

69416

ESSAI  
DE

# PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

PAR ÉMILE SAISSET.

---

## PREMIÈRE PARTIE. — ÉTUDES HISTORIQUES

### SIXIÈME ÉTUDE. — LE SCEPTICISME DE KANT.

Ai-je enfin trouvé dans Leibnitz la vérité complète et absolue sur Dieu, et ne me reste-t-il qu'à la conserver comme mon plus cher trésor et à la préserver des atteintes du scepticisme? Je l'ai cru longtemps, et chaque fois que je relis les *Essais de théodicée*, je me reprends à le croire. Quelle admirable création! Comme la pensée y est grande, et comme elle est simple! Que de génie et que de bon sens! Tous les besoins de l'âme y sont satisfaits: le cœur est touché, la raison convaincue, et en même temps l'imagination curieuse et hardie voit s'ouvrir devant elle des horizons sans limite.

Je voudrais m'arrêter là, mais c'est impossible. Plus je considère l'enchaînement des pensées de Leibnitz sur les choses divines, plus je vois que toutes ses vues se rattachent à un vaste système dont il est bien difficile de les séparer. Et certes, ce système est d'une grandeur et d'une richesse merveilleuses. Il embrasse tous les objets que la curiosité humaine peut se proposer; il poursuit jusqu'aux dernières limites de la raison l'explication de l'énigme des existences. C'est, je crois, le système le plus vaste qu'aucune intelligence d'homme ait jamais conçu; mais si vaste qu'il soit, est-il autre chose qu'un système?

Dieu conçu comme la monade suprême dont toutes les monades

finies sont des fulgurations continuelles, est-ce là une pensée entièrement exempte d'erreur et de péril? Je crains d'y trouver quelque analogie avec la nature naturante de Spinoza. Si Dieu en effet est défini la force absolue, puis-je concevoir cette force autrement qu'en acte? n'est-il pas de l'essence d'une force de se développer? Mais alors que devient la notion de l'être tout parfait, de ce principe immuable, accompli, qui se suffit pleinement à soi-même et n'a besoin de rien autre que soi?

Et puis ces monades qui émanent continuellement du Créateur, chacune renfermant en elle le germe de tous ses développements, est-ce une conception qui satisfasse aux données de l'expérience? N'y a-t-il pas dans cette évolution réglée par la loi de continuité une espèce de fatalisme universel? Et même, à y regarder de près, ces forces, qui ne sortent pas d'elles-mêmes, qui sont hermétiquement fermées à toute influence extérieure, n'ayant point, comme dit Leibnitz, de fenêtres sur le dehors, sont-ce des forces véritables? Ne ressemblent-elles pas plutôt à des abstractions mathématiques, telles, par exemple, que les points successifs d'une courbe rigoureusement continue dont l'équation serait écrite de toute éternité?

Je demande aussi à Leibnitz comment ces monades, qui sont par définition des unités simples, peuvent expliquer l'étendue et le mouvement? Il me dira que l'étendue et le mouvement ne sont rien d'absolu, mais de simples phénomènes, des apparences fugitives, pareilles à l'arc-en-ciel. Dites le mot, Leibnitz. Ce sont pour vous de pures illusions. Or déjà, à vous en croire, l'influence que je m'imagine exercer sur mes membres est une illusion. L'action et la réaction perpétuelles des êtres de la nature les uns sur les autres, encore une illusion. J'habite donc un monde d'illusions! Et qui sait donc si le Dieu que je me représente comme le centre vivant et actif de ce monde, n'est pas, lui aussi, une illusion comme tout le reste?

Voilà donc le terme où me conduisent, par des chemins différents, Descartes et Leibnitz, Malebranche et Newton. L'un me présente ses tourbillons, l'autre ses monades; l'un est pour le plein, l'autre pour le vide; l'un se déclare mécaniste, l'autre dynamiste. Ils n'ont tous peut-être qu'un trait commun, c'est d'habiter le pays des chimères.

Descartes me parle d'un Dieu dont la toute-puissance est tellement absolue qu'elle fait à son gré non-seulement les êtres, mais les vérités. Point du tout, dit Malebranche, la volonté de Dieu est réglée par sa sagesse. Voici Newton qui se représente son Dieu comme ré-

pandu dans la durée et dans l'espace, et bornant sa fécondité dérisoire à disperser à travers les champs infinis de l'immensité quelques atomes dont l'économie fragile menace à chaque instant de se dissoudre. Leibnitz proteste et soutient que Dieu est en dehors et au-dessus de l'espace, et que, sans tomber dans le temps, il remplit les espaces et les siècles des fulgurations de sa puissance infinie.

Quel amas de pensées contradictoires ! Si Descartes et Newton, si Malebranche et Leibnitz ne se sont pas entendus, la faute en est-elle à ces grands génies ? Le seul coupable, c'est l'esprit humain. Car enfin pourquoi, en métaphysique, les systèmes succèdent-ils aux systèmes, sans que jamais rien puisse durer et s'établir ? A quoi bon ces mouvements qui agitent la pensée sans la faire avancer d'un pas ? Ne serait-ce point que le problème de la nature des choses surpasse l'homme, que les systèmes expriment tout simplement les formes de notre entendement, c'est-à-dire les divers points de vue sous lesquels nous nous représentons les choses, que nous n'avons de prise certaine que sur les objets de l'expérience, et qu'il faut se résigner à explorer la surface des choses, dans une impuissance éternelle de percer le mystère de leur origine et de leur fin.

Voilà les impressions et les doutes qui se glissent dans mon esprit au spectacle des contradictions du génie. Sont-ce là des pensées qui me soient propres ? Non ; elles sont venues à de grands esprits, à Voltaire, à Reid, à Locke, à Hume, à Kant ; elles ont été l'opinion commune de tout un siècle. Je me ferais scrupule de ne pas consulter à leur tour ces grands douteurs, et je veux leur donner pour interprète celui qui passe pour avoir le plus résolument embrassé et le plus fortement conçu et combiné ce qui était dans l'esprit de tous les autres. Cet homme est Kant. On dit que les formes de son système sont lourdes et pédantesques. Peu m'importe, pourvu que je puisse en comprendre le fond.

Kant nous raconte, avec cette sincérité et cette candeur qui relèvent en lui la force et l'originalité du génie par la beauté du caractère, que son initiateur en philosophie fut David Hume. Quand la lecture du philosophe écossais l'eut, dit-il, *réveillé de son sommeil dogmatique*, le premier fait qui frappa son attention, ce fut la variété, la contradiction et le rapide déclin de tous les systèmes métaphysiques. D'où vient, se demanda le disciple désabusé de Leibnitz et de Wolf, d'où vient que la philosophie, depuis deux mille ans, erre ainsi à l'aventure, à la merci de ces rêveries stériles et changeantes qu'on

appelle des systèmes, alors que d'autres sciences déploient une activité si régulière en ses mouvements, si féconde en ses produits? Les mathématiques ont éminemment ce caractère : elles changent et se renouvellent, il est vrai, mais pour s'accroître et s'enrichir sans cesse. Descartes a surpassé Euclide, et tous deux ont été surpassés par Newton; mais le calcul infinitésimal n'a pas détruit l'analyse cartésienne, pas plus que celle-ci n'avait renversé la vieille géométrie. En métaphysique, au contraire, les systèmes renversent les systèmes. Un philosophe ne peut croire qu'il a raison sans condamner tous les autres à l'erreur, et l'œuvre incessamment reprise dans son entier est toujours à reprendre encore.

Pour pénétrer la cause de ce contraste extraordinaire, Kant soumet à une analyse profonde la constitution intime des sciences. Il remarque, et c'est pour lui un trait de lumière, que les mathématiques n'ont pas pour objet de connaître les choses en elles-mêmes, mais seulement de développer certaines notions inhérentes à l'esprit humain, les notions d'unité, de nombre, d'espace, et autres semblables. Par exemple, la géométrie s'inquiète peu de l'essence des corps de la nature; elle s'attache à la notion d'étendue, notion indépendante des sens, et avec cette donnée tout idéale, tout abstraite, elle développe la série de ses constructions et de ses théorèmes. L'objet du géomètre, ce n'est pas une essence, un être en soi, c'est une idée. De même, l'algébriste ne s'intéresse en rien à ces objets changeants dont l'égalité n'est qu'apparente, dont l'unité est toute relative; c'est la quantité idéale, le nombre abstrait, c'est-à-dire encore une idée, une notion, qui fait la matière de ses équations. Telle est, suivant Kant, l'explication de la solidité singulière et de la certitude incontestée des sciences mathématiques.

Elles n'ont pas seules ce privilège; les sciences physiques vantent avec raison leur caractère positif et leur régulier développement; mais depuis quand ont-elles pris le rang élevé qu'elles occupent dans l'estime des hommes? depuis qu'elles se sont séparées de la métaphysique et qu'elles ont abandonné la chimère d'une explication absolue des choses pour se réduire à l'expérience et au calcul : à l'expérience, qui recueille les faits, au calcul, qui leur applique les lois de la pensée. La physique n'a rien à démêler avec l'essence impénétrable des choses. Les corps sont-ils ou non divisibles à l'infini? Le monde a-t-il eu ou non un commencement? Qu'importe à Galilée et à Képler? Ils laissent les docteurs de l'école argumenter pour

et contre ces fantômes opposés; il leur suffit d'explorer la nature et de mesurer les cieux.

Interrogez l'histoire des sciences philosophiques elles-mêmes. Depuis Aristote, tout a changé en philosophie, une seule chose exceptée, la logique. Ainsi la métaphysique varie avec les systèmes, la logique leur survit. Pourquoi cela? c'est que la logique ne s'occupe en aucune façon des objets de la pensée, mais seulement de la pensée en elle-même. Le premier qui s'est posé ce problème: A quelles conditions la pensée peut-elle, en se développant, rester toujours d'accord avec ses propres lois? celui-là a créé la logique. Que sont devenues les entéléchies d'Aristote, et ses formes substantielles, et son premier ciel? Tout cela n'est plus, mais l'*Organon* est resté; il est resté avec l'*Histoire des Animaux*, parce que deux choses seules restent dans les sciences: les faits de la nature visible et les lois de la pensée.

Telle m'apparaît l'idée mère de la *Critique de la Raison pure*; elle est aussi simple que hardie. Des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la science, savoir, l'esprit humain, d'une part, le sujet, et, de l'autre, les choses, les êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second et de réduire la science au premier. Écarter à jamais l'*objectif*, comme absolument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *subjectif*, voilà son but, et de là les grandes lignes de son entreprise.

Kant me fait suivre tour à tour deux voies diverses et convergentes. Il m'enferme d'abord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit humain, et ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain nombre de concepts élémentaires rigoureusement définis et classés, il s'efforce de me prouver que ces concepts n'ont qu'une valeur subjective et relative, incapables qu'ils sont de me rien apprendre sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phénomènes de l'expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer aux connaissances humaines le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant me propose de soumettre à une grande épreuve dialectique les résultats de son analyse: il parcourt avec moi successivement les trois grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et Dieu, et entreprend de me faire voir qu'il n'y a pas une seule assertion dogmatique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'univers, enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de s'appuyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de réaliser arbitrairement une abstraction.

(conceptions  
ideas)

(paralogism  
fallacious argument)

antinomy - contradiction between two laws  
or clauses of the same law.

Je vais suivre tour à tour la *Critique de la Raison pure* sur le terrain de l'analyse et sur celui de la dialectique. Kant décompose tout le mécanisme de la connaissance humaine en trois fonctions intellectuelles, savoir : la Sensibilité, l'Entendement et la Raison. Apercevoir les choses particulières, ou en d'autres termes former des intuitions, voilà l'acte propre de la Sensibilité; saisir les rapports des choses et former des jugements, voilà l'acte propre de l'Entendement; former enfin des raisonnements, c'est-à-dire lier entre eux les jugements et rattacher les conséquences à leurs principes, voilà l'acte propre de la Raison. Or, dans l'exercice de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse découvre deux éléments, l'un qui est à priori, l'autre qui est à postériori. Le premier constitue la matière de la connaissance, le second sa forme. Celui-là est donné, pour ainsi dire, du dehors; celui-ci sort du propre fonds de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité natives. Par exemple, nul acte de la sensibilité ou nulle intuition n'est possible qu'à l'aide des notions d'espace et de temps. Kant soutient que ces notions sont à priori, et il les appelle formes pures de la sensibilité. De même, nul acte de l'entendement ou nul jugement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de possibilité, etc., lesquelles sont également à priori, et que Kant appelle les concepts purs de l'entendement. Enfin, nul acte de la raison ou nul raisonnement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'inconditionnel. Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison. Il s'agit maintenant de recueillir ces formes, ces concepts, ces idées, lois suprêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en approfondir la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est dans le système de Kant une affaire capitale. La sensibilité en effet est la source des intuitions, lesquelles deviennent la matière des jugements et par suite des raisonnements, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme suprême de toutes nos connaissances.

Dans toute perception d'un phénomène extérieur, Kant distingue deux choses : d'une part, le phénomène lui-même, par exemple tel mouvement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène, savoir l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu. Les phénomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phénomènes, l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant Kant, la forme pure des sens extérieurs. De même, le temps est la

forme pure du sens intime, nulle sensation et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps. L'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Étant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, qui ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? mais alors, soit que vous les élevez au rang d'êtres en soi, soit que vous en fassiez des attributs de Dieu, soit enfin que vous les réduisiez à des propriétés ou à des rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde. Dans le premier cas, en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus qui sont des non-êtres; dans le second, vous confondez le temps avec l'éternité, l'espace avec l'immensité; dans le troisième, comme vous ne donnez à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir, la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps n'ont aucune sorte de réalité objective et ne peuvent être autre chose que des formes de la connaissance : formes nécessaires, universelles, données à priori, mais n'ayant aucune portée au delà du sujet, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant qu'à rendre l'expérience possible.

Telle est en substance l'esthétique transcendantale de Kant, et il faut convenir qu'elle est subtile, profonde, originale; mais est-elle exacte? il me semble que non, et si les principes manquent d'exactitude, comment les conclusions ne manqueraient-elles pas de rigueur? Toute cette ingénieuse théorie de Kant sur l'espace et le temps renferme une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats; au lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées, à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient parfaitement vides et inintelligibles.

Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement

inexact que mon esprit débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, la notion d'étendue; avant la notion de temps, les notions de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche, je le perçois comme étendu; en le maniant, je passe d'une impression à une autre, je me sens identique dans la succession de ces deux états, je me sens durer; il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je formerai, par l'abstraction, l'idée générale d'espace et l'idée générale de temps, pour arriver enfin à concevoir, par la raison, au delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, pur des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité; voilà la vraie histoire de mon esprit à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant.

Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Un kantien me demandera-t-il maintenant ce que je pense de la nature objective de l'espace et du temps? Je lui répondrai qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps, et la durée une propriété réelle de tous les êtres qui changent; l'immensité et l'éternité sont deux attributs de l'Être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie; l'espace et le temps enfin sont de pures abstractions.

Oui, j'en conviens, faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est déraisonnable; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, je l'accorde encore; mais je ne suis pas pour cela condamné à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, tout en reconnaissant que les propositions de la géométrie sont absolument

nécessaires, je puis expliquer autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite à mon avis; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires, par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, au principe d'identité. Le triangle, le cercle ne sont pas des choses réelles, ce sont de pures constructions de l'esprit traçant pour ainsi dire au sein de l'idée abstraite de l'étendue diverses limitations précises; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhérente aux propositions géométriques; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition à priori de l'espace un et infini; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe : A est A, un cercle est un cercle, en général, une chose ne peut pas être différente d'elle-même, principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes ses conséquences.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fautive, prenant des abstractions pour des réalités, étrangère à l'observation vraie de la conscience. De quoi s'agit-il en définitive? de rendre compte d'un certain nombre de notions premières qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant? au lieu d'observer la conscience humaine et d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel et vivant qui dit moi, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent vivre, agir, durer, qui s'aperçoit, non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme un sujet réel et vivant, comme une véritable cause, une véritable substance, une véritable unité, au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entende-

ment douze concepts purs, qui seuls peuvent rendre possibles ces diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité ; réalité, négation et limitation ; inhérence, dépendance et réciprocité ; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont à priori, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaires à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entendement, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendantale de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations comme celles-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, un *cogito* logique, une forme générale de la pensée ; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité, c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et à priori de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée, mais Kant n'est pas encore au bout. Il se flatte d'avoir rendu compte des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc. ; mais il n'a pas encore atteint les notions de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. C'est pourquoi il ajoute ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations à priori du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité ; il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens.

J'ai épuisé enfin la série compliquée, subtile, laborieuse, des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte des principes de l'esprit humain, et par exemple des principes de causalité et de substance. Or, s'il faut dire tout ce que je pense, il n'y a rien de plus faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante ; la notion de substance en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par

exemple, il n'y a pas entre ces deux termes, ma volonté et l'effort, une simple relation de succession, comme entre le jour et la nuit, ou, si Kant aime mieux, entre le vent qui souffle et le roseau qui plie. Il y a une relation bien plus intime, bien plus profonde : ma volonté produit l'effort, ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Plus j'approfondis la notion de cette activité, de ce moi qui fait le fond de ma conscience, plus je reconnais qu'il s'aperçoit, non-seulement comme cause, mais comme substance, je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent, en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et à priori ; c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier ; cependant elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, j'en tombe d'accord, mais tout artificiel, élevé par la main de Kant. A la place de ces concepts à priori, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie ; à la place de ces principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience, et dans leurs amples développements embrassant l'univers et portant jusqu'à Dieu.

Tels sont les vices essentiels qui me frappent dans l'œuvre analytique de Kant, et cela suffit pour me mettre en garde contre les conséquences qu'il va tirer de ces faux principes dans la partie dialectique de son entreprise.

Kant m'a expliqué tout à l'heure quel est, suivant lui, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances. La raison prise en général est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel ; elle entend se servir de cette idée pour spéculer à priori sur la nature des êtres. De là, si j'en veux croire Kant, des illusions

nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en découvrir les sources psychologiques et de faire en quelque sorte la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci : Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions et par conséquent l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications, l'une au sujet de la pensée, l'autre aux objets sensibles, la troisième aux choses en général. De là trois idées : l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. La raison cherche dans la conscience un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, l'âme ou la substance pensante. En présence des objets sensibles, elle remonte de phénomène en phénomène et conçoit quelque chose de premier et de définitif comme servant de base et de principe aux phénomènes du Cosmos. Embrassant enfin la totalité absolue des existences possibles, elle pose, comme condition de cette totalité, une unité absolue qui est Dieu. Ces trois idées, ces trois principes, l'âme, le Cosmos et Dieu, ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés, ni réalisés : ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration ; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective ; ils n'étendent pas la connaissance humaine, ils la circonscrivent et l'achèvent, voilà tout.

La métaphysique a d'autres prétentions : elle prétend faire la science de l'âme, celle du Cosmos et celle même de Dieu. De la conception abstraite de notre être pensant, laquelle ne contient rien de multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série régressive des phénomènes, elle conclut à une condition première, et comme cette condition se présente de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie ; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'être des êtres comme condition de la possibilité des choses et fondement de l'existence universelle, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là, un *idéal* que nous transformons arbitrairement en chose réelle et où nous voyons même le fondement de toute réalité. Ainsi, l'âme, l'univers et Dieu, tous les objets de notre pensée, tout l'édifice de nos croyances, tombe pièce à pièce et s'écroule sous la main de Kant, et la conclusion de cette dialectique négative, c'est que la métaphysique entière, avec les

trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

J'entends dire autour de moi que ces objections de Kant sont absolument invincibles. Mais sans dissimuler ce qu'elles ont à quelques égards de fort et de sérieux, il me semble voir ici, comme dans son œuvre analytique, beaucoup plus d'artifice que de solidité. Kant réduit la psychologie aux quatre thèses suivantes : l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, dit-il, dans les prémisses un moi purement subjectif, qui n'est autre chose qu'une condition logique de la perception des phénomènes, et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce moi subjectif et logique en un moi objectif doué d'une réalité absolue.

Je répondrai à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre la psychologie conçue à la manière de Wolf, je veux dire exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre la véritable science de l'âme, celle qui prend son point d'appui, non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la nature humaine. En effet, quelle est la véritable base de la psychologie ? un fait permanent et universel, le fait de conscience. Je sens vivre au dedans de moi un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série de mes modifications, que je retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de mon existence mobile, qui, soit en subissant l'action des choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là le moi dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience ? non, évidemment non. Le moi de la conscience est une force en action, une énergie qui se déploie, quelque chose d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce moi n'a-t-il qu'une valeur empirique ? n'est-il pas un véritable être, une véritable substance ? On refusera d'en convenir, si avec Kant on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, un **X** algébrique, si avec lui on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la conscience et la raison, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres. Mais cette séparation n'a aucun sens pour l'ob-

servateur attentif. Dans l'acte de conscience en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le moi qui agit et le moi qui se sent agir, l'analyse peut distinguer, mais la nature, le mouvement réel de la vie ne distinguent pas, l'objectif et le subjectif ne font qu'un.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité, la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes ? Il est clair que cela est parfaitement inutile ; j'ajoute que cela m'a toujours paru très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction factice entre deux moi, le moi de la conscience et le moi de la raison, c'est élever entre eux une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra pas franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie, dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance dans leur profondeur. C'en est fait de toute métaphysique, et l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu ; voilà pour moi la valeur et l'intérêt de sa dialectique. Mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la science de l'âme a pour base, non pas un moi logique, mais un moi réel, non pas un moi purement phénoménal, mais un moi cause, un moi substance, un moi un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réfuter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à la métaphysique leur fondement.

J'oserai maintenant jeter un coup d'œil sur ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'esprits pour le désespoir éternel et l'insurmontable écueil de la philosophie spéculative. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du principe fondamental de la raison, savoir que le conditionnel étant donné, avec lui est également donnée la série entière des conditions et partant l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde, considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'élèveront aussitôt quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela ? c'est que, selon Kant, chaque fois que vous affirmez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, c'est la chimère que l'esprit

humain, en vertu des lois de sa nature, cherche sans cesse sans pouvoir jamais la saisir.

Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité? vous le concevez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme infini; vous vous le représentez tout aussi bien comme composé de parties simples que comme infiniment divisible. Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde sous de nouveaux points de vue, ceux de la relation et de la modalité? vous êtes porté à rattacher tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, à les concevoir comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. De même, vous êtes également enclin à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire et à concevoir cette série comme indéfinie. Ce sont là les antinomies dites dynamiques et qui complètent ce système de contradictions régulières imposées par Kant à l'esprit humain.

Je noterai ici une première réflexion, dont je suis frappé, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques; il admet pour les autres une solution, et il travaille même à la découvrir. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance. Car il est assez clair que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté y est engagée, et déjà même, par anticipation, l'existence de Dieu, c'est-à-dire la morale et la religion. Kant accorde donc que sur ces grands objets la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques, qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter, même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement dressé, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices. Concentrée sur ce terrain, j'avoue que la discussion perd de sa grandeur, mais elle perd aussi de ses périls. Si la morale et la religion sont hors de cause, qu'importe après tout que, sur quelques points

de subtile métaphysique, mon esprit soit obligé de confesser son impuissance?

Mais même dans cet ordre de problèmes abstraits, il me semble que Kant n'aboutit pas à la conclusion où il aspire. Je m'armerai contre lui de ses propres aveux. Il résout les antinomies dynamiques par une distinction fort juste entre le point de vue de l'expérience et le point de vue de la raison. De ce que pour les sens il n'y a que des phénomènes contingents, on ne peut pas conclure, dit-il, qu'au delà des phénomènes, dans une région où les sens ne peuvent atteindre, il n'y ait pas un être nécessaire, une cause spontanée et première qui soit le principe de tous les phénomènes de l'univers. Fort bien; mais je dirai à Kant, en lui empruntant son moyen de solution et en le poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagination nous invitent à nous représenter un monde fini, cela ne prouve pas que la raison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme possible, un univers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées réfléchissent en quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables de Dieu. De même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec complaisance à la vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche la raison de détruire ces fausses apparences, de nous faire comprendre l'impossibilité d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divisible; rien ne l'empêche surtout de saisir, au delà de l'étendue et du mouvement, les causes invisibles dont l'action permanente anime la face du monde, et de concevoir ces causes comme des principes doués d'unité, inférieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à cette cause simple et indivisible que nous sentons vivre et palpiter au dedans de nous. Ainsi s'évanouit le fantastique assemblage de contradictions imaginé par le scepticisme, et il ne reste de tant d'efforts d'un génie fait pour un autre usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit humain.

Si ces vues sont justes, je puis aborder avec un peu plus de confiance les objections de Kant contre la possibilité d'une théologie rationnelle.

A ses yeux l'idée de Dieu ou de l'être des êtres est la plus haute de la raison et la plus nécessaire, puisque c'est par elle que la raison consomme son œuvre synthétique en donnant à l'ensemble de la connaissance humaine sa dernière unité; mais tout ce qui résulte de là, dit-il, c'est que Dieu est, non pas la réalité suprême, mais seulement le suprême idéal, rien de plus. Or, il arrive que la curiosité

humaine ne se peut satisfaire d'un simple idéal; emportée par le désir de pénétrer jusqu'au fond des choses, elle transforme cet idéal tout subjectif et tout relatif en une réalité absolue, et se flatte de pouvoir saisir, embrasser et décrire le principe de l'existence.

Cette illusion se produit, d'après Kant, selon une marche régulière. D'abord la raison, en contemplant ce vaste et harmonieux univers, le rattache à un principe invisible; puis, elle conçoit ce principe comme nécessaire pour y trouver la raison d'être de l'ensemble des choses contingentes; enfin, de l'être nécessaire elle s'élève à l'Être des êtres, c'est-à-dire à l'être qui contient toutes les réalités et toutes les possibilités, cet être pouvant seul renfermer la raison universelle et absolue de toute existence.

La théologie rationnelle exprime à sa manière cette évolution spontanée de la raison spéculative, en démontrant l'existence de Dieu par trois arguments: l'argument physico-théologique, qui s'appuie sur l'ordre de l'univers, l'argument cosmologique, fondé sur la contingence du monde, l'argument ontologique, qui déduit du concept de l'être parfait son existence réelle.

Je dois convenir d'une chose, c'est que Kant me semble avoir parfaitement réussi à mettre en lumière les défauts de ces arguments, de même qu'il triomphait aisément tout à l'heure des preuves syllogistiques de la spiritualité de l'âme. Mais qu'en faut-il conclure? que les bases de la théodicée sont détruites? nullement, mais que Kant n'a pas connu les véritables bases de la théodicée. Tout à l'heure, il altérait et niait l'intuition immédiate du moi par lui-même; maintenant il altère et nie une autre intuition, moins claire peut-être, mais également irréfragable, l'intuition de l'être parfait et absolu. Ici encore, il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, le concept d'une existence absolue envisagée comme purement possible; de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stériles, entassant les syllogismes pour trouver, par delà ce concept parfaitement vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant qui sans cesse lui échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image de la conscience humaine, d'où ne peut sortir qu'une fausse et stérile théologie. De même que je ne saisis pas d'abord un moi abstrait, un moi possible, pour arriver ensuite, à travers des raisonnements arbitraires, à un moi réel, concret, effectif, substantiel; de même, quand je rattache mon existence fragile à cette source infinie d'être, de pensée et de vie que j'appelle Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé.

*Metaphysical  
Theology*

sur des conceptions abstraites, c'est une véritable intuition, où l'Être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent.

Viens maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois syllogismes; je lui dirai qu'il peut avoir raison contre une théologie raisonneuse et nourrie de pures abstractions, telle par exemple que la théologie toute scolastique de Wolf; mais qu'il n'atteint pas une théologie amie des faits et solidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la conscience.

Voici en effet le procédé dont se sert Kant pour battre en brèche la théologie rationnelle. Après avoir attaqué l'argument physico-théologique, fondé sur les causes finales, lequel devient entre ses mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion de perfection absolue, incapable par conséquent d'atteindre jusqu'au principe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologique tiré de la contingence du monde à l'argument ontologique sur lequel il lui plaît de concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument suprême? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la scolastique, et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a fondé la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une perfection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence réelle et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de saint Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes sont impuissantes, il est vrai, à opérer cette déduction. Je l'accorde à Kant, et voilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique; mais a-t-il atteint son but? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit humain à saisir le principe premier de la pensée et de l'être? il est clair que non.

Telle est l'impression que me laisse l'étude de la *Critique de la Raison pure spéculative*, et il semblerait en résulter que les problèmes religieux n'ont rien à démêler avec Kant, si ce n'est à titre d'adversaire. Mais le grand ouvrage que je viens de méditer ne contient qu'une moitié de l'entreprise philosophique de Kant. Il y a deux hommes en lui, le métaphysicien et le moraliste. Le métaphysicien aboutit, comme je viens de le voir, au scepticisme absolu; mais le moraliste est profondément dogmatique, et il ramène le métaphysicien à la certitude et à Dieu. Si la raison spéculative était la raison tout entière, l'homme de Kant ne sortirait jamais de sa propre pensée; il y languirait comme dans une étroite prison, contemplant

stérilement ces idéaux, ces concepts, vaines images d'un monde intelligible à jamais insaisissable à ses yeux. Mais, à côté de la raison spéculative, il y a en nous la raison pratique. Les formes pures de l'intuition, les concepts de l'entendement, les idéaux de la raison n'épuisent pas l'analyse de la conscience humaine; elle renferme encore d'autres éléments à priori, par exemple, ces deux grands concepts du devoir et de la liberté sur lesquels repose toute notre vie morale. L'homme de la raison spéculative, c'est un être purement intellectuel, n'ayant rien autre chose à faire qu'à penser; mais l'homme véritable n'est pas un pur esprit, c'est un être actif, sensible; il a des besoins, des désirs, des obligations, il aspire au bonheur, à la perfection, à l'immortalité. Hé bien! le voilà qui va retrouver au sein de la vie morale la certitude qui lui échappait dans ses recherches spéculatives. L'âme spirituelle et immortelle, Dieu, la Providence, s'étaient jusqu'à présent dérobés à tous ses efforts; appuyé sur l'idée du devoir, il saisit d'une main sûre toutes ces vérités désormais à l'abri de toute atteinte. L'idée du devoir est le *Cogito ergo sum* de Kant; c'est le *minimum quid inconcussum*, invincible au doute qui sert à ce nouveau Descartes à consolider tout ce qu'il avait ébranlé. Telle est l'idée générale de la *Critique de la Raison pratique*, et c'est la prétention formelle de Kant, que ce second ouvrage, loin d'être une aile ajoutée après coup à un édifice mal construit par un architecte imprévoyant, vient au contraire concourir avec la *Critique de la Raison spéculative* à former un monument régulier, complet et harmonieux <sup>1</sup>.

Comment la morale de Kant peut-elle servir de base à une théodicée? comment Dieu est-il, avec la liberté et la vie future, un des trois *postulats de la Raison pratique*? voilà maintenant la question.

Kant part du concept fondamental de la raison pratique, c'est-à-dire du concept du devoir, et il s'attache à établir que ce concept a une vertu objective que ne possède aucun des concepts de la raison spéculative; cela fait, il soutient que le concept du devoir communie immédiatement sa vertu objective à un second concept, celui de liberté, tellement lié avec le premier qu'ils forment à eux deux un tout inséparable. Cela établi, Kant se flatte d'avoir déjà fait un pas hors du cercle de la conscience; car la liberté, à l'en croire, ne se

1. Je ne dis rien d'une troisième critique, la *Critique du Jugement*, qui vient encore accroître et compliquer le système de Kant.

sent point, elle se conclut. Les concepts de devoir et de liberté, avec la force d'objectivité qui leur est propre, ont donc fait ce que n'avaient pu faire les spéculations les plus puissantes de la métaphysique : ils m'ont assuré de l'existence réelle d'un être en soi, d'un noumène, car ils m'ont fait saisir l'être libre et moral, obligé de faire son devoir et aspirant au meilleur usage de sa liberté, c'est-à-dire au souverain bien. Or, maintenant le concept du souverain bien, où se résume la morale, est lié à deux nouveaux concepts, où se résume la religion : ce sont les concepts de Dieu et de la vie future. Qu'arrive-t-il de là? c'est que le concept moral communique aux concepts religieux la vertu objective qui est en lui, et de la sorte, Dieu et la vie future, qui n'étaient pour la raison spéculative que des idéaux et des possibles, deviennent indirectement pour nous des réalités certaines.

Il faut reprendre, anneau par anneau, la chaîne de cette déduction, afin d'en toucher au doigt le fort et le faible. Kant commence par le concept de devoir, et y appliquant l'analyse avec une rigueur et une profondeur justement admirées, il en établit l'existence et les caractères. Il y a des devoirs, et tout devoir est absolu par son essence. Tu ne mentiras pas, tu ne déroberas pas, ce sont des maximes évidentes par elles-mêmes. Or, l'obligation qu'elles expriment est-elle particulière à tel temps, à tel lieu, à tel individu, à telle circonstance? nullement; ces maximes sont universelles et nécessaires; y supposer une seule exception, c'est les détruire. Partant de là, Kant pose comme criterium de la moralité cette fameuse règle : *Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse être considérée comme un principe de législation universelle*, et il réfute victorieusement tous les philosophes qui prétendent expliquer le devoir, soit par l'éducation, comme Montaigne, soit par la constitution civile, comme Mandeville, soit par le bonheur, comme Épicure, soit par le sentiment, comme Hutcheson, soit par la perfection, comme Wolf après les stoïciens, soit enfin par la volonté divine, comme Crusius et d'autres théologiens et philosophes.

Le devoir est donc un principe absolu, cela est démontré; mais y a-t-il quelque raison pour accorder à ce concept une valeur objective, quand on le refuse à une foule d'autres concepts également absolus, tels que ceux de la raison spéculative? C'est ici que Kant épuise, mais bien vainement, toutes les ressources de son esprit inventif et subtil.

Il prétend distinguer le concept du devoir d'avec les notions d'es-

pace, de temps, de cause, de substance, et autres semblables, soit en ce que l'espace et le temps se rapportent aux objets de l'expérience, tandis que le concept du devoir en est entièrement indépendant, soit en ce que la cause et la substance, si l'on fait abstraction de leur usage dans les choses de l'expérience, n'ont plus qu'un rapport lointain et hypothétique avec les objets intelligibles auxquels on veut étendre arbitrairement leur application, tandis que le concept du devoir, réglant immédiatement et absolument ce qui doit être fait, ce qui oblige tout être raisonnable, acquiert par cela même une force d'objectivité incontestable, puisque l'être raisonnable ne peut nier la valeur objective du concept du devoir sans nier le devoir lui-même.

Investi par Kant de ce privilège objectif, le concept du devoir le communique à plusieurs autres, et d'abord, d'une façon immédiate, à celui de la liberté. Je touche à un des paradoxes les plus extraordinaires de Kant.

Tout en reconnaissant hautement la liberté, il prétend que nous n'en avons pas conscience. La liberté n'est pas un fait à ses yeux ; c'est un concept à priori. Prise en elle-même, ce n'est qu'un idéal, et cet idéal ne devient une réalité que par la force d'objectivité attribuée au concept du devoir. De sorte que nous ne connaissons pas immédiatement que nous sommes libres, nous le concluons. En vérité, je ne puis m'expliquer cette artificielle et étrange déduction qu'en me disant que Kant était condamné d'avance aux vains raffinements de l'analyse et à toutes sortes d'erreurs par son scepticisme absolu en métaphysique. Il a voulu en effet, dans la *Critique de la Raison spéculative*, établir une prétendue antinomie entre les lois de la nature et les lois de l'ordre moral. A l'entendre, dans la région des choses de l'expérience (laquelle embrasse les faits du sens intime), tout est soumis à une fatalité absolue ; un phénomène, quel qu'il soit, externe ou interne, est déterminé par les phénomènes antérieurs, de sorte qu'il n'y a là aucune place pour la liberté. Au contraire, dans la région des choses du devoir, les phénomènes, qui sont des actions raisonnables, ont pour caractère propre de se rapporter à une cause libre. Voilà la thèse d'une part, et l'antithèse de l'autre, d'où résulte une antinomie. C'est pour la résoudre et pour sauver la morale, menacée d'être emportée dans la ruine de l'ontologie, que Kant a imaginé sa théorie de la liberté. Il veut que la liberté soit en dehors de l'expérience, en dehors même du sens intime, afin

de la soustraire à la loi qui régit suivant lui le monde des faits; il la transporte donc dans les régions des choses idéales, et se flatte ainsi de résoudre l'antinomie qu'il lui avait plu de supposer. Mais s'il suffisait, dans la *Critique de la Raison pure*, d'idéaliser la liberté pour la conserver, dans la *Critique de la Raison pratique*, cela ne suffit plus. Il faut à Kant, non pas une liberté idéale, une liberté abstraite et purement possible, mais une liberté réelle, pour avoir une morale réelle et des devoirs effectifs. Que fait-il? il transforme l'idéal en réel, d'une manière aussi ingénieuse et aussi vaine qu'il transformait tout à l'heure le réel en idéal. Nous n'avons, il est vrai, si on veut s'en fier à lui, qu'un concept de notre liberté, à la place d'un sentiment immédiat et précis; mais, grâce au concept du devoir et à la merveilleuse faculté objectivante dont il l'a gratifié, cette liberté possible et tout idéale se métamorphose en une liberté effective. En effet que signifierait, dit-il, le concept de devoir pour un être qui serait dépourvu de liberté? Tu dois, donc tu peux. Si nous avons des obligations, comme cela est évident de soi, nous sommes libres de les accomplir. Autrement nous ne connaîtrions que le désir et la nécessité. Le désir incline, la nécessité contraint, le devoir seul oblige, parce que seul il suppose la liberté.

C'est à l'aide de tous ces détours compliqués et laborieux que Kant aboutit au premier postulat de la raison pratique, l'existence réelle de la liberté. S'imaginant avoir arraché la morale au scepticisme, par la morale il tente de lui arracher aussi la religion.

Si la morale est vraie, la morale telle que vient de la constituer Kant, avec la loi du devoir pour principe et la liberté pour conséquence, quelle est la fin de l'homme? Kant se demande si cette fin est la vertu seule, la vertu se suffisant pleinement à elle-même, ainsi que l'ont enseigné les stoïciens. Il examine alors le principe fondamental de cette grande école; et le comparant avec le principe contraire des épicuriens, il fait voir avec une force et une sagesse admirables que ni la vertu, ni le bonheur ne constituent séparément la fin de l'homme, le souverain bien. Sans méconnaître la supériorité du principe stoïcien, Kant prouve qu'il est insuffisant et qu'il a besoin d'être tempéré par le principe épicurien, qui à son tour réduit à lui-même, serait sans autorité comme sans dignité morales. Le souverain bien n'est donc ni la vertu seule, ni le seul bonheur, mais l'harmonie du bonheur et de la vertu. Or, maintenant, ce souverain bien, vers lequel la raison nous ordonne de tendre sans cesse, est-il

réalisable dans les conditions du monde sensible? Kant démontre supérieurement le contraire.

Sans aucun doute, la vertu est accessible à l'homme dans une certaine mesure, puisqu'elle dépend de sa volonté; mais la vertu parfaite c'est la sainteté, et la sainteté est un idéal que la volonté ne peut atteindre, quoiqu'elle puisse et doive y tendre sans cesse. Ainsi donc, des deux éléments du souverain bien, le premier ne saurait être réalisé dans les limites d'une existence bornée. D'où il suit qu'il faut de deux choses l'une : ou bien admettre que cet idéal est une chimère trompeuse, ce qui renverse tout l'ordre moral, ou bien reconnaître après la vie présente une carrière indéfinie de perfectionnements pour la moralité humaine.

Cette dernière conclusion se confirme encore, si l'on considère le second élément du souverain bien, le bonheur. Non-seulement le bonheur n'est pas et ne peut pas être de ce monde, ce qui achève de prouver la vie future, mais le rapport du bonheur et de la vertu est complètement indépendant de notre volonté, et ce rapport ne peut être établi selon les lois absolues de la justice que par une volonté supérieure à l'univers, et qui tienne en quelque sorte l'humanité et la nature dans sa main. C'est ainsi que le souverain bien, que la raison pratique nous fait concevoir comme l'objet nécessaire de notre volonté, supposant lui-même, dit Kant, un *Souverain bien primitif* d'où il puisse dériver, il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Voilà donc notre grand sceptique en possession d'une existence absolue, et certes ce résultat est déjà singulièrement surprenant. Mais ce qui est plus extraordinaire encore, c'est qu'après avoir affirmé Dieu, il entreprenne de déterminer sa nature. Quoi! l'auteur de la *Critique de la Raison pure* va construire une théologie rationnelle à la manière de Wolf! Quoi! vous avez consumé toute votre puissance d'analyste, toute votre vigueur de dialecticien à prouver que la métaphysique est impossible, et vous venez après coup nous proposer la solution du problème métaphysique le plus élevé! Votre circonspection systématique était telle que vous ne vouliez rien affirmer de l'objet même qui est le plus près de nous, de ce principe qui en nous pense et agit sans cesse à la lumière de la conscience, et maintenant vous vous flattez de pénétrer le grand mystère de l'existence, d'atteindre l'absolu et de le décrire! Que va devenir l'idée fondamentale de votre réforme philosophique, cette idée qui devait

modifier si profondément le cours de l'esprit humain, et changer la face de toutes choses dans l'ordre philosophique, comme avait fait, dans l'ordre physique, la découverte de Copernic ?

Certes je ne puis douter que Kant, un des esprits les plus systématiques du monde, ne se soit proposé toutes ces objections et bien d'autres encore. Mais une fois résolu à sauver le principe des vérités religieuses, une fois entré dans la voie de la *Critique de la Raison pratique*, je comprends aussi qu'il lui était bien difficile de ne pas aller au delà de la simple affirmation de Dieu. A quel titre, en effet, avons-nous le droit, suivant Kant, d'affirmer que Dieu existe ? c'est parce que le souverain bien, qui doit nécessairement être réalisé, ne peut l'être qu'en supposant Dieu. Mais s'il en est ainsi, nous avons une méthode pour déterminer la nature de Dieu. Bien que saisi par nous indirectement, Dieu n'est pas pour cela un principe énigmatique. Nous ne voyons pas directement ce qu'il est, mais nous savons ce qu'il doit être, car nous savons qu'il doit avoir tous les attributs sans lesquels il lui serait impossible d'être ce qu'il est, c'est-à-dire le principe qui réalise le souverain bien. Or, pour réaliser le souverain bien, il faut d'abord le connaître. Donc Dieu est intelligent. Il ne suffit pas de le connaître, il faut l'aimer et le vouloir. Donc Dieu est bon et puissant.

Ainsi parle la logique ; mais je laisse parler Kant lui-même : « Dieu doit être omniscient, dit-il, afin de pénétrer nos plus secrètes intentions dans tous les cas possibles et dans tous les temps ; omnipotent, afin de départir à ma conduite les suites qu'elle mérite, et de même, omniprésent, éternel, etc. <sup>1</sup> » Et c'est ainsi, ajoute Kant, que la loi morale détermine, à l'aide de l'idée du souverain bien, la notion de l'Être suprême, ce que ne pouvaient faire ni la physique, ni la métaphysique, ni en général toute la raison spéculative.

Arrivé au terme de la *Critique de la Raison pratique*, Kant fait d'incroyables efforts pour se démontrer à lui-même qu'elle est d'accord avec la *Critique de la Raison spéculative*, et qu'il a pu douter de Dieu dans celle-ci et l'affirmer dans celle-là sans aucune contradiction. La raison pratique, remarque-t-il, n'étend point la connaissance spéculative ; elle nous fait seulement connaître comme réel ce que la raison spéculative concevait comme problématique. La liberté, l'immortalité, Dieu, ne sont pas pour la raison spéculative des objets

1. *Critique de la Raison pratique*, traduction de M. Jules Barni, p. 358.

nouveaux ; la raison pratique se borne à nous assurer de leur réalité objective, que nous ignorions. Pour la liberté, cela se fait immédiatement : tu dois, donc tu es libre ; la liberté est la condition à priori de la loi morale. Et quant aux deux autres grandes vérités religieuses, l'immortalité et Dieu, leur réalité objective est liée à celle de la liberté, qui elle-même est inséparable de la loi morale, dont nous avons l'immédiate conscience.

Lorsque la raison pratique affirme l'immortalité et Dieu, ce n'est pas un simple besoin spéculatif, un simple moyen de donner à nos connaissances un plus haut degré d'unité et de perfection ; c'est un besoin légitime d'admettre une chose sans laquelle ne pourrait avoir lieu ce que nous devons nécessairement nous proposer pour but de nos actions. Ainsi donc, la raison pratique ne contredit pas, elle confirme la raison spéculative. Il y aurait contradiction entre elles si la raison pratique prétendait étendre le champ de nos spéculations théoriques et donner aux idées un usage transcendantal. Mais non ; si la raison pratique donne à certains concepts une portée que la raison spéculative ne peut leur attribuer, ce n'est pas une portée spéculative. Dieu et l'immortalité restent pour nous spéculativement des choses impénétrables ; nous savons seulement d'une manière certaine qu'il y a un Dieu et une vie future. La raison spéculative nous avait averti qu'au delà du phénomène il doit y avoir autre chose. Cette autre chose reste inconnue à la raison pratique en ce sens qu'elle ne peut le déterminer spéculativement, ou du moins qu'elle n'ajoute rien aux concepts spéculatifs que nous en avons ; mais ces concepts spéculatifs nous présentaient l'idéal et l'absolu simplement possibles ; la raison pratique nous les donne comme certains.

Que faut-il penser de ces explications ingénieuses ? A dire le vrai, je les trouve parfaitement vaines, et il me semble que toutes les tentatives de Kant pour donner au concept du devoir la portée objective qu'il refuse aux autres concepts de la raison, ont complètement échoué. Il dit que le concept du devoir a une force d'objectivité qui lui est exclusivement propre, en ce qu'il exprime ce qui doit être fait par toute volonté raisonnable, abstraction faite des conditions de l'expérience, et réalise ainsi lui-même ses objets, puisqu'il dépend toujours de la volonté de rester fidèle au devoir. — Je réponds que le concept de la cause et celui de la substance sont, tout aussi bien que la loi du devoir, indépendants des objets sensibles. Supposez, en effet, l'univers anéanti, ces concepts gardent une valeur propre ; car

il reste vrai que tout effet suppose une cause et tout attribut une substance. — Ce sont là, dit Kant, des concepts vides. — Soit; mais quoi de plus vide aussi que la notion du devoir, s'il n'y avait pas des êtres doués de volonté? Le devoir, dites-vous, non-seulement règle le monde moral, comme la loi de la causalité règle le monde physique, mais il le constitue. Subtile et fausse distinction! Otez les êtres moraux, dont l'expérience seule nous apprend l'existence au dedans et au dehors de nous, le devoir n'est plus qu'une abstraction sans réalité. Tous les raffinements et toutes les subtilités imaginées pour créer ici une différence ne prouvent qu'une chose, c'est que le bon sens de Kant et sa bonne conscience ne peuvent tenir dans le système d'abstractions et de doutes où la peur de la métaphysique l'a conduit à s'emprisonner.

Supposons maintenant que le concept du devoir, tel que Kant le décrit, possède en effet une valeur objective, je dis qu'il ne pourra la communiquer ni aux concepts de la vie future et de Dieu, ni même au concept de la liberté. C'est sans doute une maxime très-belle et très-vraie que celle de Kant : tu dois, donc tu peux, et il est incontestable en soi que le devoir et la liberté sont inséparables; mais j'ose dire que cela est vrai pour tout le monde excepté pour Kant. En effet, quiconque s'interroge sans parti pris reconnaîtra aisément qu'aussitôt que la raison fait distinguer à l'homme le bien du mal, la conscience lui apprend qu'il est libre de choisir l'un ou l'autre. Ce qui est bien en soi, conçu comme obligatoire pour un être libre, voilà le devoir. Otez-moi la conscience de ma liberté, vous m'ôtez la notion du devoir tout aussi sûrement que si vous m'ôtiez l'idée du bien et du mal. Or, c'est la doctrine constante et systématique de Kant, que la liberté ne tombe pas sous la conscience. A ses yeux, la liberté n'est pas un fait, c'est un concept à priori. Cette doctrine est étrange, j'en conviens, contraire au témoignage éclatant de la conscience, j'en suis convaincu, mais c'est la doctrine de Kant dans la *Critique de la Raison spéculative*, et il prétend y rester fidèle dans la *Critique de la Raison pratique*.

Supposons donc avec lui un homme imaginaire qui n'ait pas conscience de sa liberté. Cet homme aura, je veux bien l'admettre un instant, le concept du devoir. Qu'en résultera-t-il? suivant Kant, le devoir supposant la liberté, celui qui reconnaît le devoir doit conclure qu'il est libre. Entendons-nous. Le devoir, tant que j'ignore si je suis libre, n'est pour moi qu'un devoir possible et abstrait. Ce devoir

suppose un être libre, soit ; mais un être purement possible, une liberté tout abstraite et tout hypothétique. Je dis par exemple : c'est un devoir pour un être libre de ne pas nuire à son semblable, mais ce devoir existe-t-il pour moi ? oui, si je suis libre ; si je ne le suis pas, non. Admettez, en effet, qu'au lieu d'une personne morale je fusse un pur esprit sans besoins et sans passions, ou bien un animal soumis dans ses actes au seul instinct, il est clair que le devoir de ne pas nuire n'existerait plus pour moi. Il suit de là que dans le système de Kant il n'y a que des devoirs conditionnels ; l'homme de son système connaît les lois de la morale comme il connaît les lois de la géométrie, c'est-à-dire comme des lois absolues, mais qui se rapportent à d'autres êtres que lui. Reste à savoir s'il doit se les appliquer à lui-même. Or, cette question de fait ne pourra être résolue que par sa conscience, et sa conscience, selon Kant, étant muette sur la liberté, il en résulte que la question est pour lui insoluble.

J'accorde maintenant pour un moment tout ce que Kant s'est vainement efforcé d'établir, et la force d'objectivité accordée au concept du devoir, et cette force communiquée au concept de liberté, et la morale sauvée du naufrage, je dis que Kant donne vainement la torture à son esprit pour tirer de là une théodicée. Dieu ne nous est connu, dans son système, qu'à titre de condition nécessaire de la réalisation du souverain bien. Mais, en vérité, quoi de plus fragile et de plus étroit qu'une telle base, et comment un esprit ferme et vigoureux comme celui de Kant aurait-il pu se faire illusion sur ce point ?

Voici un philosophe qui s'est donné pour mission d'introduire dans la science un esprit de réserve et de rigueur jusqu'alors inconnu. Les affirmations absolues lui paraissent suspectes touchant les objets les plus familiers, du moment qu'on peut craindre que l'homme ne confonde les lois et les besoins de sa nature avec la vérité des choses. Et maintenant, pour affirmer l'existence de l'être le plus mystérieux, il lui suffit de cette raison que l'homme a besoin de cette affirmation, et que sans elle il ne pourrait comprendre le gouvernement moral de l'univers. Mais qui vous dit que ce besoin de Dieu et cette impossibilité d'expliquer sans lui le monde moral ne sont pas une suite de la constitution de l'esprit humain ou seulement de ses limites ! qui vous assure que Dieu est la seule hypothèse légitime, et qu'il n'y a pas mille autres explications de cette énigme qui pèse sur notre faiblesse !

Cela est si évident que la bonne foi de Kant n'a pu s'empêcher de

le reconnaître en un passage remarquable de la *Critique de la raison pratique*<sup>1</sup> où il se demande si le jugement que nous portons sur l'existence de Dieu, comme condition nécessaire de la possibilité du souverain bien, a véritablement une valeur objective. La raison, dit-il, a-t-elle bien le droit de décider que l'harmonie où réside le souverain bien ne peut absolument dériver de lois universelles sans le concours d'une cause sage qui y préside? non, elle ne le peut, *et pour dire le vrai, cette impossibilité où nous sommes de concevoir comme possible la parfaite harmonie du bonheur et de la moralité sans supposer une cause morale du monde, est purement subjective.* Il est inutile de rien ajouter après un tel aveu; et l'on comprend maintenant sans peine que, du vivant même de Kant, lorsque son disciple Fichte vint reprendre tout le système pour lui donner plus de rigueur et d'unité, un de ses premiers soins fut de le débarrasser de cette chancelante théodicée comme d'un appendice inutile, et de substituer à l'idée d'un Dieu législateur qui lui paraissait arbitraire et anthropomorphique, celle d'un ordre moral résultant de la nature des choses, ordre nécessaire et impersonnel par qui se réalise éternellement l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu.

---

#### SEPTIÈME ÉTUDE. — LE PANTHÉISME DE HEGEL.

Je n'en puis douter : l'idée que Kant s'est faite de la Divinité est en désaccord avec son système. Dois-je conclure de là que le kantisme est faux? non, car si je prends ce système en lui-même, après l'avoir dégagé de tout élément étranger, il semble former un tout assez bien uni, et ce tout est peut-être la vérité.

Voilà un dernier doute que je veux éclaircir. Où aboutit en définitive le système de Kant? J'entends dire qu'il mène à l'idéalisme de Fichte, et que cet idéalisme lui-même a conduit Fichte à un panthéisme subjectif d'où est sorti le panthéisme absolu de Schelling et de Hegel.

Idéalisme, panthéisme subjectif, panthéisme absolu, que veulent dire ces formules? Qu'est-ce que cette étrange généalogie qui fait sortir Fichte de Kant, Schelling de Fichte, Hegel de Schelling? Je

1. *Critique de la raison pratique*, liv. II, ch. II, § 8.

voudrais comprendre tout cela, je voudrais surtout avoir la clef du système de Hegel, puisqu'il contient, à ce qu'on assure, le dernier mot de la philosophie allemande.

Un premier point qui me paraît clair, c'est que le mouvement d'idées suscité par Kant ne pouvait s'arrêter avec lui. J'ai déjà reconnu en effet que la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique* ne forment pas une philosophie homogène, mais, en quelque sorte, deux philosophies distinctes et contraires qu'aucun artifice de logique ou d'analyse ne saurait concilier, sans compter que Kant a écrit une troisième critique, la *Critique du Jugement*, qui, en s'ajoutant aux deux autres par d'ingénieuses combinaisons, enrichit sans doute, mais aussi complique à l'excès l'ensemble du système.

Mais je consens à m'enfermer dans l'enceinte de la *Critique de la Raison pure* et à oublier tout le reste. Le système simplifié de la sorte a-t-il une rigueur parfaite et une parfaite unité? telle est la question que se posa Fichte, et qui le conduisit à substituer une doctrine nouvelle à celle de son maître, tout en ne s'étant proposé d'abord que de la perfectionner. Suivant Fichte en effet, le système développé dans la *Critique de la Raison pure* manque essentiellement de cette sévérité logique qui est pour lui le caractère de la science.

La première parole de Kant, c'est que rien ne se produit dans la pensée que par suite de l'expérience et des phénomènes qui frappent nos sens. Or, ces phénomènes, que l'esprit rencontre et qu'il ne produit pas, supposent un principe étranger. Voilà dès le début une concession énorme, et qui d'avance ruine tout le système de la philosophie critique. Quoi! la science a pour infranchissable enceinte l'esprit humain, le sujet, et cependant il existe autre chose, et la première condition de la science est de supposer un objet qu'elle ne connaît pas, qu'elle ne peut atteindre et qui est l'unique origine de tout! elle débute donc par une hypothèse, et par une hypothèse contradictoire à sa nature; elle laisse son principe hors d'elle, ou plutôt elle n'a pas de principe, elle n'est pas.

Donner à la science un principe, un vrai principe, c'est-à-dire un principe absolu, ne reposant que sur soi et servant de base à tout le reste, tel est le but que se propose Fichte et qu'il essaye d'atteindre dans sa *Théorie de la Science*. Ici, l'idéalisme de Kant est embrassé dans toute sa rigueur; plus d'élément objectif supposé arbitrairement, même à titre de simple phénomène. Tout est sévèrement

déduit du seul terme de la connaissance qu'admette l'idéalisme, du sujet. Le problème pour Fichte est celui-ci : tirer du moi la philosophie tout entière, et l'audacieux raisonneur prétend donner à cette déduction une rigueur supérieure à celle des mathématiques. L'algèbre s'appuie en effet sur la loi de l'identité qui s'exprime ainsi :  $A = A$ . Fichte soutient que cette loi en suppose une autre, la seule qu'un philosophe ait le droit d'admettre sans la prouver, et la seule aussi dont il ait besoin :  $MOI = MOI$ .

Quand vous dites  $A = A$ , vous n'entendez rien affirmer sur l'existence de A. Vous affirmez seulement que si A est A, A ne peut pas être autre chose que A. La proposition  $A = A$  n'est donc, dit Fichte, vraie absolument que dans sa *forme*, et non dans sa *matière* ou dans son contenu. Je ne sais si A existe effectivement, matériellement, ou s'il n'existe pas ; mais peu importe, j'ai la certitude formelle que A étant posé, A ne peut différer de A, et qu'il y a entre ces deux termes un rapport nécessaire. C'est par l'analyse de ce rapport que Fichte entreprend de prouver l'existence du moi. En effet, dit-il, dans la proposition  $A = A$ , le premier A n'est pas considéré sous le même point de vue que le second A. Le premier A, nous l'avons reconnu, est posé conditionnellement ; le second est posé d'une manière absolue. Qu'est-ce qui ramène ces deux termes à l'unité ? qu'est-ce qui les met en un certain rapport ? qu'est-ce qui juge, affirme et constitue ce rapport ? évidemment, le moi. Otez le moi, vous ôtez le rapport, vous ôtez les deux termes, vous ôtez la proposition  $A = A$ . Il y a donc au-dessus d'elle une vérité plus haute, plus immédiate. Le principe de l'identité n'est absolu que dans sa forme ; le principe  $MOI = MOI$  est absolu dans sa forme et dans sa matière : il est seul vraiment absolu.

Je n'ai pas besoin de suivre Fichte dans le cours de sa déduction, la plus subtile et la plus artificielle qui se puisse concevoir. Il me suffit de savoir qu'il a poussé jusqu'au bout l'étrange idée de déduire tout un vaste système de philosophie de ce seul principe, le moi. C'est sur cette pointe aiguë qu'il prétend faire reposer l'édifice entier des croyances humaines. La nature et Dieu ne sont que des développements du moi. Le moi seul est principe, expliquant tout, posant tout, créant tout, s'expliquant, se posant, se créant lui-même. Je ne sais ici ce que je dois admirer le plus, soit de l'excès d'extravagance où peut s'emporter l'esprit humain, soit de l'étonnante fécondité de ses ressources. Le voilà condamné par Kant à ignorer l'univers et

Dieu et à s'emprisonner dans le moi ; laissez-le faire : ce seul point conservé lui fera retrouver tout le reste. Il ira même des dernières limites du scepticisme au dogmatisme le plus absolu. Tout à l'heure, il doutait de tout ; maintenant il se vante, non-seulement de connaître la nature, mais de la créer ; que dis-je ? il se vante de créer Dieu. Ce sont les propres expressions de Fichte , à la fois absurdes et conséquentes.

Oui, Fichte tire du moi la nature et Dieu. Le moi en effet suppose le non-moi ; il se limite soi-même, il n'est soi-même qu'en s'opposant un autre que soi, il ne se pose qu'en s'opposant son contraire, et lui-même est le lien de cette opposition , la synthèse de cette antinomie. Si en effet le moi n'est pour soi-même qu'en se limitant, cette faculté qu'il a de se limiter suppose qu'en soi il est illimité, infini. Il y a donc au-dessus du moi relatif, du moi divisible, du moi opposé au non-moi, un moi absolu qui enveloppe la nature et l'homme. Ce moi absolu, c'est Dieu. Voilà donc la pensée en possession de ses trois objets essentiels, voilà l'homme, la nature et Dieu dans leurs relations nécessaires, membres d'une même pensée à trois termes, séparés à la fois et réconciliés, voilà une philosophie digne de ce nom, une science rigoureuse, démontrée, homogène, partant d'un principe unique pour en suivre et en épuiser toutes les conséquences.

Telle est dans son principe général la métaphysique de Fichte ; sa morale en est une suite, imprévue peut-être , mais rigoureuse. Elle est fondée sur le moi. Le caractère éminent du moi, c'est la liberté. Conserver sa liberté, son moi, c'est le devoir ; respecter le moi, la liberté des autres, c'est le droit. De là ce noble stoïcisme de Fichte et cette passion pour la liberté qui ont été en si parfait accord avec la mâle vigueur de son caractère et le rôle généreux qu'il s'est donné dans les affaires politiques de l'Allemagne. Mais l'importance du système de Fichte n'est pas là. Sa grandeur et son originalité, je les trouve dans cette extraordinaire métaphysique, si justement et si hardiment appelée par lui-même l'idéalisme subjectif absolu. Elle a ce caractère singulier qu'en poussant à ses plus extrêmes conséquences le scepticisme de Kant, elle prépare le dogmatisme de Schelling et de Hegel. Et non-seulement elle le prépare, mais déjà elle le commence et même le contient. Fichte en effet aspire ouvertement à la science absolue. Il explique toutes choses, l'homme, la nature et Dieu. Il mène la philosophie allemande, si je puis dire ainsi, du subjectif à l'objectif par le subjectif même. Du scepticisme absolu il

la jette dans un dogmatisme énorme, et parti d'une doctrine tellement timide qu'elle ose à peine affirmer un être effectif, il prélude à cette philosophie ambitieuse qui embrasse dans ses cadres immenses l'histoire de l'humanité et celle de la nature, et prétend sans mesure et sans réserve à l'explication universelle des choses.

Schelling a commencé sa carrière philosophique par accepter le système de Fichte, comme Fichte avait d'abord adopté celui de Kant. Son premier écrit, composé à vingt ans, porte ce titre expressif : *Du moi comme principe de la philosophie*. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir de l'impossibilité absolue de maintenir la philosophie dans cette étroite enceinte où elle étouffait. Égarée sur les pas de Fichte, la pensée humaine avait perdu la nature; il s'agissait de la reconquérir.

La nature existe en face du moi. Ce n'est là qu'un fait, mais c'est un fait que la science doit expliquer. Or toute tentative de déduire du moi la nature, du sujet l'objet, est radicalement impuissante, l'exemple de Fichte l'a prouvé. On ne réussirait pas mieux à déduire de l'objet le sujet, de la nature le moi, de l'être la pensée. Ainsi point d'être sans pensée, point de pensée sans être, et aucun moyen de résoudre la pensée dans l'être ou l'être dans la pensée. C'est dans ces termes que se posait devant Schelling le problème philosophique.

Je m'explique assez simplement la solution où il fut conduit. Suivant lui, la pensée et l'être, le sujet et l'objet, ne peuvent être à la fois irréductibles et inséparables que s'il y a un principe commun de l'un et de l'autre, principe à la fois subjectif et objectif, intelligent et intelligible, source unique de la pensée et de l'être. Ce principe, ce sujet-objet absolu, comme l'appelle Schelling, est l'idée mère de sa philosophie. Aussi bien c'est à peu près de la même manière que Spinoza fut conduit à l'unité de la substance. Son maître Descartes, en effet, avait constaté, au début de la science, une dualité fondamentale. En face de l'être qui pense, il avait reconnu l'être étendu. Comment expliquer leur coexistence, bien plus, leur union? Malebranche, préluant à l'idéalisme de Kant, avait nié qu'on pût connaître les corps; Berkeley, devançant Fichte, avait essayé d'expliquer l'étendue comme une création de la pensée. Spinoza, sentant d'avance la vanité de ces tentatives, déclara hardiment que la coexistence de la pensée et de l'étendue n'était possible que par une substance infinie, à la fois étendue et pensante, à la fois nature et humanité. L'analogie est sensible, mais je dois prendre garde de l'exagérer. Le mouvement de la philosophie allemande a un caractère qui lui est propre et une

originalité limitée, mais réelle. Schelling n'est point le plagiaire de Spinoza, bien qu'il l'ait connu et admiré dès sa jeunesse, bien que la polémique ardente qui divisa Mendelsohn et Jacobi, et à laquelle prit part toute l'Allemagne pensante, soit antérieure de quelques années aux premiers écrits de Schelling et l'ait de bonne heure si vivement frappé qu'il exprimait ouvertement, dans son premier essai, l'espérance de *réaliser un jour un système qui fût le pendant de l'Éthique de Spinoza*<sup>1</sup>. C'est justement ce qui est arrivé.

Dans l'univers de Spinoza, il y a deux mondes, à la fois unis et opposés, le monde de la pensée ou des âmes, et le monde de l'étendue ou des corps. Ces mondes se pénètrent l'un l'autre. Toute âme a un corps, tout corps a une âme. La pensée a ses lois, la nature a les siennes; mais ces lois se correspondent étroitement. Un des grands théorèmes de Spinoza est celui-ci : *L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses*<sup>2</sup>. Quel est le secret de cette identité? c'est que la pensée et l'étendue, les âmes et les corps, ne sont que les deux faces d'une même existence. La nature, c'est Dieu dans l'étendue et le mouvement; l'âme, c'est Dieu dans la pensée. Dieu étant un, les lois de son développement sont unes. Ainsi toutes les existences se pénètrent, tout s'unit, tout s'identifie.

Schelling part aussi de cette dualité, la pensée ou le sujet, les choses ou l'objet, ou encore la nature et l'humanité. La nature a des lois; mais une loi, c'est essentiellement quelque chose d'intellectuel, c'est une idée. La nature est donc toute pénétrée d'intelligence; d'un autre côté, l'humanité a aussi ses lois; elle est libre sans doute, mais elle n'est pas livrée au hasard. Des règles absolues gouvernent son développement. Il y a donc parenté entre l'humanité et la nature. D'où vient leur distinction? c'est que la nature obéit à ses lois sans conscience, tandis que l'humanité a conscience des siennes. En d'autres termes, il y a de l'être dans la pensée, de l'idéal dans le réel, et il y a aussi de la pensée dans l'être, du réel dans l'idéal. La différence, c'est qu'ici la pensée et là l'être dominant; mais au fond la pensée et l'être sont inséparables. Il y a donc un principe commun qui se développe tantôt sans conscience et tantôt avec conscience de soi-même. C'est le Dieu de Schelling.

1. Schelling, *Du moi considéré comme principe de la philosophie*.

2. *Éthique*, part. II, prop. 7.

Jusqu'à là le philosophe hollandais et le philosophe allemand ne diffèrent pas; voici le point où ils se séparent. Dans l'univers de Spinoza, il y a un abîme entre la pensée et l'étendue. La pensée et l'étendue, c'est toujours Dieu sans doute, mais il n'y a aucune sorte d'union entre ces deux parties de son être. Le flot des idées coule d'un côté, le flot des corps coule de l'autre. Dieu les embrasse, il est vrai, mais dans cet océan infini, les ondes contraires ne s'unissent pas. De là au sein de la nature une solution de continuité éternelle. Il en est tout autrement dans le système de Schelling. L'ensemble des êtres compose une échelle continue et homogène où chaque forme de l'existence conduit à une forme supérieure. La nature n'y est pas, comme chez Spinoza, destituée d'intelligence. Un courant infini de pensée circule dans toutes ses parties; seulement cette pensée n'arrive pas du premier coup à la plénitude de son être. C'est d'abord une pensée tellement obscure, tellement sourde, qu'elle s'échappe absolument à elle-même. Par degrés, elle s'éclaircit et se replie sur soi; elle se sent d'abord, puis se distingue, enfin elle arrive à se réfléchir, à se posséder, à se connaître parfaitement. « La nature, dit Schelling, sommeille dans la plante, elle rêve dans l'animal, elle se réveille dans l'homme. » Ce développement merveilleux est ce que les Allemands appellent le progrès ou le *processus* de l'être (*prozess*), et s'il faut les en croire, l'idée du *processus* est la conquête propre et le grand titre d'honneur de Schelling. C'est oublier que Leibnitz et, deux mille ans avant Leibnitz, Aristote, avaient conçu la nature comme une série de formes homogènes s'élevant de degré en degré à une perfection toujours croissante; mais peu importe, il est clair que Schelling n'a copié personne, ni Leibnitz, ni Spinoza; c'est le mouvement propre de sa pensée, c'est le courant de la philosophie kantienne qui l'a conduit à la philosophie de l'identité.

Le système de Schelling en effet, bien qu'il soit en un sens une réaction extrême contre la doctrine de Fichte, en un autre sens la continue. Fichte n'admettait-il pas aussi l'identité absolue des choses? ne résolvait-il pas l'opposition du moi et du non-moi dans un principe supérieur? Seulement ce principe supérieur, c'était toujours le moi, et de là le caractère idéaliste et subjectif de tout le système. Cette identité admise par Fichte, Schelling la généralise et la transforme. Elle n'est plus pour lui renfermée dans cette étroite prison du moi, elle est le fond de toutes choses. On peut dire que Schelling a pris des mains de Fichte les cadres de sa philosophie, mais qu'en les élar-

gissant, il leur a donné une ampleur infinie. Il a fait entrer dans le système de Fichte la nature proscrite, il y a répandu à pleines mains la réalité.

L'évolution de la philosophie allemande ne pouvait s'arrêter à Schelling. Le système de Schelling, en effet, renfermait bien un principe, mais elle ne fournissait aucun moyen de le développer scientifiquement. Qu'avait fait Schelling? il avait conçu l'ensemble des choses comme la série progressive des formes variées d'un principe identique. Or, comment saisir ce principe? comment atteindre la loi de son développement? comment la démontrer? c'est ce que Schelling ne faisait pas.

Pourquoi ce principe se développe-t-il? pourquoi devient-il tour à tour pesanteur, lumière, activité, conscience? Est-ce à l'expérience qu'on le demandera? Mais l'expérience constate les faits, elle ne les explique pas. Dira-t-on que le sujet-objet se développe par sa nature? On demandera quelle est sa nature, et Schelling ne la détermine en aucune façon. Il faut donc admettre ici la qualité occulte d'un principe inconnu. Que de mystères et d'hypothèses! et à quoi tout cela sert-il? Otez l'expérience, nul moyen n'apparaît de construire régulièrement ou même d'ébaucher la science. C'est sous le poids de cette difficulté que Schelling avait imaginé son *intuition intellectuelle*, faculté transcendante qui atteint l'absolu d'une prise immédiate sans passer par les degrés laborieux de l'analyse et de la réflexion; mais jamais Schelling n'a pu éclaircir la nature équivoque de cette intuition prétendue. Est-ce un don naturel de l'esprit humain? est-ce un privilège? on ne sait. Quoi de plus obscur, de plus arbitraire, de plus incompatible avec les conditions de la science? Évidemment la philosophie allemande devait faire un pas de plus ou abandonner son principe. Ce dernier pas, Hegel le fit. Hegel a cherché, il a cru trouver une méthode pour construire la science absolue, pour la démontrer. Cette méthode, c'est la logique.

Rien ne paraît au premier abord plus extraordinaire, et, pour trancher le mot, plus absurde que le système de Hegel. Non-seulement il pousse plus loin que ne l'avait fait Schelling, et jusqu'à sa dernière limite, le principe de l'identité absolue de la pensée et de l'être, mais, par une suite de cet excès même, il introduit une loi qui est le renversement de toutes les idées reçues, savoir : que les contradictoires sont identiques, l'être identique au néant, le fini à l'infini, la vie à la mort, la lumière aux ténèbres. La philosophie

consiste pour Hegel à trouver en tout l'unité sous la contradiction, l'identité sous la différence.

On se sent disposé tout d'abord en face d'une telle entreprise à la défiance et presque au dédain. Supposez que Kant, en 1820, fût sorti de son tombeau, nul doute qu'en voyant ce que la philosophie était devenue entre les mains de Hegel, il ne se fût écrié, comme Malebranche en lisant Spinoza, que c'était *une épouvantable chimère*. Et cependant, à y regarder de plus près, ces deux principes si étranges et si dangereux, l'identité des contradictoires, l'identité de la pensée et de l'être, sont déjà dans le système de Kant. N'est-ce pas Kant, en effet, qui dans sa dialectique a donné l'exemple d'opposer les idées l'une à l'autre et de prouver que les thèses contradictoires sont également vraies? La logique de Hegel, sous ce point de vue, n'est-elle pas le développement des antinomies? mais ce qui est plus évident encore et d'une plus grande conséquence, c'est que Kant a préparé l'identification absolue de la pensée et de l'être.

C'est une étude infiniment curieuse à se proposer que l'histoire de ce principe dont l'Allemagne est si fière, et où elle fait consister son principal titre d'honneur. On le voit naître avec Kant, se développer dans Fichte, se transformer dans Schelling, et arriver enfin dans le système de Hegel à son plein développement. Suivant Kant, ce que nous appelons les lois de la nature, ce sont en réalité les formes de notre intelligence que nous appliquons aux phénomènes. La grande erreur des philosophes, c'est de détacher ces lois de leur véritable principe, qui est l'esprit humain ou le sujet, pour les transporter dans les choses, pour les objectiver. Kant aimait à rendre sensible l'idée de sa réforme philosophique en la rapprochant de celle que son compatriote Copernic avait introduite dans l'astronomie. Le vulgaire croit que les astres tournent autour de la terre, ce qui ne peut s'accorder avec l'observation exacte des faits. Changez l'hypothèse, faites tourner la terre autour du soleil, toute contradiction disparaît, tout s'explique et s'éclaircit. De même on est accoutumé à subordonner la pensée à l'être, tandis qu'au vrai, suivant Kant, c'est l'être qui est subordonné à la pensée.

De cette conception à celle de Fichte, il n'y a qu'un pas. Si les choses ne sont que ce que les fait la pensée, c'est la pensée qui constitue, qui crée les choses. Le moi, en se pensant, en se posant, se crée lui-même. Voilà l'identité absolue de la pensée et de l'être, explicitement professée par Fichte et déduite avec hardiesse, mais

avec rigueur, de l'idée fondamentale de Kant. Seulement cette identité absolue a le caractère particulier du système de Fichte; je veux dire qu'elle est purement psychologique et subjective; l'être, pour Fichte, comme la pensée, c'est toujours le moi ou un développement du moi. Fichte ne pouvait donner à l'identité de la pensée et de l'être un autre sens qu'à condition de sortir de son système. Schelling reprit, en le transformant radicalement, le système de Fichte. A ses yeux, le moi et le non-moi ont une égale réalité : la nature et l'humanité subsistent en face l'une de l'autre; elles trouvent leur union dans un principe à la fois idéal et réel, subjectif et objectif, qui les constitue et les contient.

Cette identité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, conçue comme réelle et objective, voilà le principe commun de la philosophie de Schelling et de celle de Hegel, et par là elles se rattachent étroitement, l'une et l'autre, aux doctrines antérieures. Voici maintenant la différence des deux systèmes. Schelling n'identifie la pensée et l'être que dans leur principe premier qui est Dieu; mais au-dessous de Dieu, la pensée et l'être, sans jamais se séparer, se distinguent. Il y a plus d'être dans la nature, il y a plus de pensée dans l'homme. S'il en est ainsi, l'être et la pensée sont deux choses différentes, et le principe de l'identité est en défaut. A la rigueur en effet, si l'être et la pensée sont une seule et même essence, non-seulement la pensée doit se trouver partout où est l'être, mais elle doit s'y rencontrer dans la même proportion. Pourquoi cet équilibre est-il rompu et comment est-il possible qu'il vienne à se rompre? pourquoi Dieu est-il plus dans l'humanité que dans la nature? Question téméraire sans doute, mais à laquelle est tenu de répondre celui qui ose soutenir que la science absolue est possible à l'homme. Or cette question, Schelling ne la résout pas et ne peut pas la résoudre. Le voilà convaincu d'inconséquence. Il a proclamé le principe de l'identité de la pensée et de l'être, il l'a dégagé du caractère relatif et subjectif qui le défigurait dans Fichte et dans Kant, mais il n'a pas osé le développer avec rigueur; aussi sa philosophie ne s'est-elle soutenue que par des hypothèses ou par des emprunts déguisés qu'il a faits à l'expérience.

Hegel met sa gloire à être plus conséquent et plus hardi que son devancier, et il prétend tirer du principe de l'identité ce que Schelling ni aucun philosophe n'avaient jamais pu lui faire rendre, une science du développement des choses.

La pensée et l'être, c'est tout un. A quoi bon deux mots pour exprimer une essence unique ? Ne disons pas la pensée, l'être, disons l'idée. L'idée, voilà le Dieu de Hegel ; le développement de l'idée, voilà la réalité ; la connaissance de ce développement, voilà la science. La science de l'idée s'appelle la logique, et ainsi la métaphysique et la logique se confondent.

Grâce à cette identité vraiment absolue, la science devient possible. Elle se réduit en effet à déterminer les rapports nécessaires des idées. Dans la théorie de Schelling, on était réduit, soit à s'appuyer sur l'expérience pour décrire le mouvement de l'être dans la nature, ce qui ne donnait pas une véritable science, soit à donner carrière à l'imagination et à présenter des hypothèses déguisées sous le beau nom d'intuition intellectuelle. Cela tenait à ce que l'essence du premier principe restait indéterminée, et à ce que l'on admettait une distinction arbitraire entre les objets de la pensée et la pensée elle-même. Maintenant que nous savons que ce premier principe c'est l'idée, et que la nature et l'humanité ne sont autre chose que le développement de l'idée, quand les lois de l'idée seront connues, la science sera trouvée.

On demandera à Hegel comment les lois de l'idée peuvent être déterminées. Il répond à cette question par sa logique, qui est la détermination scientifique des lois de l'idée. Elles se déduisent toutes d'une loi unique et fondamentale, la loi de l'identité des contradictoires. Suivant Hegel, toute pensée, tout être, toute idée renferme une contradiction, et non-seulement cette contradiction existe dans les choses, mais elle les constitue. La vie est essentiellement la synthèse, l'union de deux éléments qui tout ensemble s'excluent et s'appellent nécessairement.

Au premier abord, dit Hegel, cette doctrine révolte le sens commun et paraît favorable au scepticisme. Les Pyrrhoniens triomphent de l'opposition des idées ; mais cette opposition n'embarrasse en rien le vrai philosophe, qui y voit la condition et le mouvement même de la vie. Aussi bien le sens commun, loin de repousser le principe de l'identité des contradictoires, lui rend à chaque instant témoignage. Ne maintient-il pas fermement de siècle en siècle la différence et l'identité de l'âme et du corps, la coexistence et l'opposition de la prescience de Dieu et du libre arbitre ? C'est manquer au sens commun que d'abandonner une de ces vérités pour l'autre, sous le vain prétexte qu'elles se contredisent. Examinez le sens commun

sous sa forme la plus haute, la religion. L'âme religieuse n'adore-t-elle pas un Dieu à la fois personnel et infini, un Dieu immobile et vivant, visible et invisible tout ensemble? Le sceptique croit triompher en opposant ces attributs; c'est que le raisonnement a étouffé en lui la raison. Pendant qu'il se tourmente à aller d'un de ces contraires à l'autre, un élan du cœur vers Dieu les unit. La plus raisonnable des religions, la religion chrétienne, n'enseigne-t-elle pas au genre humain depuis dix-huit cents ans que Dieu a fait le monde de rien, que Dieu s'est fait homme? Et ne sont-ce pas là autant de contradictions, mais des contradictions pleines de raison, de vie et de vérité?

Les sciences nous offrent aussi mille exemples de l'identité des contradictoires. En physique, n'admet-on pas sans aucune difficulté que la lumière suppose les ténèbres? Imaginez une lumière sans ombre. Les objets également éclairés ne se distinguent plus, et ce jour uniforme est en tout identique à la nuit. Ainsi la lumière implique son contraire, l'obscurité. Non-seulement elle la suppose, mais elle la porte en soi, elle l'engendre; et d'un autre côté, en la produisant, elle se réalise elle-même. Le produit, c'est la lumière effective, la couleur.

Nous pouvons sur ces exemples très-bizarres, mais très-simples, prendre une idée générale du système de Hegel. Toute idée renferme trois éléments, ou pour employer le langage consacré, trois *moments*. Vous pouvez la considérer ou en elle-même, ou dans son opposition avec l'idée contraire qu'elle renferme, ou enfin dans l'union qui les concilie.

Le premier moment est celui de l'idée *en soi*; le second, celui de l'idée *hors de soi*; le troisième enfin, celui de l'idée *en soi et pour soi*. L'idée existe d'abord d'une manière simple et immédiate, puis elle se divise et s'oppose à elle-même; enfin, elle ramène ses deux membres à l'unité. Le moment de l'unité est celui de la vie, de la réalité concrète et individuelle. Celui qui ne considère l'idée que dans les moments antérieurs ne connaît que des abstractions, et voilà la commune infirmité du vulgaire et de ces philosophes qui suivent la logique de l'école. Le vulgaire s'en tient à cette première vue des choses qui nous les fait connaître dans un état de mélange et de confusion. C'est la perception des sens. L'entendement s'applique à cette matière grossière, la divise, la décompose. Ici éclatent les oppositions, toutes choses paraissent contraires, la vie et la mort, le mouvement

et le repos, l'âme et le corps, le fait et le droit, la société et la nature, la philosophie et la religion. Les esprits qui s'attachent à ces oppositions ne peuvent manquer de tomber dans le scepticisme, absurde extrémité aussi éloignée du sens commun que de la vraie philosophie; mais s'arrêter au scepticisme, c'est bien mal connaître la nature des choses et la puissance de la pensée; l'entendement est au-dessus des sens, mais la raison est au-dessus de l'entendement. Ce que l'entendement sépare, la raison l'unit; les choses qui semblaient incompatibles apparaissent comme inséparables; à la confusion succède l'ordre, à la guerre la paix, au doute la foi, aux angoisses de l'âme, aux hésitations du raisonnement, la sérénité d'une affirmation sûre d'elle-même, la plénitude d'une compréhension parfaite. La vie et la mort ne sont que les deux moments de l'existence, le fait et le droit, les deux aspects d'une même nécessité, la société un progrès fait sur la nature, la philosophie un développement de la religion.

J'entrevois maintenant comment Hegel a pu être conduit au principe de sa logique et de toute sa philosophie, l'identité des contradictoires. Trouver dans chaque idée une idée contraire et les unir dans une troisième idée, opposer à la thèse l'antithèse et les réunir dans la synthèse, considérer successivement l'idée en soi, hors de soi et pour soi, telle est sa méthode constante. L'idée à laquelle Hegel aboutit au terme de chaque opposition, n'est pas autre chose que l'idée première, mais vivifiée par cette opposition elle-même, d'abstraite devenue concrète, de morte vivante. Cette même idée ainsi transformée traverse une nouvelle opposition, une nouvelle contradiction, pour en sortir victorieuse, et ainsi de suite à l'infini, depuis l'idée la plus simple, qui contient le germe de toutes les autres, jusqu'à la plus composée, qui en exprime le plus complet développement. La chaîne de ces oppositions, c'est la science. Elle consiste à faire voir l'universelle identité: partie d'une idée primitive au plus bas degré de la pensée, elle la retrouve au faite, et toutes les idées intermédiaires ne sont toujours que la même idée qui se déploie à l'infini.

Cette vue générale me permet de m'orienter au sein de ce vaste édifice d'abstractions accumulées où se joue avec une fécondité et une subtilité inouïes la pensée de Hegel. Rien ne reste en dehors de ce système, et il y a là, je ne songe pas à en disconvenir, un effort immense pour tout embrasser et tout expliquer. Voici les grandes lignes

*summit*

du monument. L'œuvre de Hegel comprend trois parties : la logique proprement dite, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Le principe premier et dernier des choses, ce que Hegel appelle l'*idée*, doit d'abord être envisagé en lui-même, dans les profondeurs de son essence non encore manifestée, dans ces lois nécessaires et primitives qui la constituent et qui se réfléchissent plus tard en toutes ses œuvres. La science de l'idée en soi, c'est la *Logique pure*, clef de voûte de tout le système. Maintenant l'idée, par une suite nécessaire de sa nature, telle que la logique l'a décrite et expliquée, l'idée se développe, ou pour mieux dire, se brise et met à nu l'élément de la contradiction qui était renfermé en son sein. Elle était Dieu en soi, elle devient nature ; éternelle, elle tombe dans le temps, immuable dans le changement. De là la *Philosophie de la nature* qui nous développe la série des mouvements nécessaires de l'idée à travers tous les degrés de l'échelle des êtres sensibles. Les lois de la mécanique, de la chimie, de la physiologie, se résolvent dans une série d'oppositions ; mais le principe suprême qui préside à ce développement veut que la contradiction, nécessairement posée, soit nécessairement détruite. L'idée, qui s'ignorait et se niait dans la nature, retourne à soi pour devenir esprit. La science du retour de l'idée à elle-même est la *Philosophie de l'esprit*. Les religions, les arts, les systèmes, les institutions sociales, ne sont que les phases diverses de cette évolution que règle une éternelle et inflexible géométrie. L'histoire de l'humanité réfléchit celle de Dieu ; c'est une logique vivante, c'est Dieu qui se réalise, qui, parti de soi, revient à soi, refermant ainsi le cercle infini et éternel.

Je reprends ces grandes divisions : la logique, dans le système de Hegel, tient la place qu'occupe la théodicée dans les systèmes ordinaires ; elle est la science de Dieu considéré en soi, avant la création, si toutefois les mots Dieu et création ont ici un sens. Étrange théodicée en effet, où, à la place de ces attributs sublimes de la justice éternelle, de la bonté infinie, de la beauté pure et sans mélange, je trouve une sèche énumération d'idées abstraites, l'être, le néant, la qualité, la quantité, la mesure, l'identité, la différence. Rien de plus aride que cette algèbre qui ajoute, à la monotonie de notions toujours indéterminées, l'insupportable uniformité du procédé qui les oppose et les combine sous la loi d'une trichotomie toujours renaissante. La *Somme* de saint Thomas, qui comprend quelques milliers de syllo-

gismes à la suite les uns des autres, ou pour choisir un plus convenable exemple, les deux cents propositions, corollaires et scolies de l'*Éthique*, sont à côté de la logique de Hegel des œuvres pleines de charme et de vie.

Ces abstractions et la loi qui les enchaîne constituent pour Hegel le fond des choses. Le vulgaire y voit de vaines combinaisons de l'esprit; ce sont les véritables réalités. Quelle abstraction plus vide, à ce qu'il semble, que celle de l'être? Tout pour Hegel en va sortir. L'auteur de la *Logique* semble avoir voulu accumuler ici tous les sujets de défiance et d'étonnement. D'une idée abstraite, il prétend faire sortir la réalité, et comment, je vous prie? par l'intermédiaire d'une idée encore plus vide, celle du néant. L'idée confondue avec l'être, l'être avec le néant, le concret sortant de l'abstrait, la contradiction placée à l'origine des choses, voilà l'épreuve où Hegel ne craint pas de soumettre notre bon sens et notre patience.

L'idée de l'être est en effet la plus simple de toutes les idées; toutes les autres la supposent et elle n'en suppose aucune avant elle. Or, l'idée de l'être ou l'être, car Hegel identifie ici comme toujours ces deux choses, est identique au néant. Qu'est-ce en effet que l'être considéré en soi? c'est l'être absolument indéterminé, ce qui n'est ni fini, ni infini, ni esprit, ni matière, ce qui n'a ni quantité, ni qualité, ni rapport. Tout cela peut s'affirmer du néant. Penser au néant, c'est faire abstraction de toutes les formes de l'existence, c'est la même chose par conséquent que penser à l'être en soi. D'un autre côté, Hegel ne nie pas que l'être et le néant, ce qui est et ce qui n'est pas, ne soient deux termes contradictoires. Ils sont à la fois contradictoires et identiques. La contradiction dans l'identité, voilà la souveraine loi de la pensée et des choses.

Ainsi du sein de l'idée de l'être, matière primitive des choses, sort l'idée du néant; mais l'être et le néant ne restent pas en face l'un de l'autre. L'être exclut et appelle le néant; ce double mouvement suscite une troisième idée que Hegel appelle le *devenir* et qui réconcilie les deux autres. Le devenir, c'est l'idée du développement par lequel un être devient ce qu'il n'était pas. Cette idée implique à la fois celle de l'être et celle du néant; elle en est la synthèse. Nous voilà sortis de cette abstraction confuse où tout se mêle et se perd; nous mettons le pied sur le terrain de la réalité; nous avons affaire à l'être déterminé, à la *qualité*.

A travers cette déduction interminable, que je renonce à poursuivre en détail, l'idée dominante du système de Hegel se maintient avec une fermeté singulière. Partout l'idée traverse les trois moments nécessaires; elle est d'abord l'identité confuse des contraires, puis elle se divise, pour rentrer finalement dans son identité primitive, éclaircie et vivifiée. Cette loi domine toutes les sphères de la pensée, non-seulement la physique, l'astronomie et les sciences naturelles, mais aussi la psychologie, la morale, le droit, l'histoire de la civilisation, celle des religions et des philosophies.

Il y a trois facultés dans l'esprit humain : la sensibilité qui nous livre les idées dans leur confusion, l'entendement qui les débrouille et les oppose, la raison qui les unit.

L'homme est d'abord pour lui-même unité confuse d'une âme et d'un corps : cette unité se brise par la réflexion; l'âme s'oppose le corps, mais elle s'aperçoit que le corps, c'est encore elle-même, et alors elle le ramène à soi comme un moment nécessaire de son existence.

Dans l'homme, tout est d'abord mêlé : l'instinct, la volonté, la raison. L'homme existe déjà sans doute dans l'enfant, mais d'une manière abstraite et indéterminée; il est en soi, il n'est pas pour soi. L'âge de la réflexion arrive; une opposition se déclare entre l'instinct et la raison, entre la nature et la volonté. De là le mal, mais de là aussi le bien. Le bien suppose le mal; car celui qui fait le bien sans effort, sous la seule impulsion d'une nature excellente, n'est pas véritablement bon. Ici se vérifie avec éclat, suivant Hegel, le principe de sa logique. On ne peut concevoir le bien sans concevoir en même temps le mal. Le bien en un sens implique donc le mal, et cependant il l'exclut. Il l'exclut et il le suppose, voilà la contradiction qu'il faut résoudre. Hegel y croit parvenir en démontrant qu'au fond l'instinct et la raison sont identiques. L'instinct, c'est la raison qui s'ignore : après s'être opposée à elle-même dans la lutte de la volonté et de la nature, elle reconnaît leur identité, et dès lors tout rentre dans l'ordre au sein de l'âme pacifiée; l'instinct comprend qu'obéir à la raison, c'est être fidèle à lui-même; la raison comprend qu'elle est faite, non pour étouffer ou comprimer l'instinct, mais pour le conduire, et cette harmonie intelligente et volontaire de l'instinct et de la raison, c'est la vertu, source du bonheur. On s'imagine que le bonheur et la vertu sont deux choses différentes : philosophie étroite, philosophie de l'entendement! La raison identifie ce que le cœur de l'honnête homme

ne sépare jamais, le bien-faire et le bien-être, l'action vertueuse et la félicité.

Partout à la surface, la contradiction, la différence; partout au fond, l'harmonie et l'identité. Quoi de plus opposé, à ce qu'il semble, que la philosophie et la religion? quoi de plus divers que les cultes? quoi de plus contraire que les systèmes philosophiques? En réalité, toutes ces institutions religieuses, dont la variété nous confond, dont l'opposition nous étonne, ne sont que les membres d'un même corps, les moments d'une même idée. Cette idée, qui se développe dans la suite harmonieuse des religions, est la même qui, sous des formes plus claires, déploie dans le mouvement régulier des systèmes philosophiques sa nature toujours diverse et toujours identique. Les lois de la logique, partout présentes, parce qu'elles sont le fond de tout, déterminent et gouvernent souverainement cette double évolution.

Il y a trois grandes religions : la religion orientale, la religion grecque et la religion chrétienne, lesquelles correspondent aux trois moments nécessaires de l'idée logique. La religion orientale, c'est l'idée de Dieu à son premier moment, celui qui comprend tous les autres dans leur unité confuse. L'homme adore Dieu, mais sans le connaître et sans se connaître soi-même. Univers, homme, Dieu, tout cela ne forme encore qu'un tout indécis, la nature. La religion grecque, c'est l'idée de Dieu au moment de la diremption, de la contradiction. Dieu se divise, pour ainsi dire, s'ébranche en mille rameaux, s'oppose à l'homme et à lui-même; l'infini se perd et se dissout dans le fini. La religion chrétienne est par essence la religion de la réconciliation. Fille de l'Orient et de la Grèce, elle les reproduit et les identifie. Dieu, qui s'ignorait dans les obscurs symboles de l'Inde, qui errait en quelque sorte hors de soi dans la prodigieuse variété des divinités contraires de la Grèce et de Rome, revient à soi dans le christianisme pour prendre conscience claire et pleine possession de soi. Aussi, le christianisme est-il la seule religion complète, la seule vraie, la seule évidente par elle-même : c'est Dieu se sachant et s'affirmant Dieu.

Ce qu'on appelle les mystères de la religion chrétienne, ce sont les lois absolues des choses, obscures pour les sens, absurdes et contradictoires pour l'entendement, claires et harmonieuses pour la raison. Le premier de ces mystères, n'est-ce point celui de la sainte Trinité? Or la sainte Trinité, c'est, sous la forme du symbole, le principe

même de la logique. Le Père, c'est l'idée en soi; le Fils, c'est l'idée hors de soi, dans sa manifestation visible, sous la double forme de la nature et de l'humanité; l'Esprit, c'est l'idée en soi et pour soi, parvenue au terme de son mouvement, se reconnaissant identique dans tous les degrés qu'elle a parcourus. Au sein même du Père se retrouvent les trois moments de l'idée, mais sous une forme encore tout idéale : l'Être ou la Puissance, objet de la pensée; le Verbe ou l'Intelligence, ou encore la Pensée, engendrée par l'Être; l'Amour enfin, qui procède de tous deux et qui les unit. Cette Trinité tout idéale se réalise par la création, royaume du Fils; mais, pour rattacher la création à son principe, il faut que le fini se sache infini, que l'homme se connaisse Dieu : c'est le royaume de l'Esprit.

Il appartient éminemment à la philosophie de réaliser sur la terre le royaume de l'Esprit. C'est elle en effet qui, en rattachant les symboles du christianisme aux lois de la pensée, démontre et explique ce que la religion ne faisait qu'affirmer, l'union intime de l'homme et de Dieu. La première forme de cette union se trouve dans la Communauté chrétienne de l'église au berceau; la seconde, c'a été l'Église organisée; la dernière sera l'État, où toutes les croyances religieuses sont appelées à s'allier un jour sous la loi de la raison et de la liberté.

Je l'avouerai : mon premier sentiment, au sortir de ces spéculations étranges de l'Allemagne contemporaine, c'est de m'étonner que dans la patrie de Leibnitz elles aient pu captiver si longtemps les intelligences. Si je ne me trompe, la philosophie allemande est depuis un demi-siècle sous l'empire et comme sous le charme d'une illusion, c'est de croire que la science absolue est possible pour l'esprit humain. La science absolue, je veux dire l'explication universelle et adéquate des choses, voilà la chimère que poursuit depuis Fichte la philosophie allemande, et chacun des systèmes qu'elle a tour à tour enfantés n'est qu'un effort pour saisir l'insaisissable fantôme.

On dit que cette confiance démesurée dans la pure théorie tient au génie spéculatif de la race germanique, et cette explication est vraie, mais elle ne suffit pas; car enfin cette terre de l'enthousiasme a porté de grands critiques, Wolf, Heyne, Paulus; cette race chimérique a produit Kant. Je croirais plutôt que c'est l'excès même du doute dans la doctrine de Kant qui a produit dans celle de Hegel l'excès de l'orgueil dogmatique. Il y a dans la philosophie à tenir

compte de deux éléments essentiels : d'un côté, l'esprit humain avec sa nature, ses limites, ses faiblesses de toute sorte ; de l'autre, l'ensemble des choses, leur essence, leurs rapports. Réduire l'esprit humain à connaître sa constitution dans l'oubli de la nature des choses, c'est nier la science ; concevoir la science comme indépendante de la nature de l'esprit humain, de ses conditions, de ses lois, de ses limites, c'est la nier encore, car c'est la rendre impossible et contradictoire.

La philosophie allemande me donne le spectacle de ces deux excès contraires. Kant commence par reconnaître que dans la science les philosophes n'ont pas su faire la part de l'esprit humain, la part du sujet : vue profonde autant que solide, d'où est sortie une incomparable analyse de la raison ; mais, bientôt entraîné par son principe, ce sage esprit oublie sa sagesse au point d'interdire à l'esprit humain tout accès dans la réalité des choses. Hegel s'est jeté à l'extrémité opposée. L'auteur de la *Critique de la Raison pure* osait à peine affirmer l'existence des objets extérieurs ; l'auteur de la *Logique* en connaît à fond, en explique, en déduit, en démontre l'origine, l'essence et les lois. Le père de la philosophie allemande réduisait la théodicée à soupçonner la possibilité de Dieu ; pour le dernier héritier de cette philosophie, la nature divine n'a pas de mystères ; le nombre et l'ordre de ses attributs se découvrent avec la même clarté que les propriétés des courbes géométriques. Kant enfermait la raison dans le cercle de l'expérience ; Hegel refuse à l'expérience toute autorité scientifique ; tout doit être démontré en philosophie, c'est-à-dire déduit des idées pures. Les plus hautes conceptions de l'esprit humain n'avaient pour le maître qu'une valeur relative et subjective ; rien de relatif et de subjectif, si l'on en croit le disciple, n'a de place dans les cadres de la science.

Ainsi, des deux termes nécessaires de toute connaissance, l'esprit humain et les choses, Kant supprime le second, Schelling et Hegel retranchent le premier. Fichte marque la transition d'un excès à l'autre. Fichte en effet, tout en exagérant le kantisme, poursuit la chimère de la science absolue ; mais c'est dans le moi qu'il se flatte de la trouver. Il supprime comme Kant les choses, mais il en conserve les idées et prépare la transformation future qui, de ces idées, va faire les choses elles-mêmes.

Ainsi, Fichte, Schelling, Hegel, et on peut ajouter à ces noms

éminents ceux de tous les philosophes de la moderne Allemagne, ont ce point commun au sein des différences qui les séparent : c'est de croire que la science absolue est possible, c'est de la chercher, c'est de la construire. De là leur méthode commune, aussi chimérique, aussi vaine que l'objet qu'elle poursuit. Son trait distinctif, c'est la suppression de l'expérience ou du moins la subordination complète de l'expérience aux données de la raison pure. L'Allemagne a le plus parfait mépris pour l'observation. Tenir compte des faits, c'est à ses yeux tomber dans l'empirisme, dernier degré de l'abaissement intellectuel. La science est essentiellement l'explication des choses ; or, l'expérience n'explique rien ; la science en expliquant démontre, l'expérience ne saurait rien démontrer. L'expérience est enfermée dans des limites nécessaires ; elle sait ce qui arrive en tel temps, en tel lieu ; la science veut des résultats universels et durables ; l'expérience est l'ouvrage d'un esprit fini, et partant elle est toujours relative et toujours subjective ; la science est absolue et objective par essence.

Évidemment, si la philosophie poursuit la science absolue, la méthode philosophique, c'est la méthode à priori, fondée sur les idées pures, suivant l'ordre des choses, expliquant tout, déduisant tout, méprisant l'expérience, ne reconnaissant aucune limite, aucune condition. A une telle science il faut une telle méthode ; ces deux chimères sont faites l'une pour l'autre.

Si je ne m'abuse, le secret de toutes les spéculations allemandes est là : le principe de l'identité de la pensée et de l'être, commun fondement du système de Schelling et de celui de Hegel, le principe plus dangereux encore de l'identité des contradictoires dont la logique hégélienne est une perpétuelle application, enfin cette idée éminemment panthéiste du *processus* des choses qui fait de l'esprit humain le terme suprême où les développements successifs de l'existence viennent se concentrer et se réfléchir, tout cela m'apparaît comme autant de suites nécessaires de la double illusion que je viens de signaler.

Pour que la science absolue soit construite, il ne suffit pas en effet que l'ordre des idées exprime l'ordre des choses, il faut que les idées embrassent, pénètrent, constituent les choses ; il faut que les idées soient les choses. Supposez que les choses soient séparées ou seulement distinctes des idées, un doute est possible sur la conformité parfaite des idées avec les choses ; l'essence des êtres est soupçonnée, entrevue, elle n'est pas saisie, atteinte dans son fond. C'en est donc

fait de la science absolue, s'il n'y a pas identité entre les idées et les choses.

La science absolue doit partir d'une première idée et en déduire toutes les autres. Quelle peut-être cette idée? la plus compréhensive et la plus vague de toutes, l'idée de l'être indéterminé. Mais comment passer de l'être indéterminé à l'être réel, de l'abstrait au concret, du néant de l'existence à la vie? Il y a là une contradiction. Eh bien! au lieu de la dissimuler, acceptons-la hardiment. La contradiction est à l'origine des choses : que cette contradiction primitive devienne la loi fondamentale de la pensée et de l'être, qu'elle se retrouve dans toute la nature, qu'elle soit la force cachée par qui les idées sortent les unes des autres depuis la plus pauvre jusqu'à la plus riche, de sorte qu'en définitive le néant soit le principe, Dieu le terme, et que le néant devienne Dieu.

Mais comment l'esprit humain pourra-t-il connaître et décrire cette vaste et merveilleuse évolution? à une seule condition, c'est que l'esprit humain soit le degré supérieur où tout aboutit, le dernier cercle qui enveloppe et pénètre tous les autres, à condition que l'esprit humain soit tout, que l'homme soit Dieu. L'homme divinisé, voilà le dernier mot de la philosophie allemande.

Schelling dit que Dieu, c'est le sujet-objet absolu; Hegel que c'est l'idée, l'esprit infini. Mais il faut bien s'entendre. Le sujet-objet, considéré avant son développement, n'est qu'une abstraction, une identité vide. J'en dis autant de l'esprit infini, de l'idée en soi. Hegel lui-même déclare que l'idée en soi est identique au néant. Si c'est là Dieu, il faut s'expliquer avec franchise; mais non, le Dieu de la philosophie allemande n'est pas au commencement des choses, il est à leur terme. Ce Dieu, c'est l'esprit humain, ou plutôt Dieu est à la fois à l'origine, au terme et au milieu, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de Dieu distinct des choses.

Ces étranges doctrines, à défaut de mérite plus solide, ont-elles du moins celui de la nouveauté? c'est encore là une des illusions de la philosophie germanique.

Rien de plus naïf que les prétentions de nos voisins d'outre-Rhin en fait d'originalité. Dans l'école hégélienne en particulier, on les a portées à leur comble. Hegel ne reconnaît en ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que deux grandes époques, l'époque grecque et l'époque germanique. Or, il va sans dire que la philosophie germanique est comprise entre Kant et Hegel. C'est rayer d'un trait de

plume des annales de la pensée humaine la scolastique et la philosophie française, des noms, par exemple, comme ceux d'Abélard et de Descartes. Que l'Allemagne traite avec ce mépris superbe des philosophes français, cela peut à la rigueur se concevoir; mais rabaisser aussi Leibnitz, n'est-ce pas l'excès de l'ingratitude? Elle est d'autant plus choquante que ces altiers contempteurs de la philosophie du dix-septième siècle n'ont pas dédaigné de lui emprunter ses vues les plus originales. Le principe de l'homogénéité universelle des substances, la loi de continuité suivant laquelle tous les êtres s'enchaînent et s'échelonnent, le dynamisme intérieur qui se fait sentir dans toute la nature sous l'apparent mécanisme de ses phénomènes, l'analogie profonde des lois de l'univers physique et des lois de l'humanité, toutes ces grandes idées qui sont la force et la richesse du système de Schelling, ne viennent-elles pas de Leibnitz? Un autre cartésien, Spinoza, n'a-t-il pas aussi à revendiquer sa large part dans les spéculations de l'Allemagne? Le principe de l'identité de la pensée et de l'être n'est-il pas, je viens de m'en assurer, le propre fonds du spinozisme? Hegel accuse le Juif d'Amsterdam d'avoir méconnu le principe occidental, le principe moderne de la personnalité, d'avoir fait de Dieu la nécessité ou la chose absolue, sans reconnaître en lui le sujet, la personne; mais est-ce bien à Hegel qu'il appartient d'élever contre le spinozisme une telle accusation, d'ailleurs si légitime? Cette personnalité qu'il invoque, l'a-t-il respectée dans l'homme et en Dieu, lui qui n'a vu partout, du sommet de l'être jusqu'à son plus bas degré, que la rigoureuse géométrie de l'idée? Tout en se distinguant de Spinoza, Hegel reconnaît pourtant à la philosophie germanique un grand précurseur. Lequel, je vous prie? ce n'est pas Spinoza, ce sera peut-être Descartes? non; c'est un Allemand du seizième siècle, le chimérique auteur de l'*Aurore naissante*, le cordonnier philosophe de Gœrlitz, Jacob Bœhme!

Je laisse parler Hegel lui-même : « Nous verrons, dit-il dans un discours célèbre, que chez les autres nations de l'Europe où les sciences sont cultivées avec zèle et autorité, il ne s'est plus conservé de la philosophie que le nom, l'idée en a péri, et elle n'existe plus que chez la nation allemande. Nous avons reçu de la nature la mission d'être les conservateurs de ce feu sacré, comme aux Eumolpides d'Athènes avait été confiée la conservation des mystères d'Éleusis, aux habitants de Samothrace celle d'un culte plus pur et plus élevé, de même que, plus anciennement encore, l'esprit universel avait

donné à la nation juive la conscience que ce serait d'elle qu'il sortirait renouvelé<sup>1</sup>. »

Ce qui m'étonne dans l'exaltation naïve de ces paroles, c'est que l'histoire de la philosophie, qui a été cultivée avec tant de patience et de profondeur par les compatriotes de Hegel et par Hegel lui-même, n'ait pas quelque peu altéré la sérénité de leur orgueil spéculatif. Sans remonter aux temps reculés de la philosophie grecque, je trouve au déclin de la civilisation grecque et romaine un mouvement philosophique plein d'analogies frappantes avec celui qui agite depuis soixante ans l'Allemagne, je veux parler de la philosophie Alexandrine. Elle aussi avait été précédée par un radical scepticisme, celui d'Énésidème, d'Agrippa et de Sextus. Elle aussi s'élança à l'extrémité contraire pour embrasser le fantôme de la science absolue. Comme Hegel, Plotin dédaigne l'expérience; comme lui, il prétend saisir l'ordre absolu des choses, et non-seulement le saisir, mais le déduire et le démontrer; tous deux admettent dans l'être un mouvement dialectique qui se réfléchit dans la science et identifie la raison et l'être dans l'idée. A Alexandrie comme à Berlin, on voit clair dans les mystères de l'essence divine; on la décompose en trois éléments à la fois distincts et inséparables, trinité primitive qui se retrouve au fond de toute chose et de toute pensée. Cette trinité devient pour les deux écoles une baguette magique qui fait tomber tout voile, éclaircit toute obscurité, efface toute différence. Les systèmes philosophiques se rapprochent, les symboles religieux se confondent, tout se pénètre et s'unit. Au sommet de la trinité, par delà toutes les déterminations de la pensée et de l'être, règne l'Unité absolue, identité du néant et de l'existence, abîme où la pensée humaine, après avoir parcouru le cercle nécessaire de ses révolutions, vient chercher le repos dans l'anéantissement de la conscience et de la personne.

Ainsi même principe, la recherche de la science absolue; même méthode, la spéculation toute rationnelle; mêmes résultats, l'identité des contradictoires et l'homme s'unifiant avec Dieu.

Je connais donc le principe et le terme de la philosophie allemande: elle commence par le scepticisme, elle finit par le panthéisme. Et voilà les deux sources où s'abreuvent les générations nouvelles: Kant leur verse le scepticisme, Hegel le panthéisme, et ces deux

1. Paroles prononcées par Hegel, à Heidelberg, en octobre 1816, à l'ouverture de son cours d'histoire de la philosophie.

courants d'idées se rencontrent dans la doctrine du Dieu impersonnel.

Ainsi c'est vainement que Descartes et Malebranche, Newton et Leibnitz ont épuisé leur génie à organiser en système la croyance universelle du genre humain. Le Dieu personnel, le Dieu du bon sens, le Dieu de la philosophie spiritualiste succombe, et à sa place le scepticisme et le panthéisme conjurés introduisent la substance indéterminée des êtres. Est-ce là que je dois aboutir? Ce résultat est-il le dernier mot de mes longues recherches historiques? c'est ce que je veux me demander sérieusement une fois dans ma vie. J'ai assez lu, j'ai assez discuté, l'âge mûr arrive, il faut fermer les livres, me replier au dedans de moi et ne plus consulter que ma raison.

(La suite à la prochaine Livraison.)