veut voir en elles des connaissances *matérielles.*

Que conclurons-nous donc? La religion doit toujours être tenue pour vérité. Si elle ne procède pas de la connaissance humaine, elle découle d'une intelligence supérieure, *d'une science de l'essence même des choses que Dieu révèle aux hommes.* Il ne s'agit donc nullement de subordonner les connaissances religieuses aux résultats des sciences humaines, encore moins de gêner celles-ci par les prétentions de la foi. « Le moment ne peut tarder d'arriver où, en laissant une parfaite indépendance à la science humaine, on reconnaîtra que la religion, l'art et la métaphysique ont également leurs droits. Les plus décidés et les plus éclairés des croyants, tous ceux qui ont le sentiment des réalités voient que c'est là qu'il faudra en venir. »

Il y aurait donc des vérités de *deux* ordres. Et pourquoi pas? Les anciens se représentaient le poète comme un voyant enthousiaste qui, tout pénétré de l'objet qu'il contemplait, n'avait plus des yeux pour la réalité ordinaire. Pourquoi donc en religion ne pourrait-on pas de même être saisi par l'*idée?* Et s'il se trouve des esprits qui se plongent assez profondément dans ces émotions pour que la réalité ordinaire passe à l'*arrière-plan,* comment désignerons-nous leurs expériences spirituelles *vivantes, incontestables, efficaces,* autrement que par le nom de *vérités?* Sans doute il ne peut être ici question de vérité que dans un *sens symbolique.* Mais c'est le sens d'un symbole dont les hommes font plus de cas que de la réalité; il tire tout son prix des rayons que cette image projette sur eux. Il vous sera très-facile, avec un peu de logique, de débarrasser le chrétien *de nom* des lambeaux de catéchisme qui lui sont restés dans la mémoire; mais, avec tous vos raisonnements, vous ne réussirez jamais à faire douter *le vrai croyant* de la valeur de sa vie intérieure. Vous lui aurez prouvé cent fois que ce ne sont là que des impressions purement subjectives, il vous enverra promener avec vos distinctions entre le sujet et l'objet; il rira de votre naïve tentative de renverser, avec une bouche humaine, cette forteresse de Sion dont les hautes murailles sont illuminées par la gloire de l'Agneau et par l'éternelle majesté de Dieu. La multitude, pauvre en logique comme en foi, estime que la puissance d'une

conviction *prophétique* est un critère aussi bon du vrai qu'une preuve mathématique. Et comme après tout c'est le peuple qui fait la langue, nous conserverons en attendant au mot vérité sa double acception. Les sciences positives nous donnent des *fragments* de vérités qui s'augmentent sans cesse, mais en conservant toujours leur caractère *fragmentaire ;* dans les idées de la philosophie et de la religion, nous avons un symbole de la vérité qui nous la représente *en son entier*. Il est vrai que nous n'avons jamais qu'un symbole qui change constamment de forme, suivant le point de vue duquel on le contemple.

Mais on se récrie. Vous oubliez donc la religion *rationnelle?* Les rationalistes vulgaires, Kant, *les amis des lumières* n'ont-ils donc pas formulé une religion qui enseigne la vérité pure, *séparée de tout alliage de superstition* ? — Illusion pure ! Du moment où on prend le mot vérité, non pas au sens *symbolique*, mais au sens *strict*, il faut sans hésiter répondre négativement à toutes ces questions. Il n'existe pas de religion rationnelle qui n'ait à son tour des dogmes *qu'on ne saurait prouver*. Mais si, avec Kant, on voit dans la raison la faculté de laquelle les idées relèvent et si on substitue d'une manière absolue la valeur *morale* à la preuve, on peut dire que tout ce qui se légitime *moralement*, est par cela même justifié. Le minimum conservé par Kant, *Dieu*, la *liberté*, l'*immortalité*, n'est pas absolument indispensable. Les amis des lumières l'ont jeté par-dessus bord, et ce qu'ils y ont substitué n'est pas non plus indispensable. En *principe*, aucune de ces doctrines n'est indispensable, par où j'entends qu'il ne saurait être prouvé qu'une société qui ne les possèderait pas dût nécessairement tomber dans l'immoralité. S'agit-il au contraire d'une nation déterminée, de la société allemande actuelle, par exemple, il est fort possible que sa conception morale réclame *beaucoup plus* d'idées que Kant n'en voulait mettre à la base de sa religion rationnelle. Pour le dire crûment, c'est ici une affaire de goût. Toutefois, ce n'est pas le goût subjectif des individus qui décide, mais l'ensemble de la culture des peuples, la manière générale d'associer les idées, une certaine disposition fondamentale des cœurs qui est la résultante d'un nombre infini de causes.

Les rationalistes du siècle dernier faisaient partie de l'aristocratie *intellectuelle*. Parmi les hommes cultivés, on pouvait encore rêver d'une religion *parfaitement* vraie, parce qu'on ne s'était pas déjà convaincu que, quand on l'a dépouillée de ce qui peut scandaliser l'entendement, il ne reste à la lettre plus rien. Si on eût com-

on est revenu de nos jours à l'idée d'une religion *purifiée de toute erreur*. Uhlich, le chef des amis des lumières, n'a pas été plus heureux. La religion est, à ses yeux, la *science des sciences ;* elle n'est rien d'autre que la science, et avant tout la science *de la nature*. Il rejette résolûment tout ce qui ne repose que sur la vraisemblance ou le pressentiment, ainsi l'hypothèse d'une âme du monde consciente. Par vérité il entend le reflet dans l'âme humaine du monde réel avec les forces et les objets qui le constituent, avec les événements dont il est le théâtre. Ce qui est *hors de l'atteinte des sciences exactes ne saurait faire partie de la religion*. Au point de vue moral, la religion consiste à reconnaître un ordre éternel, une puissance sainte à laquelle l'homme doit se soumettre. La seule chose nécessaire c'est de fonder le royaume du vrai, du bon, du beau. La base de toute la doctrine serait donc le point où l'élément moral et l'élément intellectuel se réunissent, le principe en vertu duquel *la connaissance scientifique exacte produit un effet moral*. Ce principe n'est autre que la synthèse, l'union, l'*harmonie* du vrai, du bon, du beau. D'après ce principe, la plus parfaite et la plus noble humanité accompagne nécessairement la vérité ; les deux réunies produisent la suprême beauté, la joie suprême, la plus pure félicité.

Qu'est-ce que tout ceci, sinon un *dogme* bien caractérisé ? Et non-seulement il ne peut être prouvé, mais encore il est faux si on l'apprécie du point de vue strictement *rationnel*. Consent-on, au contraire, à n'y voir qu'une simple idée ? Oh ! alors il peut édifier les hommes *comme toutes les autres* idées religieuses et les élever au-dessus du monde sensible. La vérité, dans le sens de réalité, bien loin de s'accorder avec la beauté, est *en opposition* manifeste avec elle. Tout ce qui est beau est un produit de la poésie. Il n'est pas jusqu'à la beauté, que nous percevons immédiatement, qui ne soit soumise à cette loi. Car déjà dans l'activité la plus élémentaire de nos sens il y a un *concours* de notre esprit. Est-ce que l'artiste ne trouve pas déjà plus de beauté que celui qui ne l'est point, dans l'objet qu'il contemple des yeux du corps ? La seule distinction entre les réalistes et les idéalistes en peinture consiste uniquement en ce que les premiers font, dans leurs œuvres, une *plus* large part à la réalité sensible, en ce qu'ils représentent l'idée fondamentale comme *voilée*, traversée par les idées accessoires. Mais s'ils n'idéalisaient pas en quelque mesure, ils cesseraient d'être artistes.

A quoi voulons-nous donc en venir ? Tout simplement à ceci : Chez l'ami des lumières Uhlich, la conception de la nature — partie

indispensable de sa religion — n'est rien d'autre qu'un fruit de la poésie. Quand je me baisse pour contempler une fleur, dit-il, je sens que la divinité se révèle à moi et m'entoure de parfums. A merveille! Mais elle est vraie aussi et réelle l'*expérience* du fidèle qui dans la prière se sent près de son Dieu et se sait exaucé. Vous pouvez lui contester la source *extérieure*, mais non la *réalité* de son sentiment. Vous aussi, quand vous vous édifiez en contemplant la beauté dans la nature, vous vous faites une nature *de fantaisie*, pour y voir votre idéal du bon et du beau. Vous faites abstraction des ravages des chenilles sur les feuilles, et si par aventure il se trouve dans votre jardin une plante exhalant une mauvaise odeur, vous n'avez garde de la mettre à profit pour adorer aussi quelque peu le diable : vous l'arrachez, au contraire, et vous la jetez dans un autre coin de la nature qui est encore moins fait pour servir à vos réflexions édifiantes.

La nature n'est donc que ce que je veux bien *la faire*. Il dépend entièrement de moi de voir en elle l'image de la perfection ou de l'imperfection, de l'ordre ou du désordre. Est-ce à dire que nous prétendions contester aux amis des lumières le droit de s'édifier en se promenant dans leur jardin ? Pas le moins du monde ! Nous entendons seulement dire que leur culte n'est pas plus vrai, *d'une vérité absolue*, que celui que les fidèles rendent à Dieu dans le demi-jour des cathédrales. Dans les deux cas, il y a mélange de *vérité* et de *poésie*, à des doses différentes. Le fait que les amis des lumières ne s'en doutent pas montre qu'au point de vue intellectuel leur conception religieuse est *inférieure* à celle de Kant et de Fichte. Ils font, en même temps, preuve d'une naïveté qui ne se retrouve au même degré que chez les orthodoxes.

Mais voilà que certains philosophes nous arrêtent. Ils prétendent que la foi naïve, incapable de distinguer entre le sentiment et les résultats de la critique, peut seule servir de base à la religion de l'avenir. — N'est-ce pas là faire reposer la foi religieuse sur une foi métaphysique ? Si après tout celle-ci n'est qu'un *fruit* de la poésie, pourquoi la religion ne subsisterait-elle pas par elle-même *comme poésie*, sans l'intervention de la métaphysique ? Il faut s'habituer à reconnaître à l'idée créatrice en elle-même une valeur beaucoup plus grande qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Pour cela il n'est pas indispensable qu'elle s'*accorde* avec les résultats de la critique historique et de l'histoire naturelle que d'ailleurs elle ne doit point *fausser*. *Il faut regarder le monde des idées à titre de symbole de la vérité complète, comme tout aussi nécessaire au progrès que les connaissances de l'entendement.* Les faits d'expérience reli-

gieuse sont *aussi indubitables* que ceux qui ont été constatés dans une autre sphère par les sciences d'observation. En tant que la religion, dans ce qu'elle a de plus caractéristique, est en opposition directe avec le matérialisme moral, elle ne cessera jamais d'avoir les sympathies *des esprits les plus éclairés et les plus libres;* à une condition cependant, c'est qu'elle ne se mondanise pas au point de les obliger à rompre avec elle pour *s'ouvrir des voies nouvelles.* Voilà le secret des transformations et de la persistance des religions. Les attaques de la critique ont beau être irrésistibles, elles ne sont nullement *la cause*, mais le *symptôme* de leur chute. Aujourd'hui, pour prétendre que la mission des diverses confessions chrétiennes est terminée, il faut ou bien contester leur idée fondamentale, au nom de la dogmatique de l'égoïsme, ou bien méconnaître la valeur des questions sociales. Il y a un abîme si profond entre le peuple et les propriétaires, les esprits cultivés, que la religion demeure le seul lien qui rattache les uns aux autres les membres de l'humanité. Il n'est pas de doctrine qui ait pris avec autant de décision que le christianisme le parti des pauvres et des opprimés. La hiérarchie et la césaréopapie foulent aux pieds les malheureux; la foi est la joyeuse nouvelle d'une victoire future. Aussi longtemps que ce résultat n'est pas atteint, qu'on se garde d'attaquer dans le christianisme un précieux auxiliaire. Veut-on combattre dans le bon combat de l'indépendance? Qu'on fasse une guerre à mort à ce qui menace la liberté, arrête la vérité et la justice, aux institutions civiles et politiques qui permettent aux églises d'exercer une funeste influence. Une liberté d'enseignement *illimitée* est l'unique remède contre le fanatisme. Prétendre aller plus loin en combattant l'orthodoxie grossière par des mesures gouvernementales ou par de violentes missions littéraires, c'est provoquer le fanatisme non-seulement chez ceux qui ne manqueront pas de réagir, mais encore chez les hommes qui se mettront à la tête de pareilles attaques. Sans contester les droits des deux extrêmes, lorsque les dernières traces du fanatisme auront disparu des législations, il se formera *une opinion moyenne* qui pourra rallier bien des esprits. Reste à savoir si cet espoir se réalisera. Il en est de la révolution religieuse comme de la révolution sociale. Il est fort *à désirer* que la période de transition soit pacifique, mais il est *plus probable* qu'elle sera orageuse.

La controverse matérialiste est donc un des plus sérieux signes des temps. De nos jours, comme dans la période antérieure à Kant et à la révolution française, l'intérêt pour les idées philosophi-

ques fait complétement défaut; si le matérialisme gagne du terrain c'est parce que les idées sont reléguées à l'arrière-plan. Dans des jours pareils, les matériaux périssables, dans lesquels nos pères trouvaient, à leur façon, l'expression du sublime et du divin, sont dévorés par les flammes de la critique ; il leur arrive comme au corps organique qui, lorsque l'étincelle de vie s'éteint, devient la proie des forces générales de la chimie et tombe en dissolution. Mais de même que dans le cycle de la nature une vie supérieure sort de la désagrégation des éléments inférieurs, nous devons espérer que l'idée prendra un élan nouveau qui élèvera l'humanité à un degré supérieur.

En attendant, les forces appelées à tout dissoudre ne font que s'acquitter de leur mission. Elles obéissent à l'irrésistible impératif catégorique de la pensée, à la conscience intellectuelle. Celle-ci ne manque jamais de s'éveiller dès que dans la poésie transcendentale le littéralisme est mis à nu, parce que l'esprit a abandonné les anciens dogmes pour chercher à se donner des formes nouvelles. Mais l'humanité n'arrivera jamais à une paix définitive aussi longtemps qu'on n'aura pas reconnu que la poésie artistique, religieuse et philosophique est un besoin permanent de l'humanité. Alors disparaîtra pour toujours l'opposition entre les sciences exactes et la poésie; alors aussi on arrivera à cette harmonie réciproque du bien, du bon, du beau, en lieu et place de cette sèche unité qui ne sait reconnaître que les droits de la vérité *empirique*. L'avenir élèvera-t-il encore des cathédrales aux sombres voûtes ? Se contentera-t-il de grandes salles bien éclairées ? le son des orgues et des cloches retentira-t-il avec une énergie nouvelle ? ou bien la gymnastique et la musique, comme dans la Grèce antique, deviendront-elles le centre de la culture dans une période nouvelle ?.... En tout cas, la poésie ne saurait disparaître entièrement et les choses vieilles ne se relèveront pas sans subir de changement. Dans un certain sens les idées religieuses sont pourtant éternelles. Qui prétendra réfuter une messe de Palestrina ou convaincre d'erreur la madone de Raphaël ? Le *Gloria in excelsis* demeure une puissance historique : il retentira pendant tout le cours des siècles aussi longtemps qu'il se trouvera des hommes dont les nerfs seront sensibles au tressaillement que fait éprouver le sublime. Et ces grandes idées de la rédemption de l'individu par l'abdication de sa volonté propre en présence de la volonté suprême qui dirige l'univers ; ces images de la mort et de la résurrection qui expriment tout ce qu'il y a de

rendre avec de froides paroles ce qui déborde du cœur humain ; ces doctrines enfin qui nous ordonnent de rompre le pain avec celui qui est affamé et d'annoncer aux pauvres la bonne nouvelle? Tout cela ne disparaîtra pas sans retour pour céder la place à une société qui estimerait avoir atteint son but quand l'entendement humain aurait établi la meilleure police, lorsque l'habileté des inventeurs saurait faire des découvertes toujours nouvelles pour satisfaire incessamment de nouveaux besoins. Il est souvent arrivé qu'une époque de matérialisme n'a été que comme le calme précurseur de l'orage, destiné à renouveler la face du monde. Nous posons la plume au moment (octobre 1865) où la question sociale agite l'Europe : c'est un vaste terrain sur lequel tous les éléments révolutionnaires de la science, de la religion et de la politique semblent s'être donné rendez-vous pour une grande bataille décisive. Soit que ce combat demeure une lutte non sanglante des intelligences, soit que pareil à un tremblement de terre il ensevelisse des millions d'hommes sous les ruines d'une civilisation épuisée, une chose demeure certaine : le monde nouveau ne pourra triompher que sous les étendards d'une grande idée qui *déracinera l'égoïsme ;* à un travail sans relâche, en vue du seul intérêt *personnel,* se substituera l'idéal de la perfection humaine *dans le sein de la société.* Les luttes que nous avons en perspective perdraient beaucoup de leur âpreté si les esprits dirigeants se rendaient mieux compte de la nature du développement humain et du progrès historique. Il ne faut pas cesser d'espérer qu'à l'avenir les plus grandes évolutions pourront s'effectuer sans que l'humanité soit souillée de sang. Ce serait là une des plus belles récompenses du travail intellectuel, qui très-souvent épuise les forces, s'il pouvait contribuer à ménager l'avénement de l'inévitable, sans de terribles sacrifices, et en conservant pour une période nouvelle tous les trésors de la civilisation. Mais il n'est pas probable que la transition s'accomplisse ainsi; et nous ne pouvons nous dissimuler que l'intérêt théorique pour l'examen de ces questions brûlantes va en diminuant tandis que les passions irritées arrivent sur le champ de bataille. En venant trop tard, la vérité n'arrive pas moins assez tôt ; l'humanité, en effet, n'est pas encore à la veille de son dernier jour. Les natures heureuses savent seules rencontrer le bon moment ; toutefois l'observateur scrupuleux n'a jamais le droit de se taire sous prétexte que pour le moment il rencontrera à peine quelques oreilles attentives.

J.-F. Astié.