

missionnaires chez tous les peuples vraiment sauvages, et leur peu de succès chez les peuples civilisés : ils ne peuvent agir sur ceux-ci que par la supériorité de vérité du système chrétien. La supériorité de vérité est aussi une supériorité de force et donne la supériorité d'attraction. C'est aux conquêtes du christianisme que nous reconnaissons sa supériorité de vérité, comme on l'a fort bien dit, et cette supériorité de vérité lui promet la domination du monde. C'est en vertu de cette même supériorité que les conquérants de l'empire romain et ceux de l'empire chinois ont été conquis aux systèmes de civilisation des peuples qu'ils avaient subjugués.

D'après tout ce qui précède, on peut donc considérer le monde comme soumis à l'attraction de trois forces ou de trois systèmes de civilisation différents : le christianisme, le brahminisme et le mahométisme. Car, comme nous venons de le voir, les nations sauvages n'ont pas de systèmes, et n'exercent aucune attraction ; elles sont le reste de la matière première de la civilisation, et ce reste sera tôt ou tard mis en œuvre, ou, ce qui revient au même, aggloméré aux masses civilisées déjà formées. Et le fait confirme cette vue théorique. L'espèce sauvage diminue tous les jours et de deux manières : d'abord par la conversion de quelques tribus à la civilisation, et en second lieu par l'augmentation rapide de la population chez les peuples civilisés, augmentation qui, ne se produisant pas chez les sauvages, où la population reste stationnaire, accroît tous les jours la supériorité relative des uns et la faiblesse relative des autres.

S'il y avait quelque part sur la terre une grande masse de peuples sauvages en contact, comme il y en avait au nord et dans le centre de l'Asie au IV^e siècle, on pourrait admettre la possibilité qu'un système, se produi-

sant tout à coup au sein de cette masse, agglomérât les peuples qui la composent, et créât tout à coup une quatrième civilisation, un quatrième centre d'attraction. Mais cette masse n'existe pas. Les populations sauvages de l'Amérique sont cernées de toutes parts et divisées; en Asie, on sait à peine où les trouver; elles sont isolées dans les îles; faibles et déjà surveillées au centre de la Nouvelle-Hollande. Resterait donc le cœur de l'Afrique; mais tout le nord est mahométan, ainsi que la côte orientale; les Européens occupent des positions à l'occident et au sud; il est impossible que ces attractions plus fortes ne dissolvent pas à sa naissance toute agglomération qui tendrait à se former au centre de l'Afrique; sans compter que le climat, le défaut de grandes rivières vers le sud, laissent assez présumer que la population de ces régions inconnues est peu considérable. On peut donc considérer les trois systèmes de civilisation existante comme les seuls qui puissent avoir de l'influence sur les destinées du monde. Ce sont donc ces systèmes qu'il faut considérer.

Quelles sont leurs forces respectives, leurs degrés de vigueur et d'attraction, et, dans la lutte qu'ils soutiennent pour s'emparer du monde, auquel la victoire restera-t-elle, si toutefois le monde doit tomber sous un seul système de civilisation? Nous confirmerons plus tard une vérité que nous avons déjà indiquée: c'est que le plus vrai est par là même le plus fort, et doit finir par absorber les deux autres; et nous chercherons, par l'histoire et l'examen, lequel est le plus vrai; mais, dans ce moment, nous ne voulons les juger qu'extérieurement, par les positions qu'ils occupent, les forces matérielles dont ils disposent, et les actes qui manifestent leur vigueur ou leur faiblesse.

Or, les faits prouvent que la civilisation chrétienne est la seule des trois qui soit douée aujourd'hui d'une vertu expansive. En effet, elle est la seule qui fasse des progrès aux dépens des autres, et qui conquière les tribus sauvages à la civilisation.

Le brahminisme n'a point ou a peu de sauvages à civiliser : il règne jusqu'aux bords orientaux de l'Asie, et il touche du côté de l'occident au mahométisme et au christianisme ; il est donc partout en contact avec les autres civilisations. Et comme d'ailleurs il ne fait point de colonies, les sauvages des autres pays ne le connaissent point. Il n'entrera donc point en partage de cette masse d'hommes qui restent encore à civiliser.

Le mahométisme ne fait point non plus de colonies : il reste chez lui comme le brahminisme ; le temps où il conquérirait les nations par le fer est passé. Or, à l'orient, vers l'Asie, au nord et à l'occident vers l'Europe, il est arrêté par les civilisations brahminique et chrétienne. Il n'est en contact avec les sauvages qu'au midi, vers le centre de l'Afrique. On ne peut savoir s'il continue de s'étendre dans cette direction, et si les conquêtes immenses qu'il a faites autrefois s'accroissent encore aujourd'hui ; mais on peut affirmer avec certitude que, s'il continue de convertir à lui des tribus sauvages, c'est le simple résultat du contact, et point du tout l'effet de sa volonté ; car on ne remarque aujourd'hui dans le mahométisme aucune trace de ce prosélytisme si ardent chez les nations chrétiennes, et qu'il eut aussi autrefois. S'il lui en restait un peu, il y aurait longtemps qu'il aurait traversé l'Afrique ; car avec quelle facilité n'aurait-il pas attiré dans son système des nations si grossières et si éparses, s'il eût voulu s'en donner la peine. Il suffit de voir avec quelle rapidité le prosélytisme

chrétien a fait la conquête de l'Amérique. Rien ne prouve mieux l'affaissement du système musulman et son défaut d'expansion, que la persistance des Grecs d'Europe dans le christianisme, de ces Grecs si longtemps soumis sans défense à son pouvoir absolu. Quel que soit donc l'avantage de position que le musulmanisme ait en Afrique, il n'y fait que des progrès très-lents. Mais ces progrès mêmes seront arrêtés par l'apparition du christianisme, qui, pénétrant bientôt par le commerce et les colonies dans ce continent inconnu, ira lui disputer, avec une activité bien supérieure, les tribus sauvages qu'il contient.

Si maintenant nous passons au christianisme, nous voyons qu'à l'exception des barbares de l'Afrique, qu'il est toutefois sur le point de disputer au mahométisme, il tient sous sa main tous les sauvages du reste du monde. Et d'abord, il n'y a guère d'îles un peu considérables où il n'ait pris position : les autres, il les visite sans cesse avec ses vaisseaux ; peu à peu toutes les populations insulaires tomberont dans son système. En occupant les côtes de la Nouvelle-Hollande, il enveloppe d'un filet, auquel il est impossible qu'elles échappent, toutes les tribus de ce cinquième monde, les plus barbares qu'on ait encore trouvées. Il en ira là comme il en est allé en Amérique. La civilisation chrétienne, débarquée sur les côtes, a pris pied et s'est liée tout autour ; puis, cette chaîne immense se resserrant, elle a pénétré dans l'intérieur, refoulant toujours vers le centre les tribus sauvages, jusqu'à ce qu'enfin, traquées de toutes parts et renfermées dans un cercle étroit, elles lui cèdent le continent. Voilà comment la civilisation chrétienne conquerra la Nouvelle-Hollande ; voilà comment elle a déjà aux trois quarts conquis l'Amérique,

qui lui offre encore cependant de nombreuses populations et de vastes territoires à soumettre. Cette soumission s'accomplit de deux manières, qui prouvent également sa supériorité invincible. Les sauvages attirés à elle se convertissent et viennent se perdre dans son sein, ou bien ils lui cèdent leur terre pour se retirer dans des parties plus reculées. Cette terre, elle n'est point embarrassée de la peupler. La civilisation a cette propriété de produire d'autant plus d'hommes qu'elle a plus de place à occuper, propriété que la barbarie n'a point. Ainsi, soit qu'elle conquière des hommes et des terres, soit qu'elle ne conquière que des terres, elle se recrute toujours.

On voit donc que la masse d'hommes appartenant au système de la civilisation chrétienne, déjà supérieure à celles qui appartiennent aux deux autres, a devant elle une perspective immense d'accroissement, tant aux dépens de la partie sauvage de l'espèce humaine, qu'en vertu de sa propre fécondité. Ajoutons qu'en général les terres occupées par le mahométisme et le brahminisme ont autant d'habitants que ces deux systèmes de civilisation en comportent; aussi ne sache-t-on pas que la population y augmente; tandis que beaucoup de vastes empires chrétiens sont loin d'avoir atteint le *maximum* de population que comporte la civilisation chrétienne. L'Amérique tout entière est à une distance immense de sa population future; l'Espagne n'a pas le tiers de la population qu'elle peut nourrir sous un système semblable à celui de la France et auquel elle arrivera certainement. La population de la jeune Russie augmente de six cent mille âmes tous les ans.

Si maintenant nous considérons les conquêtes que les trois systèmes font ou paraissent devoir faire l'un sur

l'autre, nous trouverons de nouvelles preuves de la vertu expansive que la civilisation chrétienne possède exclusivement. Ni le brahminisme, ni le mahométisme ne pénètrent ni ne cherchent à pénétrer dans les possessions chrétiennes. Le christianisme et sa civilisation s'avancent de toutes parts avec ardeur, avec volonté préméditée, dans les domaines de Brahma et de Mahomet. Ils en méditent ouvertement la conquête. Les missionnaires et les sociétés bibliques ne sont institués que pour cela. Mais deux leviers bien plus puissants sont en mouvement pour arracher la vieille Asie à ses vieilles doctrines. Ces leviers sont la Russie et l'Angleterre. Tandis que la première s'apprête à chasser tôt ou tard le mahométisme de l'Europe, elle le tourne par le Caucase et s'en va tarir dans leurs sources, dans les steppes du Nord, les recrues de l'islamisme et du brahminisme. Ce qui se passe en Sibérie est une chose digne de remarque. Ce tiers de l'Asie est parcouru dans tous les sens par les sectateurs vagabonds de Brahma, restes de ces tribus formidables qui conquièrent l'Asie et l'Europe. Mais çà et là, au milieu de ces pâtres et de ces chasseurs, des villes s'élèvent comme des oasis dans le désert. Dans ces villes habitées par des exilés ou des commerçants chrétiens on trouve toute la civilisation, tous les arts de l'Europe. Autour, à une certaine distance, une population sédentaire cultive la terre. Les pâtres asiatiques, attirés par ces petits centres de civilisation, où ils viennent vendre les produits de leurs troupeaux, se laissent charmer par les merveilles de notre Occident. Comme des mouches attirées par le miel, plusieurs cèdent à l'appât; ils demandent des terres, ils se fixent, et apprennent à dédaigner leur ancienne vie. Ainsi s'agglomèrent peu à peu ces populations coureuses qui n'a-

vaient pu se fixer depuis l'origine du monde ; ainsi entrent-elles dans notre mouvement de civilisation. Des colonies allemandes, s'échappant de la presse de l'Europe, vont aussi se réfugier dans ces déserts avec leurs arts et leurs sciences, et contribuent par les succès de leur agriculture et de leurs jeunes associations à précipiter les progrès de ce mouvement.

Pendant que la Russie cerne l'Asie par le nord, depuis les monts Ourals jusqu'à l'extrémité du Kamchatka, et ouvre un grand tiers de cette vaste contrée à notre civilisation, l'Angleterre l'attaque par le midi et fait pénétrer notre puissance dans le centre même du brahminisme. C'est une chose admirable et qui prouve la supériorité de la civilisation chrétienne, que la conduite de la Russie et de l'Angleterre à l'égard des Asiatiques. Loin d'attaquer leurs mœurs et leurs croyances, ils les respectent : ils ne veulent point convertir, et par cela même ils convertiront. Ils se contentent de donner à ces peuples le spectacle de notre religion, de nos institutions, de nos mœurs, de nos idées, comme s'ils avaient deviné cette grande loi de l'espèce humaine, qui la pousse à adopter ce qui est plus beau, plus grand et plus vrai. Assurément c'est par prudence et pour leur intérêt, et non par un noble calcul en faveur de la civilisation, que ces deux nations ont adopté cette méthode : la persécution du brahminisme aurait chassé les Anglais de l'Inde ; mais cette prudence, quand elle se rencontre avec la supériorité, est la meilleure voie de conversion. Sans doute les Anglais sont loin d'avoir produit aucun changement remarquable dans les croyances religieuses de l'Inde : cette vieille forteresse du brahminisme est trop bien gardée par la paresse et l'ignorance. Mais à la longue il arrivera de deux choses l'une :

ou que les croyances dans l'Inde s'affaibliront devant les lumières de la société de Calcutta, ou qu'une population européenne ou *métis*, se multipliant sur les rives du Gange, se fera faire place par les anciens habitants, et, s'étendant peu à peu, commencera une nouvelle Europe en Asie. Des deux manières notre civilisation fera des conquêtes, et, entamant le brahminisme par le sud, comme la Russie le circonviert au nord, préparera la chute de ce vieux système.

Ce qui doit hâter ces conquêtes de la civilisation chrétienne, c'est son immense supériorité de puissance. Telle est cette supériorité, qu'une de nos nations maritimes anéantirait à elle seule toutes les flottes des nations réunies des deux autres familles. Nous ne sommes pas moins supérieurs sur terre. Non-seulement, la population chrétienne étant la plus nombreuse et la seule qui ait des chances d'accroissement, nous avons, du côté du nombre, une supériorité qui grandira considérablement par la suite, mais encore partout où nos armées ont été mises en contact avec celles des nations brahminiques ou musulmanes, nous avons montré une autre supériorité bien plus importante que celle du nombre, la supériorité d'habileté, de discipline, d'armes, de génie stratégique. Cette supériorité a paru dans les champs de l'Indoustan, lorsqu'on a vu une poignée d'Anglais battre et forcer à la paix les immenses armées asiatiques. Elle a paru en Égypte, dans la lutte des Français contre les Mamelucks; en Turquie et en Perse, toutes les fois que les armées russes ont lutté contre celles de ces deux empires. Telle est cette supériorité, qu'aucun homme de bon sens ne doute qu'une armée russe, anglaise ou française, ne soit en état de battre une armée turque ou chinoise trois ou quatre fois plus nombreuse, et que

quatre ou cinq vaisseaux, commandés par lord Cochrane et manœuvrés par des Anglais, ne puissent, en quelques campagnes, anéantir toutes les flottes des nations musulmanes. Nous ne l'emportons pas moins par la richesse, qui est le fruit de l'industrie. Nos machines et la perfection de notre agriculture et de nos arts nous donnent le pouvoir de payer à nos gouvernements, sans nous gêner, des sommes immenses, auprès desquelles les impôts des nations musulmanes et brahminiques ne sont rien. C'est que nous produisons beaucoup, et à bon marché : ce qui nous enrichit beaucoup, et nous permet de consacrer à la chose publique de grandes sommes. L'Angleterre a dépensé seize milliards depuis trente ans; il a fallu que ses sujets les gagnassent, c'est-à-dire qu'ils produisissent assez pour les payer à leur patrie. Or, ces seize milliards n'ont été qu'une faible partie de leurs bénéfices; car l'impôt n'est qu'une partie médiocre du revenu; et loin que ce don de l'Angleterre au gouvernement ait appauvri le pays, il est infiniment plus riche qu'auparavant. A quoi tout cela est-il dû, aussi bien que notre supériorité dans la guerre? A notre génie dans les sciences, aux progrès que l'intelligence humaine a faits et continue de faire tous les jours parmi nous. En effet, tout cela est le fruit de la science. Aussi voyons-nous la science, stationnaire chez les nations brahminiques, méprisée chez les nations musulmanes, honorée, cultivée, faisant des pas de géant, et gagnant des forces à mesure qu'elle avance parmi nous. Là est le secret de notre supériorité de puissance; cette supériorité de puissance n'est qu'un effet dont la supériorité d'intelligence ou de science est la cause véritable. Et comme notre supériorité de science n'est point un accident, une affaire de circonstance qui peut disparaître

d'un jour à l'autre, comme il est évident, au contraire, que plus nos idées et nos connaissances font de progrès et moins elles peuvent périr, il est évident aussi que notre supériorité de puissance n'est point une bonne fortune accidentelle, mais un fait durable, qui se perpétuera, qui s'accroîtra dans une progression constante et indéfinie. En sorte que la civilisation chrétienne porte avec elle cette supériorité, comme un de ses caractères ineffaçables.

Or, cette supériorité de puissance est une nouvelle circonstance qui semble lui promettre de plus en plus la conquête du monde.

En effet, d'abord elle la met à l'abri de toute conquête de la part des deux autres familles civilisées; elle la rend inattaquable à tous leurs efforts. En second lieu, elle les met pour ainsi dire à notre disposition, et il sera bien difficile que la volonté ne nous vienne pas de profiter de cette facilité; car il y a dans la force un besoin presque invincible de s'exercer et de se répandre. Ce besoin, qui s'use maintenant dans des guerres intestines entre les nations chrétiennes, devra chercher et trouver un autre aliment, quand ces nations cesseront de se combattre. Et tôt ou tard ce moment arrivera, parce que tôt ou tard il leur paraîtra ridicule et il cessera d'être de leur intérêt de s'entre-détruire. De même que la civilisation diminue le nombre des procès, parce qu'elle donne de l'empire à la justice et de la prépondérance à l'intérêt bien entendu, de même elle tend à éteindre les guerres entre les nations éclairées et raisonnables. Nous apercevons déjà l'aurore de cette nouvelle époque, où les nations européennes demeureront en paix, parce qu'elles sentiront combien elles perdent à la guerre, parce qu'aucune injustice suffisante n'en

fournira le prétexte. Mais alors cette force sans emploi dans l'intérieur retombera nécessairement sur le dehors. Et, bien que la conquête soit injuste en elle-même, elle entraîne, quand elle est faite par une civilisation supérieure, un très-grand bien, qui est la civilisation de la nation conquise. C'est ce qui est arrivé à l'Amérique, et ce qui arrivera à la Turquie, quand elle aura été conquise par la Russie.

II

Nous avons vu que l'espèce humaine se divise en deux portions fort inégales, les tribus barbares et les nations civilisées. Comme il n'y a pas d'exemple qu'un peuple civilisé soit retourné à l'état sauvage, tandis que l'histoire nous apprend que la plupart des peuples actuellement civilisés ont été primitivement barbares, il est certain, et nous avons admis comme une vérité incontestable, que la destinée des sauvages qui existent encore sur la surface de la terre est d'arriver à la civilisation.

Mais c'est une question de savoir si les tribus sauvages actuellement existantes se rallieront aux systèmes de civilisation établis, ou s'il y a quelque apparence qu'un nouveau système de civilisation puisse sortir quelque part du sein de la barbarie. En examinant cette question, nous avons trouvé que cette dernière supposition était tout à fait invraisemblable. La diminution progressive des peuples sauvages au profit des civilisations voisines ; la faiblesse et la passivité de ces tribus isolées qu'entourent et que circonviennent de toutes parts la puissance et l'activité des nations civilisées ; enfin, l'absence d'une masse de barbares assez considé-

rable et assez isolée des systèmes existants de civilisation, pour que dans son sein puisse éclore et se développer lentement un nouveau système, sont autant de raisons qui nous ont fait penser que le nombre des systèmes de civilisation était désormais fixé, et que la portion encore sauvage de l'humanité s'absorberait peu à peu dans ceux qui existent.

La destinée de la partie sauvage de l'humanité est donc attachée à la destinée de la partie civilisée. On peut regarder les hommes qui composent la première comme autant de recrues qui viendront grossir les rangs de la seconde.

La destinée de l'humanité paraît donc dépendre uniquement de l'avenir des nations actuellement civilisées, comme formant à elles seules l'humanité tout entière. Méditer sur l'avenir de ces nations, c'est donc méditer sur l'avenir du monde.

Nous avons vu que le monde civilisé, autrefois si divers et si multiple, s'était extrêmement simplifié et assimilé. En effet, malgré le grand nombre de nations qui le composent, pour ceux qui ont la vue haute, qui comptent pour rien le temps et qui ne vont point s'achopper à des différences de formes, il marche tout entier sous trois seules bannières, et dans trois seules directions ; en d'autres termes, trois systèmes de civilisation se partagent actuellement l'humanité.

Or, de ces trois systèmes, l'un, le système chrétien, nous a paru exclusivement doué de cette vertu expansive qui est la vie d'une civilisation comme la végétation est celle des plantes. Lui seul, en effet, se perfectionne et s'agrandit ; lui seul est animé de la double ardeur des améliorations et du prosélytisme ; lui seul fait des conquêtes sur les autres ; lui seul songe à réunir à lui les

barbares ; lui seul les rallie en effet, et aucun autre ne se trouve en pareille position pour y réussir. Il a donc tous les signes d'une vie forte et vigoureuse. Les deux autres, au contraire, semblent frappés de mort et ont moins l'air de vivre que de languir. Ils semblent n'exister que parce qu'il faut du temps à un système mort, comme à un arbre sec, pour se décomposer. Ils ne font point de conquêtes ni l'un sur l'autre, ni sur les barbares ; envahis par le système chrétien, ils semblent ne lui résister que par leur inertie ; ils portent en un mot tous les caractères de la décadence : car une doctrine recule dès qu'elle n'avance pas, et a cessé de vivre dès qu'elle a cessé de faire des conquêtes.

En fait donc, le système chrétien est en progrès et en progrès rapide, tandis que les deux autres sont en décadence ; les nations qui le composent s'unissent davantage tous les jours, et forment une masse de puissance à laquelle rien sur la terre n'est capable de résister. Il est impossible que le système chrétien soit absorbé dans l'un des deux autres ; il est de fait qu'il les entame et commence à les absorber l'un et l'autre, ou du moins à réduire le territoire qu'ils occupent ; il y a toutes les apparences du monde que bientôt ces conquêtes marcheront plus rapidement. On ne peut donc s'empêcher de conclure que, si le système chrétien ne périt point par des vices intérieurs, la possession de la terre lui est réservée. Cette civilisation contient donc l'avenir du monde.

Mais, de même que la civilisation chrétienne paraît devoir entraîner dans son mouvement tous les peuples de la terre, de même un petit nombre de nations paraissent entraîner dans le leur la civilisation chrétienne. Ce sont celles qui sont à la tête de cette civilisation, c'est-

à-dire la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Il est évident, en effet, que les autres nations chrétiennes aspirent et arriveront tôt ou tard à l'état de lumières, de liberté et de raison où ces trois pays sont parvenus, tandis que ces trois pays eux-mêmes tendent à un but encore inconnu et qu'aucune nation n'a atteint. A ce signe, on reconnaît les peuples les plus avancés du monde, ceux qui ouvrent le sillon et frayent la route à l'humanité.

Toutes les autres nations imitent quelque chose de plus parfait que leur condition, qu'elles voient réalisé dans la condition de quelque nation plus avancée. Les trois peuples que nous avons nommés sont les seuls qui inventent, c'est-à-dire qui cherchent leur perfectionnement non dans l'exemple de quelque nation plus éclairée, plus heureuse, mieux ordonnée, mais dans le monde des idées et de la vérité.

Ce n'est pas que ces trois nations, auxquelles, pour être juste, il faut joindre les États-Unis d'Amérique, n'aient à s'imiter encore l'une l'autre sur plusieurs points. L'Allemagne est le pays du monde où les sources de l'instruction sont le plus libéralement ouvertes et le plus sagement gouvernées ; mais elle est loin de la perfection de la France, de l'Angleterre et des États-Unis. L'Angleterre ne l'est pas moins de notre ordre civil et de notre impartialité, et nous, de son esprit public, de son industrie et de quelques-unes de ses institutions ; enfin, les trois nations européennes auraient beaucoup à apprendre des États-Unis en économie et en tolérance. Mais, si chacune de ces nations trouve chez les autres quelque chose à imiter, les autres, à leur tour, trouvent quelque chose à imiter en elle. Chacune est donc arrivée, sur quelque point, à l'état le plus parfait qu'on connaisse, en sorte qu'elle ne peut plus avancer qu'en in-

ventant. Toutes sont donc, en quelque chose, à la tête de la civilisation chrétienne, et c'est un privilège qu'aucune autre ne partage avec elles. C'est à ce titre qu'elles sont l'exemple des nations et l'avant-garde de l'humanité dans la voie de la civilisation.

On peut de même observer que chacune de ces nations a, pour ainsi dire, son emploi dans l'œuvre de la civilisation, c'est-à-dire une faculté dans laquelle elle excelle, sans être néanmoins dépourvue des autres. La France est le pays du monde où les idées sont le plus avancées; il y a chez nous un bon sens dans les esprits et une clarté d'intelligence qui fait de nous la nation philosophique par excellence; aucune autre n'a tant contribué à éclairer le monde; il semble même que les idées des autres peuples ne puissent devenir populaires que quand elles ont été clarifiées, mises en ordre et prêchées par nos écrivains. Mais nous avons moins de connaissances que l'Allemagne: elle est la nation savante, comme nous sommes la nation philosophique, parce que chez elle la patience d'esprit est aussi éminente que chez nous la clarté d'intelligence. Elle amasse avec une laborieuse curiosité et embrasse avec une mémoire prodigieuse toutes les données de l'histoire et de la science; mais elle ne sait point en tirer parti pour l'utilité et le perfectionnement de l'humanité; elle ne sait point en extraire ce qu'il y a de général et d'applicable, avec cette mesure, cette justesse, cette étendue et ce tact philosophique qui nous caractérisent. Elle fournit, dans l'œuvre de la civilisation, les matériaux des idées; nous en tirons les idées; et l'Angleterre, de son côté, applique ces idées. C'est là son rôle et le point où elle excelle. Quoique nous soyons plus pratiques que les Allemands, nous le sommes beaucoup moins que les Anglais; ils nous préviennent

presque toujours quand il s'agit de tirer parti d'une découverte ou d'une vue. Chez eux, les idées sont aussitôt réalisées que conçues ; elles passent rapidement des livres dans les choses. Il en est de même chez les Américains, qui sont de la même race, de la même école, et qui ont le même génie. Rien n'est plus naturel que ces différences. Les nations comme les individus ont chacune leur génie : il est tout simple qu'elles soient éminentes chacune dans la chose à laquelle son génie convient ; et, comme une faculté ne se produit jamais qu'au détriment des autres, il est tout simple encore que la nation qui excelle en un point demeure plus faible sur les autres. Du reste, c'est une admirable distribution que celle que nous considérons en ce moment. Sans la science, point d'idées saines ; et sans idées saines, point de pratique habile et heureuse. Et d'un autre côté, la science instruit la mémoire, mais n'éclaire pas l'esprit ; les idées éclairent l'esprit, mais ne servent au bonheur que lorsqu'elles sont appliquées et réalisées. Les idées sont la science de la pratique, comme elles sont déjà la pratique de la science. Les idées sont donc à la fois plus voisines de la pratique que la science, et plus voisines de la science que la pratique. D'où il suit que la nation dont la faculté dominante est celle des idées doit être plus pratique que celle dont la faculté est la science, et plus savante que celle dont la faculté est la pratique. C'est aussi ce que nous voyons : nous sommes plus pratiques que les Allemands et plus savants que les Anglais. Cette même nation doit être en même temps celle des trois qui approche le plus de l'harmonie des trois facultés ; car, placée entre la science qu'elle exploite et la pratique qu'elle éclaire, quoique moins savante que l'une de ses rivales et moins pratique que l'au-

tre, elle leur est peut-être supérieure par une réunion plus complète et un équilibre plus heureux des deux facultés extrêmes où elle n'est point éminente et de la faculté intermédiaire qui est la sienne et où elle excelle. On peut la considérer comme le pivot de la civilisation, puisqu'elle lie ensemble, par la philosophie, la science et la pratique, et que c'est par elle en quelque sorte que la nation savante et la nation pratique sont associées. Du reste, comme de loyaux collaborateurs à la même tâche, les trois peuples se partagent les fruits de leurs travaux. L'Angleterre, qui est redevable à la France d'une partie de ses idées, à l'Allemagne d'une partie de sa science, leur renvoie son industrie et son bien-être, comme la France renvoie à l'Allemagne les idées qu'elle a extraites de sa science : en sorte que, par cette admirable distribution, bien que chacune produise plus spécialement un des éléments du résultat, cependant le résultat lui-même revient à toutes et n'appartient exclusivement à aucune.

Tel est le beau spectacle que nous présente la civilisation chrétienne dans les trois nations qui la dirigent. Il existe entre elles une alliance involontaire vraiment majestueuse et sainte, car elle a pour effet le perfectionnement de l'humanité ; et c'est à elles que semblent avoir été confiées par la Providence les destinées du monde.

En effet, la route des autres nations chrétiennes est toute tracée. Elles suivront les trois nations dirigeantes jusqu'au point où elles sont parvenues. Elles ont à fournir toute la carrière qui les en sépare ; encore un certain nombre d'années, et elles se trouveront où nous sommes maintenant. D'où il suit qu'elles continueront comme nous aurons continué nous-mêmes ; que si la voie où

nous marchons, et dont l'issue se cache à nos yeux, aboutit à un abîme, elles y tomberont après nous ; car ayant commencé comme nous, adopté notre direction, embrassé nos principes, les mêmes effets suivront les mêmes causes : notre sort sera le leur. Que si, au contraire, la destinée qui nous attend est une civilisation toujours croissante, une perfection d'idées, de connaissances, d'industrie, de grandeur et de bien-être toujours plus achevée, elles auront part comme nous à cet heureux avenir ; il sera le leur comme il aura été le nôtre ; et non-seulement le leur, mais aussi celui de l'humanité tout entière, puisque l'humanité tout entière semble devoir se rallier à la civilisation chrétienne, et par conséquent partager sa destinée. Ainsi trois peuples, dans la route avancée qu'ils parcourent, entraînent après eux toute l'espèce, et ces trois peuples à leur tour sont gouvernés, dirigés, conduits par une élite d'hommes dont les travaux, les pensées, les résolutions et les actes font les destinées de l'humanité. C'est ainsi que le temps et la force des choses ont tout simplifié sur cette terre, et qu'après quelques milliers d'années, le monde, d'abord si confus, si divers, si inconnu, si hostile à lui-même, s'est ramassé peu à peu et organisé de telle sorte, que le philosophe qui spécule sur son avenir peut et doit le chercher tout entier dans celui de cette civilisation dominante dont Paris, Londres et Berlin sont les foyers.

Il suit de tout ce qui précède que la question la plus grande et la plus importante que la philosophie puisse poser est celle de l'avenir de notre civilisation. Sans qu'ils le sachent, elle est pour tous les hommes une question de famille, pour tout les peuples une question nationale. Mais combien n'est-elle pas d'un intérêt plus

pressant encore et plus vif pour nous, qui sommes les enfants immédiats et les citoyens actuels de cette civilisation ! Nous avons pu nous tromper dans nos prévisions : peut-être toutes ces probabilités, qui nous ont fait voir l'espèce humaine tout entière ralliée un jour au système chrétien, ne sont-elles que des illusions. Nous concevons qu'on le suppose, et que, pour ceux qui ne savent point saisir l'unité sous les différences dans le spectacle actuel du monde, la nécessité sous les accidents dans les événements de l'histoire, et qui, pleins d'un respect superstitieux pour l'obscur avenir, n'osent point l'enchaîner d'avance aux lois d'une raison qui mourra demain, nous concevons que pour ceux-là nos spéculations ressemblent à des rêves. Mais, si les destinées de notre civilisation ne sont point celles du monde, il est certain du moins qu'elles sont les nôtres. Citoyens de la France, de l'Angleterre, de l'Allemagne et de l'Europe, nous devons songer à servir notre pays : c'est notre intérêt et notre devoir. Et comment le servir, si nous ne comprenons point sa position ? et comment la comprendre, si nous ne savons ni d'où nous venons ni où nous allons, si nous ignorons par quel enchaînement de causes ce qui nous entoure a été produit, quelles autres causes cachées nous travaillent, et quel avenir elles nous préparent ? Et cependant ces questions, qui songe à se les poser ? qui s'inquiète de les résoudre ? Ouvrons les yeux et regardons. Dans cette fourmilière politique qui s'agite autour de nous pour monter au pouvoir et gouverner nos destinées, quel est le pygmée qui n'a point la prétention de les régler et par conséquent de les connaître ? Et cependant quel est celui de ces hardis compétiteurs qui ait jamais pris une année, que dis-je ? un mois, une semaine sur ses affaires pour y réflé-

chir? Serait-ce donc que la politique est une chose si simple, qu'il suffise d'avoir atteint l'âge de raison pour la comprendre, ou que, par une grâce spéciale, elle se révèle tout à coup à ceux qui s'y consacrent? Sans doute il est une politique de ménage, à laquelle suffisent les lumières du simple bon sens et l'expérience de la vie. Entouré des liens de la société, chacun sent dans son village de quel côté la chaîne le blesse, et le moindre paysan peut remonter jusqu'à la main du sous-préfet qui la tire; un degré de sagacité de plus, on arrive au préfet; et, sans être bien éclairées, vingt personnes par département peuvent atteindre la source du mal, l'indiquer et délibérer du remède. Mais ce n'est point dans de pareilles questions que gît la destinée d'un peuple, pas plus que la destinée d'un homme ne consiste à être bien nourri, chaudement vêtu et commodément logé; elles peuvent intéresser la santé du corps social et concourir à lui donner de la force; mais la santé et la force sont des moyens et ne sont pas le but. L'homme a-t-il rempli sa destinée quand il se porte bien? Les médecins eux-mêmes ne le pensent pas. L'a-t-il remplie davantage lorsqu'il a fait fortune? A ce compte les derniers jours de l'homme enrichi manqueraient de destinée, et la vie tout entière de ses enfants n'en aurait point. Non : le bon sens et le catéchisme protestent à la fois contre cette doctrine. Le but de la vie est moral, non animal; le corps est une nacelle fragile qui porte l'homme sur l'océan de la vie; le pilote doit la sauver des écueils, mais ce n'est point pour la sauver qu'il navigue; autrement il eût été absurde de quitter le port. Ne prêtons point cette absurdité à la Providence, quand notre conscience l'en absout. La Providence ne fait pas de cercles vicieux, et la vie des nations n'en est pas plus un que celle des

individus. Elles non plus ne quittent point le port uniquement pour ne point périr, et n'arrivent point à l'existence seulement pour éviter de la perdre ; elles aussi ont leur mission à remplir en ce monde ; et pour elles aussi, par delà la science qui s'occupe de la santé du corps social, il en est une autre qui s'occupe de sa destinée. Pour administrer un pays, la première peut suffire ; mais il faut posséder la seconde pour le gouverner. Et c'est précisément de celle-ci que nos hommes d'État ne s'inquiètent point. Économistes, administrateurs, légistes, nous avons de tout cela en abondance ; de ces hommes-là on en forme en France à la douzaine ; nous en avons des fabriques, comme de médecins ; mais d'hommes politiques, mais d'hommes d'État, nous n'en avons point, et, à la manière dont vont nos affaires, on s'en aperçoit. Et comment en aurions-nous, quand les questions, dont la solution réfléchie peut seule les former, ne sont pas même posées, pas même soupçonnées de ceux qui sont assis au gouvernail ; quand, au lieu de regarder à l'horizon, ils regardent à leurs pieds ; quand, au lieu d'étudier l'avenir du monde, et dans cet avenir celui de l'Europe, et dans celui de l'Europe la mission de leur pays, ils ne s'inquiètent, ils ne s'occupent que des détails du ménage national ? car nous en sommes venus à ce point de dégradation en politique, de ne comprendre même plus la signification du mot, et de nous imaginer que nous faisons de la politique quand nous nous occupons de nos affaires intérieures. Et qu'on ne dise pas que nous exagérons. Non-seulement nos hommes d'État se l'imaginent, mais ils agissent en conséquence. Ne craignez pas qu'ils jettent leurs regards de l'autre côté de la frontière : le dehors n'est pas leur affaire. Que leur importe le monde, l'Europe, l'humanité ? Soigner la

France, organiser la France, rendre la France heureuse et florissante, n'est-ce pas là tout l'objet de la politique ; n'est-ce pas là, par conséquent, toute leur mission ? Ainsi font-ils ; et, de moitié avec les Chambres qui pensent de même, ils font et défont les règlements de l'équipage, laissant à la garde de Dieu et au bon plaisir des vents la marche du navire. Et de là, deux résultats : le premier, que les affaires intérieures vont fort mal ; car il en est de la santé d'une nation comme de celle d'un individu : le moyen de la rendre détestable, c'est de passer sa vie à s'en occuper ; le second, que la France n'agit plus au dehors, ou que, quand elle le fait, c'est toujours en vertu d'une nécessité et pour un but intérieur : deux traits caractéristiques de la politique de notre époque, et qui lui feront beaucoup d'honneur dans l'histoire ! Que dirait Richelieu, s'il revenait, et qu'il pût causer une heure avec les ministres de la France au dix-deuxième siècle ? Chose singulière ! ce serait l'homme d'État d'autrefois qui aurait des leçons à donner aux hommes d'État d'aujourd'hui ; et cela, après deux siècles écoulés, deux siècles de progrès, deux siècles de révolution, deux siècles pendant lesquels l'humanité a fait des pas qui ont si prodigieusement élargi l'horizon politique. Car, il ne faut pas qu'on s'y trompe, la civilisation, en avançant, a élevé la mission de l'homme d'État ; l'instruction et les vues qui suffisaient jadis à un Richelieu ne suffisent plus aujourd'hui. Il ne s'agit plus aujourd'hui en politique de la balance de l'Europe, mais de l'avenir de l'humanité. Les guerres civiles de l'Europe sont finies ; la rivalité des peuples qui la composent va s'éteignant, comme s'éteignit, sous la domination d'Alexandre, la rivalité des cités grecques, et comme s'effaça, sous l'unité de la domination royale,

la diversité des provinces de la France. La Grèce devint une seule nation sous Alexandre ; et la question qui était auparavant entre Lacédémone, Athènes, la Béotie et la Macédoine, fut entre la Grèce et la Perse. Et de même l'Europe commence à n'être plus qu'une nation depuis qu'il y a une Amérique, une Asie, une Afrique. C'est de l'unité de l'Europe contre ces masses, et de la balance de ces masses entre elles, que l'homme d'État doit à présent s'occuper. M. Canning avait commencé à le comprendre ; c'est là son titre de gloire et la pensée qui lui a valu d'un bout à l'autre de l'Europe les applaudissements du sens commun que cette pensée avait fait tressaillir. Les grandes idées couvent longtemps dans les esprits avant de s'y préciser : celui-là a du génie qui le premier les met en lumière. Le ministre qui, sortant le premier des idées étroites du patriotisme, conduira la politique de son pays, non vers le but usé de son agrandissement et de l'abaissement de ses voisins, mais au profit et dans le sens de l'union de l'Europe et de la civilisation du monde par l'union et les idées de l'Europe, ce ministre-là sera l'homme d'État du dix-neuvième siècle, et fera la puissance et la gloire de sa patrie, précisément parce qu'il aura abjuré le dogme du patriotisme. Mais encore une fois, vainement un ministre aurait cette idée, s'il ne savait pas ce qu'il faut savoir pour gouverner selon cette idée, c'est-à-dire s'il ne savait pas d'où vient l'humanité et où elle va, c'est-à-dire encore s'il n'avait pas une opinion arrêtée sur la loi de son développement. Connaître les intérêts respectifs, les forces et les faiblesses des différents peuples de l'Europe, ne suffit plus à la politique du dix-neuvième siècle ; les grandes lignes de la géographie du monde, les grandes masses d'hommes qui se dessinent sur sa surface, le lien spirituel qui

constitue chacune de ces masses, l'âme qui les échauffe, l'esprit et les idées qui les poussent, leurs forces matérielles, leur position, leur énergie intime, et les conséquences de toutes ces données pour l'avenir de chacune, voilà l'ordre des faits que la politique d'aujourd'hui doit considérer et embrasser; voilà quelle doit être la base de ses spéculations. Ajoutons l'histoire de toutes ces masses, qui contient et la révélation de leur avenir et celle de l'avenir de l'humanité.

Répétons-le en finissant : nous ne concevons pas que tant de gens de conscience se jettent dans les affaires politiques et poussent ou tirent le char de notre fortune dans un sens ou dans un autre, je ne dis pas seulement avant d'avoir songé à se poser ces grandes questions, mais encore avant de les avoir agitées en eux-mêmes et examinées avec la maturité convenable. Car il faut qu'ils conviennent qu'ils agissent en aveugles dans une affaire où les plus graves intérêts sont compromis. Se conduiraient-ils de la sorte, s'ils étaient chargés de décider du bonheur ou du malheur, de la ruine ou de l'élévation d'une famille? et, par hasard, les intérêts de l'humanité, de l'Europe, de leurs pays, seraient-ils moins sacrés que ceux d'une famille, et le fait de les compromettre par légèreté et paresse de s'instruire, moins coupable et moins honteux? Je sais que la marche de l'humanité est tracée, et que Dieu n'a pas laissé son avenir aux chances des faiblesses et des caprices de quelques hommes. Mais ce que nous ne pouvons ni empêcher ni faire, nous pouvons du moins le retarder ou le précipiter par notre mauvaise ou notre bonne conduite. La Providence n'est point sage pour nous dispenser d'être bons : elle gouverne le monde; mais, dans les larges cadres de la destinée qu'elle lui a faite, il y a

place pour la vertu et la folie des hommes, pour le dévouement des héros et l'égoïsme des lâches. Il est du devoir de tout homme de bien qui, par sa position ou sa capacité, peut influencer sur les affaires de son pays, de s'en mêler; il est du devoir de tous ceux qui s'en mêlent de s'éclairer sur le sens dans lequel ils doivent diriger leurs efforts. Or, on ne peut y parvenir que par le moyen que nous avons indiqué, c'est-à-dire en cherchant où en est le pays et où il va, et en examinant, pour le découvrir, où va le monde et ce que peut le pays dans la destinée de l'humanité. Telle est notre morale politique; et voilà pourquoi la question que nous avons posée, si majestueuse pour le philosophe qui y voit l'avenir de l'humanité, si intéressante pour le citoyen obscur qui y voit celui de son pays, nous paraît infiniment importante pour l'homme qui se sent la mission d'influer sur les affaires de sa patrie et qui a résolu d'accomplir cette mission avec conscience et gravité.

Nous l'avouons, c'est surtout comme philosophe que nous nous sentons attiré à l'examen de ce grand problème. Persuadé de la vérité des conjectures que le tableau du monde nous a inspirées sur l'avenir de la civilisation chrétienne, voyant dans la destinée de cette civilisation celle de l'espèce humaine, cet intérêt l'emporte dans notre esprit sur tous les autres, d'autant mieux que, loin de les exclure, il les embrasse et les comprend tous. Nous avons été conduit à cette recherche par un autre intérêt encore, qui se rattache plus spécialement à nos études philosophiques : c'est le désir de provoquer la naissance d'une philosophie de l'histoire plus large et plus forte que celle qu'on a faite jusqu'ici parmi nous. Il nous semble que jusqu'à présent on a trop considéré les nations et pas assez l'humanité; trop

les institutions, les religions, les mœurs, et pas assez le développement de l'esprit humain, qui est la raison des mœurs, des religions, des institutions. La première méthode a dérobé aux yeux la marche même de la civilisation, dont on ne trouve que des fragments isolés dans la civilisation de chaque peuple. Car la civilisation d'un peuple n'est pas la civilisation; c'est la succession des civilisations particulières qui est la civilisation; et, pour comprendre sa marche, il faut voir comment les civilisations particulières s'élèvent, se lient, se coordonnent et se succèdent. La seconde méthode a laissé dans l'ombre le principe même de la civilisation, qui est quelque chose de plus profond que les institutions et que tous les faits extérieurs; car toutes ces choses meurent et se succèdent, tandis que la civilisation ne meurt pas. Ce principe que nous mettrons en lumière, lie entre elles toutes les institutions, toutes les religions, toutes les diversités de mœurs, toutes les formes de l'humanité, et les réduit à n'être plus que des événements de son histoire : ce qui simplifie extrêmement l'histoire de l'humanité, et lui donne une physionomie, une unité, une clarté toutes nouvelles.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

I

DE LA PHILOSOPHIE ET DU SENS COMMUN

(1824)¹

L'histoire de la philosophie présente un singulier spectacle : un certain nombre de problèmes se reproduisent à toutes les époques ; chacun de ces problèmes inspire un certain nombre de solutions, toujours les mêmes ; les philosophes se les partagent ; la discussion s'établit ; toutes les opinions sont attaquées et défendues avec la même apparence de vérité ; l'humanité écoute, n'adopte l'avis de personne, mais garde le sien, qui est ce qu'on appelle le *sens commun*.

Ainsi, pour citer des exemples, toutes les époques philosophiques ont ramené sur la scène l'opposition du

1. *Revue européenne*, second cahier (août 1824).

matérialisme et du spiritualisme en métaphysique, celle du stoïcisme et de l'épicurisme en morale; aucune de ces doctrines n'a prévalu d'une manière durable; aucune n'a péri; toutes ont trouvé des partisans illustres et de bonne foi; toutes ont exercé à peu près la même influence; mais, en définitive, le genre humain, témoin de leurs débats, n'est devenu ni matérialiste, ni spiritualiste, ni stoïcien, ni épicurien; il est demeuré ce qu'il était avant la philosophie, croyant tout à la fois à la matière et à l'esprit, respectant le devoir et poursuivant le bonheur tout ensemble.

Ce spectacle, qui inspire à l'observateur superficiel le mépris de la philosophie, et qui a fourni au scepticisme des armes en apparence si redoutables, est profondément instructif pour qui cherche dans les événements du monde intellectuelles lois du développement de l'espèce humaine, qui s'y révèlent d'une manière bien plus vraie et bien plus large que dans ceux du monde politique: car les actions des hommes traduisent leurs idées comme leurs idées traduisent les lois de leur nature; et, de ces deux traductions, la plus immédiate est aussi la plus fidèle et la plus claire.

Mais ce spectacle, pour devenir instructif, a besoin d'être compris, et, pour être compris, veut être étudié. Or, c'est un sujet tout neuf encore, et sur lequel la réflexion ne s'est guère arrêtée qu'en passant. Le développement actif de l'espèce humaine a d'abord attiré tous les regards, et cela devait être: nous sommes toujours frappés de ce qui est plus extérieur. On a fouillé dans tous les sens le champ des faits proprement dits; toutes les actions, tous les événements, toutes les dates ont été minutieusement explorés: c'est ainsi qu'on a commencé l'histoire de l'humanité. Mais, les faits recueillis, on a

senti le besoin de les expliquer, et, pénétrant plus avant, on a cherché leurs causes dans les mœurs, les religions, les institutions politiques. Au siècle des chroniques et de l'érudition a succédé le siècle de Montesquieu et de Voltaire. La nécessité d'aller plus avant commence à se faire sentir, et appelle plus haut et plus loin les esprits éclairés. Les mœurs, les institutions et les dogmes, qui expliquent la conduite et le sort des peuples, ne sont eux-mêmes que des faits généraux, dont l'origine et la succession ont besoin d'être expliquées. Et, comme ces faits généraux ne sont que l'expression des opinions successivement admises sur les questions morales, politiques et religieuses, cette explication ne saurait se trouver que dans l'histoire du développement intellectuel de l'humanité, développement qui s'est opéré en vertu des lois mêmes de notre nature. C'est là que nous aspirons, et là que doit remonter toute explication définitive des événements historiques.

L'histoire de la philosophie est donc une étude neuve, une étude importante, une étude qui appartient éminemment à notre époque ; et il est aussi curieux que pressant de l'envisager, non plus comme un catalogue d'opinions bizarres, tout à fait étrangères aux affaires de ce monde, nées par hasard dans la tête de quelques hommes, dans tel ou tel temps, et dans tel ou tel pays, mais comme une suite progressive de tentatives faites pour résoudre les questions qui touchent de plus près aux intérêts de l'humanité par tout ce qu'elle a produit de plus illustre.

Ce n'est point là le tableau que présente au premier coup d'œil d'un esprit superficiel ou prévenu l'histoire de la philosophie, mais c'est là ce qu'y découvre une vue impartiale et élevée. En effet, dans ces problèmes qui se représentent invariablement à la pensée humaine,

toutes les fois qu'après quelques siècles d'assoupissement elle renaît à l'activité, il est impossible de méconnaître les questions suprêmes et fondamentales qui intéressent l'homme par-dessus tout, dont toutes les autres dépendent, ou devant lesquelles elles disparaissent ; les questions, en un mot, qui contiennent, sous ses diverses faces, l'énigme de ce monde. C'est autour de ces questions que la philosophie s'agite depuis qu'elle existe, c'est-à-dire depuis qu'il y a des hommes qui pensent ; ses systèmes ne sont que des mots divers proposés à cette énigme ; ses longs débats ne sont que la discussion solennelle de ce grand mystère ; et son histoire représente fidèlement le développement de l'intelligence humaine sur les problèmes humains par excellence.

Or, pour en revenir à notre point de départ, ce qui frappe d'abord dans ce développement philosophique, ce qui exige avant tout une explication, c'est la divergence et le peu de consistance de ses résultats. Il n'est pas une question importante sur laquelle la philosophie soit d'accord avec elle-même ; il n'est pas une de ses solutions qui ait pu prendre pied d'une manière durable, et résister à la force de l'opinion universelle qui les a toutes emportées. Rien n'est plus étrange, au premier coup d'œil, et n'est plus digne d'être médité que cette impuissance de la réflexion à se fixer, que cette contradiction des hommes de génie et du vulgaire, de la philosophie et du sens commun, sur les points qui touchent de plus près aux intérêts de l'humanité. Platon et Aristote, Zénon et Épicure, Descartes et Hobbes, Leibnitz et Locke, Kant et Condillac, c'est-à-dire les plus puissantes intelligences que le monde ait produites, ont épuisé leurs forces sur la nature du vrai, du bien et du beau, sans pouvoir convenir d'un seul résultat ; et le vulgaire, qui paraît n'y

avoir jamais songé, s'est obstiné à trouver vrai ce que les uns avaient déclaré faux, certain ce que les autres avaient jugé douteux, bon et beau ce que leurs doctrines avaient dépouillé de ces caractères. Ce qui était une question pour eux a semblé n'en être pas une pour lui : car, pendant qu'ils s'épuisaient à résoudre ces grands problèmes, lui, sans paraître y songer, jugeait leurs solutions, les admettait ou les rejetait, les redressait ou les corrigeait ; pendant qu'ils se disputaient ou se contredisaient, lui avait l'air de ne douter de rien, et, seul toujours d'accord avec lui-même, après avoir vu passer toutes les doctrines philosophiques, seul aussi n'en a pas changé et a conservé la sienne.

S'il en était de la philosophie comme des hautes mathématiques, auxquelles le commun des hommes ne comprend rien et n'attache aucun intérêt, on pourrait prendre sa résistance pour de l'indifférence, ou du moins nier ses titres à intervenir dans le débat ; mais ni le vrai, ni le bien, ni le beau, ni aucun des grands objets dont la philosophie s'occupe, ne sont au-dessus de la portée du *bon sens*, puisqu'à chaque instant tous les hommes jugent que cela est beau, que cela est vrai, que cela est bon ; et rien ne leur est moins indifférent, puisqu'ils ne s'occupent que de vérité, de justice, de beauté, d'utilité. On ne peut nier la compétence de l'humanité, puisqu'elle juge ; mais comment nier celle de Platon, de Descartes et de Kant ? Eux aussi étaient des hommes, et de plus des hommes de génie ; et cependant leurs doctrines ne sont point devenues la religion du peuple ; la religion du peuple est plus vieille que la philosophie ; la philosophie ne l'a point altérée ; elle a survécu à tous les systèmes, et cette religion est le *sens commun*.

Faut-il en conclure que rien n'est certain, que c'est

une illusion du vulgaire de penser savoir ce que les philosophes n'ont pu démontrer encore ? Mais comment expliquer l'illusion du genre humain ? comment admettre une race intelligente, destinée tout entière par le Créateur à la conviction de ce qui est faux ? Ou plutôt faut-il en induire que les philosophes sont des insensés qui perdent la raison en s'élevant au-dessus du sens commun, et qui deviennent incapables de discerner la vérité par cela même qu'ils la cherchent ? Mais qui osera insulter assez le sens commun, pour proclamer la folie de tant d'hommes illustres, que le sens commun lui-même a proclamés l'élite de l'humanité ? Ces deux hypothèses répugnent également, et la difficulté ne peut se résoudre ni par le scepticisme, ni par le mépris de la philosophie.

Aucun fait historique n'est aussi étrange, ni aussi curieux ; aucun n'est plus important à expliquer. Tant qu'on n'en aura pas saisi le sens, on ne pourra se faire une juste idée de la philosophie, ni de l'importance qu'on doit attacher à ses progrès, ni du point de vue sous lequel on doit les considérer et chercher à les servir dans les nations civilisées de l'Europe. On nous pardonnera donc si, devant rendre compte à nos lecteurs de l'état actuel de la philosophie en France, nous avons cédé au besoin de présenter à ce sujet quelques considérations préliminaires.

On se fait en général une idée juste, mais bien superficielle, de ce qu'on appelle le *sens commun* ; et, tout en répétant qu'il y a divergence entre le sens commun et la philosophie, on ne songe guère à comparer la nature de ces deux choses, pour découvrir par où elles se touchent et par où elles se distinguent.

Tout le monde entend par *sens commun* un certain

nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite ; et rien n'est plus vrai que cette idée. Mais, ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement des solutions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie. Comment dirigerions-nous notre conduite, et de quels jugements serions-nous capables, si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être, et la réalité du néant ; si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience, et concevons avec notre raison ; si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences, de l'auteur de toutes choses et de sa nature ? Que serait le flambeau de l'intelligence, et comment irait la société humaine, s'il y avait même l'ombre du doute dans les notions que nous possédons sur la plupart de ces points ? Or, ces notions, si fermement et si nécessairement établies dans l'intelligence de tous les hommes, que sont-elles, sinon une suite de réponses à ces questions : qu'est-ce que le vrai ? qu'est-ce que le bien ? qu'est-ce que le beau ? quelle est la nature des choses ? qu'est-ce que l'être ? quelle est l'origine et la certitude des connaissances humaines ? quelle est la destinée de l'homme en ce monde ? toute sa destinée s'accomplit-elle en cette vie ? ce monde est-il l'ouvrage du hasard ou d'une cause intelligente ? et, nous le demandons, ne sont-ce point là toutes les questions dont la philosophie s'occupe ? ne sont-ce point là, au moins dans leurs germes, toutes les questions logiques, métaphysiques, morales, politiques et religieuses ?

Le *sens commun* n'est donc autre chose qu'une collec-

tion de solutions des questions qu'agitent les philosophes ; c'est donc une autre philosophie, antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toute recherche scientifique. Il y a donc deux votes sur les questions qui intéressent l'humanité : celui du vulgaire et celui des philosophes, le vote spontané et le vote scientifique, le sens commun et les systèmes.

Nous avons une idée nette du sens commun ; examinons à présent en quoi consiste la contradiction du sens commun et de la philosophie.

Si l'on compare la solution du sens commun sur un problème quelconque aux diverses solutions proposées par les philosophes, on trouve toujours que la solution du sens commun est plus large que les solutions philosophiques. Les exemples le prouvent : Zénon définissait le bien, *ce qui est conforme à la raison* ; Épicure, *la sensation agréable* ; Kant, *ce qui est obligatoire*. Le sens commun adopte toutes ces opinions, et par là même ne peut se renfermer dans aucune. Les spiritualistes affirment l'existence de l'esprit, les matérialistes celle de la matière ; mais les premiers finissent par nier la matière, et les seconds l'esprit. Le sens commun admet également la matière et l'esprit, et par là se met en contradiction avec ces deux systèmes. Les empiristes ne reconnaissent d'autre autorité en matière de connaissance que les yeux et les mains ; Descartes n'en admet pas d'autre que la conscience ; Platon et Kant font prédominer la raison, ou la conception de ce que nos sens ni notre conscience ne peuvent atteindre ; le sens commun reconnaît l'autorité de la conscience, des sens et de la raison tout ensemble. Si l'on poursuit le parallèle dans toutes les autres ques-

tions, on trouvera toujours le même résultat. En sorte qu'on arrive à cette conséquence importante, que, si le sens commun n'adopte pas les systèmes des philosophes, ce n'est pas que les systèmes disent une chose et le sens commun une autre, c'est que les systèmes disent moins et le sens commun davantage. Pénétrez au fond de toutes les opinions philosophiques, vous y découvrirez toujours un élément positif que le sens commun adopte et par lequel elles se rallient à la conscience du genre humain. Le scepticisme lui-même n'échappe point à cette loi générale. Mais cet élément est tout pour le philosophe, et n'est pas tout pour le sens commun : telle est la véritable nature de la contradiction qui les divise.

Mais si, d'une part, toutes les questions que la philosophie a pour objet de résoudre sont résolues d'avance au fond de la conscience humaine, et, si d'autre part, les efforts de la philosophie ne peuvent jamais atteindre à l'étendue des solutions du sens commun, à quoi bon les recherches philosophiques ? Avant leur avènement à la philosophie, les philosophes, en leur qualité d'hommes, portaient en eux-mêmes les lumières du sens commun ; ils s'en servaient pour juger et se conduire ; et, quels que soient les résultats de leurs travaux scientifiques, on ne voit pas qu'ils y renoncent dans l'usage ordinaire de la vie, ni qu'ils soient plus convertis à leurs propres doctrines que le reste des hommes. Ils avouent dans la pratique, non-seulement l'existence, mais encore la supériorité des solutions du sens commun. Que peuvent-ils donc chercher et quel est le sens de leurs efforts ? Essayons de l'expliquer.

Les solutions du sens commun ne sont point établies d'une manière explicite et sous des formes positives dans l'esprit des hommes. Si vous demandez au pre-

mier venu quelle idée il se forme du bien, ou ce qu'il pense de la nature des choses, il ne saura ce que vous lui dites; si vous cherchez à lui expliquer le sens de ces deux questions, à moins que vous n'usiez de tout l'art de Socrate, il aura peine à vous comprendre. Mais essayez de mettre en question, avec les stoïciens, que le plaisir soit un bien, ou de nier, avec les spiritualistes, l'existence des corps : vous le verrez rire de votre folie et témoigner sur ces deux points la plus inébranlable conviction. Il en sera de même sur toute autre question. Le sens commun est donc une opinion très-réelle, mais qui domine les hommes presque à leur insu; son existence est prouvée par cela seul qu'ils jugent et se conduisent comme s'ils l'avaient; obscure dans son ensemble, nul ne saurait s'en rendre compte, ni l'exposer; mais, quand un cas particulier se présente, elle se révèle tout à coup par une explication claire, nette, positive, puis elle rentre dans l'ombre : on la sent dans chaque jugement, dans chaque détermination; mais, hors de l'application, elle est comme si elle n'était pas; et c'est précisément cette obscurité qui la rend insuffisante aux hommes qui pensent. La réflexion ne peut se contenter de cette espèce d'inspiration dont le propre est de s'ignorer et de ne pas songer à se savoir. Si les hommes naissent avec le sens commun, ils naissent aussi avec le besoin de se comprendre : l'un n'est pas plus naturel que l'autre. Or, dès que ce besoin se développe, il y a dans la conscience humaine autre chose que le sens commun; il y a un commencement de clarté, un commencement de philosophie. Mais dès lors aussi il y a dans la conscience humaine des points plus clairs et des points plus obscurs, une prédominance des premiers sur les seconds, et par conséquent une altération

de l'équilibre du sens commun. De là le germe de l'esprit de système. Ce germe s'est développé hardiment dans les puissantes intelligences, qui ont été fortement exclusives, parce qu'elles ont été fortement réflexives; il se développe à peine dans la masse du genre humain, et c'est pourquoi le sens commun y garde tout son empire. Et cependant, là même, son influence se manifeste dans ces oscillations que subit l'opinion universelle d'un siècle à un autre, et qui, sans altérer sa fixité, ne la laissent jamais immobile.

Telle est l'origine de la *philosophie*; mais quelle est celle du *sens commun*? D'où vient cette mystérieuse instruction, que tout le monde porte en soi, et que personne ne se souvient d'avoir acquise; si étendue, qu'elle contient et dépasse toutes les doctrines philosophiques; si pleine d'autorité, qu'elle les juge et leur survit; et, en même temps si obscure, que l'humanité qui la possède est forcée de la rapprendre? Nous touchons au fond même de la question, et nous n'invoquerons, pour la résoudre, ni les souvenirs de Platon, ni les idées innées de Descartes, ni les formes de l'entendement de la philosophie kantienne. Un fait bien simple de la nature humaine explique tout le mystère.

Il y a longtemps qu'on a remarqué la différence qui existe entre *voir* et *regarder*, puisque toutes les langues ont deux mots pour exprimer ces deux modes de la vision. Dès que mon œil est ouvert sur le monde extérieur, tous les objets qu'il embrasse se manifestent à moi en même temps et sans que je m'en mêle. Dans cette vue passive et totale est contenu tout ce que je puis connaître de la scène qui est devant mes yeux; mais tout y est contenu confusément et obscurément, parce que je n'ai pas encore regardé. Or, que fais-je, quand je re-

garde? Au lieu de recevoir passivement la manifestation de l'objet, je vais à lui, je deviens actif et librement actif. Mais à quel propos? Si l'objet ne m'avait d'abord frappé, j'en aurais aucune idée, et je ne m'aviserais pas de le regarder : la vue précède donc nécessairement le regard, elle en est la condition indispensable; le regard ne me révèle donc pas ce qu'il atteint, il ne fait que remarquer ce qui était déjà connu. Mais ce qu'il saisit n'était connu qu'indistinctement : il le saisit distinctement, il éclaircit donc la connaissance que nous avons déjà, et c'est là toute son œuvre.

Mais comment éclaircit-il? S'il embrassait tout, il ne distinguerait rien. Il est donc forcé de prendre l'une après l'autre toutes les parties de l'ensemble pour les connaître nettement : l'analyse est son procédé, comme la synthèse est celui de la vue.

Mais, en parcourant ainsi les diverses parties du tout, le regard, ou bien en omet quelques-unes, ou bien répand sur celles qu'il a saisies une lumière inégale qui donne aux unes plus, aux autres moins d'importance qu'elles n'en ont naturellement; aussi, tantôt il mutile le tableau, tantôt il en altère la vérité, et le plus souvent il fait l'un et l'autre. La vue, au contraire, comme un miroir fidèle, le réfléchit tel qu'il est; l'étendue et la fidélité sont ses caractères, mais elle est obscure; le regard est clair, mais il est étroit, et ne manque jamais de défigurer l'objet qu'il étudie.

Or, cette double manière de connaître n'est point, comme on l'a pensé, une loi de l'organe de la vue, que notre corps impose à notre intelligence : c'est la loi de l'intelligence elle-même; et, ce qui le prouve, c'est qu'elle procède toujours de même, soit qu'elle prenne connaissance de ce qui se passe en nous, soit qu'elle

s'élève à la conception de ce qui est invisible à nos yeux et insensible à notre conscience.

En d'autres termes, le regard n'est point le début de l'intelligence, ni la philosophie le début du genre humain. Avant de nous emparer de l'intelligence et de la diriger volontairement à l'examen d'une certaine partie de la réalité, la réalité tout entière, ou du moins tout ce qu'elle contient de visible et de concevable pour l'homme, se manifestait à elle. Dès l'entrée de la vie, notre entendement est incessamment affecté de toutes choses, et nous avons le sentiment ou la vue obscure de tout ce qu'il nous est donné de connaître. C'est ainsi que le vrai, le bien, le beau, la nature des choses, tout l'objet de la philosophie, se révèlent continuellement, fidèlement, mais obscurément, à l'humanité ; et de là ces notions vagues, ces croyances confuses, mais profondes, ces sentiments indistincts, mais puissants, sur les matières les plus hautes, qui fermentent sourdement dans toutes les classes de la société et la gouvernent à toutes les époques ; de là, en un mot, le sens commun tout entier.

Mais l'élite de l'humanité ne se contente point de ces obscures clartés, de ces vagues persuasions : elle aspire à comprendre ce que tout le monde croit ; elle aspire à des solutions nettes des grandes questions humaines, et par elle commence la philosophie ou la science. La science n'est autre chose que l'éclaircissement successif des différents points de cette immense provision d'idées, accumulées dans l'intelligence par la manifestation des choses ; et, ce qui opère l'éclaircissement, c'est le regard après la vue ; c'est, en d'autres termes, la liberté interrogeant l'entendement sur une question, lui demandant ce qu'il sait, et le forçant de préciser sa connaissance. Philosopher, c'est apprendre ; apprendre, ce n'est pas connaî-

tre, c'est constater ce que l'on savait ; et comment vouloir apprendre, si l'on ignorait ce que l'on veut apprendre ?

Ainsi, les questions spontanément et éternellement posées, spontanément et obscurément résolues, par cela seul que l'intelligence humaine était en face des choses, sont volontairement posées par la philosophie et volontairement agitées. Le regard succède à la vue, la réflexion au sentiment, l'analyse libre à la syntèse involontaire, et chaque instrument manifeste ses propriétés dans les connaissances qu'il donne. Le propre de la vue primitive, c'est l'étendue et l'obscurité ; le regard libre distingue, mais il est étroit. Aussi, la philosophie, si elle aperçoit clairement ce qu'elle saisit, n'aperçoit que des points ; le sens commun, qui n'a rien vu clairement, a tout vu. La philosophie, qui n'aperçoit que des points, dénature leurs proportions naturelles, brise leur dépendance de l'ensemble ; le sens commun, qui voit tout, laisse à chaque chose et ses rapports et ses proportions. Les parties de la vérité que la philosophie met en lumière, le sens commun les reconnaît ; mais, le jour où le philosophe fatigué a la présomption de proclamer que la partie qu'il a mise en lumière est le tout, le sens commun, qui a le sentiment du tout, ne le reconnaît pas dans cette image mutilée et renie la philosophie.

Ainsi va la philosophie, et tel est le sens du spectacle qu'elle a présenté jusqu'à nos jours. Si les mêmes questions ont reparu à toutes les époques, c'est qu'elles contiennent sous ses différentes faces le problème de la vie, et que l'homme ne peut s'intéresser qu'aux choses qui le touchent. Si les mêmes solutions se sont toujours reproduites, c'est qu'elles étaient les éléments réels de la solution complète, et que l'intelligence humaine ne peut sortir du cercle de la réalité. Si ces solutions se sont tou-

jours contredites sans qu'aucune ait triomphé ou péri, c'est que toutes, éléments divers de la vérité, se recommandaient au même titre au sens commun, et qu'aucune, ne représentant la vérité tout entière, ne pouvait être acceptée à sa place. Si le sens commun et la philosophie n'ont pu s'accorder, ce n'est pas qu'il y ait deux vérités, l'une pour les philosophes et l'autre pour le vulgaire, c'est qu'il y a deux manières de l'aborder : l'une qui embrasse toute la vérité, assez pour la reconnaître quand on la lui présente, assez pour sentir quand on la mutile, mais pas assez pour s'en rendre compte et l'exprimer ; tandis que l'autre, qui s'en rend compte et l'exprime, ne peut la saisir tout entière.

Mais le divorce de la philosophie et du sens commun n'est point éternel de sa nature. Si la philosophie s'était donnée pour ce qu'elle est, il y a longtemps qu'elle aurait été admise au rang des sciences raisonnables que le sens commun peut avouer ; mais elle est si jeune, qu'elle s'ignore encore, elle, et son but, et sa destinée. Jusqu'ici elle ne s'est pas définie à elle-même d'une manière précise ; elle ne s'est point rendu compte de sa tâche, de ses moyens, de ses limites. Le monde attend qu'elle s'explique pour la juger, et qu'elle se connaisse pour la reconnaître. Le moment où une science, après s'être longtemps débattue dans son berceau, après avoir signalé sa récente existence par de vigoureuses et incohérentes tentatives, prend enfin conscience d'elle-même, se calme, se contient, fixe son but, sa sphère, sa méthode, et commence à montrer qu'elle se comprend et se gouverne par des recherches sages et réglées, ce moment, qui vient presque d'arriver pour les sciences naturelles, la philosophie l'attend encore. Jusqu'ici tout a été spontané, personnel en philosophie : il y a eu des philosophes, Platon,

Descartes, Locke, Kant ; ils ont jeté, chacun à sa manière, des vues de génie sur le monde intellectuel et moral ; mais ces vues attendent une science qui les reçoive et les classe, car la philosophie n'est point encore.

Le jour où, se repliant sur elle-même et sur l'histoire de ses premiers essais, elle reconnaîtra que jusqu'ici ses tentatives les plus hardies n'ont abouti qu'à mettre en lumière quelques-unes des croyances du sens commun, le jour où elle en trouvera la raison dans ce fait de la nature humaine, que ce n'est point l'intelligence qui découvre la réalité, mais la réalité qui se manifeste à l'intelligence, en sorte que les plus puissants génies ne peuvent avoir sur le vulgaire que l'avantage de comprendre mieux quelques articles de cette commune révélation, alors la philosophie reconnaîtra sa destination et finira par s'y résigner. Éclaircir, par la réflexion, les intuitions obscures que tout le monde reçoit en présence des choses : voilà tout ce qu'elle peut et par conséquent tout ce qu'elle voudra. Sans le savoir, jusqu'ici et malgré son ambition, elle n'a pas fait autre chose ; mais elle changera de méthode et d'esprit. Elle saura que, toute idée étant nécessairement en nous le reflet de quelque réalité, toute idée, dans sa naïveté primitive, est nécessairement vraie ; elle saura qu'il n'y a de faux que les analyses de la science, et que, si elles sont fausses, c'est qu'elles sont incomplètes ; elle se hâtera donc moins de déclarer la science achevée et le monde expliqué ; au lieu de faire des systèmes, elle fera des observations ; au lieu d'être exclusive, elle deviendra tolérante et revêtira enfin les caractères de la maturité ; car, dans la vie d'une science, l'esprit de système est un signe de jeunesse, comme le penchant à s'engouer dans celle de l'homme.

II

DU SPIRITUALISME ET DU MATÉRIALISME

(1825)¹

En consacrant au spiritualisme et au matérialisme l'article qu'on va lire, nous nous sommes proposé trois choses : en premier lieu, de rechercher quel est le principe philosophique de ces deux opinions ; en second lieu, de démontrer qu'elles sont également exclusives, et, par conséquent, également fausses ; en troisième lieu, enfin, d'exposer les différents systèmes qui les ont représentées dans les temps modernes.

I

La connaissance suppose toujours deux termes : un être qui connaisse et un objet connu. Dans tous les cas, c'est nous qui connaissons ; mais l'objet connu varie. Tout homme de bon sens, pour peu qu'il veuille y penser, distingue du premier coup deux mondes différents qui tombent l'un et l'autre, mais non pas de la même manière, sous l'œil de l'intelligence. Car, en même

1. *Globe*, tome VI, pages 926 et 933, et tome VII, page 3.

temps qu'avec ses yeux, ses mains et ses autres sens, il perçoit les objets matériels qui sont hors de lui, il est informé, non plus avec ses sens, mais par une autre voie, de tout ce qui se passe en lui. S'il jouit, il le sait; s'il souffre, il le sait; s'il croit, s'il doute, s'il désire, s'il veut, s'il délibère, il le sait : tout comme il sait si les objets extérieurs sont ronds ou carrés, grands ou petits, durs ou mous, solides ou liquides. Tout homme se sait donc et sait ce qui se passe en lui, aussi bien qu'il sait les objets extérieurs et sait ce qui se passe hors de lui. Mais il ne connaît pas ces deux mondes de la même façon. C'est à l'aide de ses cinq sens qu'il connaît le monde extérieur; il n'en a pas besoin pour connaître le monde intérieur. Il voit le monde extérieur comme un spectacle placé en face de son intelligence; il ne saurait se voir comme une chose étrangère : il se sent, il a la conscience de lui-même, et, bien qu'il ne puisse les toucher et les voir, aucun des phénomènes qui se passent au dedans de lui n'échappe à sa connaissance.

Nous le répétons : tout homme de bon sens distingue facilement et ne saurait refuser d'admettre comme choses incontestables ces deux vues de l'intelligence, l'une sur le dehors par l'intermédiaire des sens, l'autre sur le dedans par le sentiment, et indépendamment de tout intermédiaire.

Mais tous les hommes ne font pas un usage égal de ces deux facultés de l'intelligence. Prenez un naturaliste, par exemple : l'objet qu'il étudie est au dehors; c'est avec les sens qu'il l'observe, qu'il l'analyse; tout ce qu'il apprend lui vient par cette voie; toute sa science s'introduit par ce chemin; son attention se jette tout entière dans cette direction, et se retire tout à fait de la perspective intérieure. Il continue sans doute d'avoir conscience de

ce qui se passe en lui; mais il en est informé sans le chercher, sans s'en mêler, sans s'en apercevoir. Accoutumé qu'il est à n'attacher d'importance qu'aux découvertes qu'il fait avec ses sens, il en vient bientôt à oublier qu'on peut en faire d'une autre façon dans un autre monde. Comme tout ce qu'il a constaté d'une manière positive, tout ce qu'il a trouvé de constaté, il l'a vu ou touché, il finit par associer exclusivement aux perceptions de la vue et du tact l'idée de certitude, et par se persuader qu'on ne peut et qu'on ne doit croire qu'à ses yeux et à ses mains.

Supposez, au contraire, un homme comme Descartes, par exemple, qui passe sa vie à observer en lui-même le travail de la pensée, le jeu des passions, les ressorts qui déterminent nos résolutions, les causes qui engendrent nos habitudes; un de ces hommes qui ne reviennent de leurs méditations intérieures que pour boire et manger, et qui marchent au milieu du monde sans rien voir, sans rien entendre, sans rien remarquer, tant ils sont absorbés dans la contemplation de ce qui arrive en eux-mêmes; le phénomène intellectuel qui s'opère chez le naturaliste se produit chez lui, mais en sens opposé : son attention se retire, non plus de la conscience pour se fixer dans les yeux et les mains, mais des yeux et des mains pour se fixer dans la conscience. C'est dans la vue intérieure que toute son intelligence se concentre. Ses sens continuent à l'informer, comme les autres hommes, du voisinage et de la nature des choses extérieures; mais cette information lui arrive sans qu'il la remarque; c'est passivement qu'il la reçoit, et par routine qu'il en fait usage. Le monde extérieur lui est aussi étranger que le monde intérieur l'est au naturaliste. Ce qu'il sait bien, c'est ce qu'il sent en lui : c'est là

que tout lui paraît palpitant de réalité, plein de vie, de clarté et d'évidence; il ne voit le reste des choses que dans un vague lointain. La conscience finit par lui sembler la seule source de la véritable science, de la solide certitude; il ne se fie qu'à moitié au témoignage de ses sens, et parfois il est tenté de prendre le monde matériel pour une illusion.

Posez maintenant à ces deux hommes la question de Descartes : *Que pouvons-nous savoir certainement?* Il est évident que la pensée du naturaliste se portera d'abord sur les objets extérieurs que ses sens perçoivent, et celle du métaphysicien sur les phénomènes intérieurs que sa conscience lui révèle. Voilà le germe de deux solutions opposées au problème fondamental des caractères de la vérité. Nous ne disons pas que tous les naturalistes nieront la certitude du sens intime, ni tous les métaphysiciens celle des sens; mais nous disons qu'aux yeux des premiers l'autorité du sens intime ne pourra paraître aussi grande que celle des sens, ni celle des sens aussi imposante que celle de la conscience aux yeux des seconds. Nous disons, en outre, qu'il se rencontrera presque infailliblement parmi les uns et les autres quelques esprits hardis et étroits qui nieront, d'un côté, la certitude des phénomènes intérieurs, et de l'autre, celle des choses matérielles. Nous prétendons enfin que, si la discussion s'engage, chaque parti trouvera si absurde la prétention du parti opposé, qu'il se fâchera, traitera de folie l'opinion de ses adversaires, se pénétrera plus exclusivement de la sienne, et finira par croire bien sincèrement qu'elle est démontrée : car c'est ainsi que va l'esprit humain dans le chemin des systèmes et de l'intolérance.

Que l'opinion du naturaliste soit plus naturelle que celle du métaphysicien, nous ne le contestons pas. Les

besoins de l'enfant attirent au dehors son intelligence ; l'habitude de connaître par les yeux et les mains se forme ; il faut bien des années de méditations pour la rompre et passer à une habitude contraire. C'est ce qui fait que bien peu d'hommes s'accoutument à regarder en dedans, et que ceux-là même qui y parviennent ne perdent jamais tout à fait leur première confiance au témoignage de leurs sens. D'ailleurs ils sont incessamment rappelés au dehors par les besoins de la vie et les devoirs de la société, et dans ces digressions aux méditations philosophiques, la réalité extérieure regagne du crédit sur leur esprit. Au contraire, aucune ancienne habitude ne trouble, dans leur confiance exclusive au témoignage de leurs sens, ceux qui continuent de vivre au dehors ; aucune nécessité impérieuse ne les oblige tous les jours à faire usage du sens intime. Ils ont pour eux l'assentiment de presque tous les hommes, retenus comme eux dans le monde extérieur par la force de l'habitude et les affaires de la vie. On conçoit donc comment et pourquoi le sens commun semble plus favorable à l'opinion du naturaliste, et plus étranger à celle du métaphysicien.

Mais que l'une de ces deux opinions soit moins exclusive que l'autre, c'est ce qu'aucun homme raisonnable n'admettra, s'il veut y réfléchir un moment. Nous ne pouvons connaître ce qui se passe en nous avec nos yeux et nos mains, puisque nos yeux ne le voient pas, et que nos mains ne le touchent pas. D'un autre côté, nous ne saurions avoir conscience du monde extérieur, puisque le monde extérieur n'est pas en nous. Notre intelligence ne peut donc être informée de la même manière et de ce qui est en nous et ce qui est hors de nous. Il faut qu'elle sente ce qui se passe en elle, comme

il faut qu'elle voie ce qui se passe hors d'elle. Cette différence dans les procédés par lesquels elle atteint les deux mondes était nécessaire. Mais, soit qu'elle aperçoive avec les yeux l'extérieur, ou réfléchisse l'intérieur avec la conscience, c'est toujours elle qui connaît. Si on révoque son témoignage dans un cas, on ne saurait plus s'y fier dans l'autre. Croire aux sens et ne pas croire à la conscience, ou croire à la conscience et ne pas croire aux sens, c'est en même temps croire et ne pas croire à l'intelligence, c'est consentir à l'absurde; et le naturaliste qui met toute certitude dans les sens, et le métaphysicien qui la place tout entière dans la conscience, sont aussi exclusifs et aussi ridicules l'un que l'autre.

Mais, pour être absurdes, leurs opinions respectives n'en sont pas moins naturelles. Nous avons montré par quelle pente insensible l'esprit humain s'y laisse tomber; et, pour peu qu'on se rappelle de quelle manière nous avons plus d'une fois expliqué la fausseté des systèmes philosophiques, on reconnaîtra qu'ici, comme partout, l'erreur provient de la faiblesse de l'intelligence, qui n'embrasse jamais qu'une partie de la réalité qu'elle prend toujours et donne toujours pour la réalité tout entière. L'homme de bon sens a foi à ses yeux et à ses mains, il a foi à sa conscience, il ne doute pas plus qu'il pense quant il se sent penser, qu'il ne doute qu'un corps soit étendu quand il le voit étendu. Mais, pour le philosophe qui a plus connu avec ses sens qu'avec sa conscience, ou avec sa conscience qu'avec ses sens, l'équilibre est rompu: l'un des deux moyens grandit aux dépens de l'autre; le crédit du premier s'augmente du discrédit du second; et tantôt la conscience, tantôt les sens, usurpent exclusivement à ses yeux l'autorité qu'ils devraient partager.

Nous donnons maintenant à choisir à nos lecteurs entre ces deux opinions : s'ils adoptent la première, ils se font *matérialistes* ; et *spiritualistes*, s'ils préfèrent la seconde.

Nous ne disons pas que ces deux opinions représentent exactement ce que l'on entend d'ordinaire par *matérialisme* et *spiritualisme* : le matérialisme, dans la véritable acception du mot, consiste à nier l'existence de l'esprit, et le spiritualisme, celle de la matière. Nous voulons dire simplement qu'en prenant le parti de ne croire qu'à ses sens, on se condamne au *matérialisme* ; tout comme on se condamne au *spiritualisme* en prenant celui de ne croire qu'à sa conscience. Ce sont deux solutions opposées à la question des caractères de la vérité, dont l'une a pour conséquence inévitable la négation de la matière, l'autre celle de l'esprit. Et c'est pourquoi, dans le grand débat de la philosophie moderne sur le problème fondamental, ces deux solutions ont pris les noms de *solution matérialiste* et de *solution spiritualiste*.

Avant de rapporter ces deux solutions aux écoles ennemies qui les ont respectivement adoptées et défendues ; avant de nommer Descartes et Leibnitz, Gassendi et Condillac, ces illustres héritiers du platonisme et de l'épicurisme, qui ont environné des prestiges du génie deux systèmes si évidemment faux, et, si nous osions le dire, si puérils aux yeux du bon sens, nous ferons bien, ce nous semble, pendant que nous en sommes à parler le langage vulgaire et à voir les choses naturellement, nous ferons bien de montrer par quel enchaînement nécessaire la négation de l'esprit ou celle de la matière se rattachent aux opinions que nous venons d'exposer, et de faire comprendre d'avance Cabanis et Berkeley, comme nous avons fait comprendre Condillac et Descartes.

Pour l'homme qui croit à ce qu'il perçoit hors de lui avec ses yeux et ses mains, et à ce qu'il sent au dedans de lui-même avec sa conscience, il y a, comme nous l'avons dit, deux ordres distincts, mais également réels, de phénomènes. A l'extérieur, l'étendue, la figure, la solidité; à l'intérieur, le plaisir, la peine, la pensée, la volonté, l'activité. Mais ce n'est point là que s'arrête sa conviction; elle pénètre plus avant. Il croit que l'étendue, la solidité, la figure, ne sont point de vaines apparences flottant dans le vide, mais qu'il y a quelque chose dont ces phénomènes ne sont que les propriétés: il croit donc à quelque chose, et c'est ce qu'il appelle *matière*. De même, en y pensant un peu, il lui est impossible de supposer que la jouissance et la souffrance ne se rapportent pas à quelque chose qui jouit et qui souffre; qu'il y ait en nous de la pensée, de la volonté, de l'activité, sans quelque chose qui pense, veuille et agisse. Il admet donc une réalité sous les phénomènes intérieurs, tout comme il en admet une sous les phénomènes extérieurs. Et, comme ces deux ordres de phénomènes ne se ressemblent pas, il croit que les deux réalités qui les manifestent sont différentes: c'est pourquoi il appelle *âme* ou *esprit* la réalité intérieure qui est lui, et *matière* la réalité extérieure qui n'est pas lui.

Il y a donc pour un homme de bon sens deux espèces de réalités également incontestables: l'une qu'il voit au dehors, étendue, figurée, colorée, *la matière*; l'autre qu'il sent au dedans, active, intelligente, sensible, *l'âme* ou *l'esprit*.

Supposez maintenant qu'un homme naisse privé de tous ses sens; qu'il n'ait ni vue, ni tact, ni sensibilité quelconque pour les choses du dehors; n'est-il pas vrai qu'il aurait beau sentir pendant des siècles l'activité,

l'intelligence, la volonté de l'être intérieur, jamais il n'y puiserait l'idée d'une chose extérieure à lui, étendue, figurée, colorée? N'est-il pas évident que jamais il ne parviendrait à concevoir la matière?

Faites l'hypothèse contraire : admettez un homme dépourvu de tout sentiment de ce qui se passe en lui ; il ne verrait plus que le dehors, et dans le dehors que des choses étendues, figurées, colorées : imagine-t-on que cet homme parvînt jamais à se représenter un être intelligent, sensible et volontaire? Y a-t-il rien dans l'étendue, la couleur et la figure des corps, qui puisse mener à de telles idées?

Le premier de ces deux hommes ignorerait donc la moitié des choses, le dehors, la matière et toutes ses propriétés ; le second l'autre moitié, le dedans, l'esprit et toutes ses opérations et toutes ses modifications ; ni l'un ni l'autre ne pourrait croire à ce qu'il ignore ; tous deux se figureraient donc qu'il n'y a que ce qu'ils savent, ou l'esprit ou la matière, ou le monde intérieur ou le monde extérieur. Et pourquoi la connaissance et la croyance seraient-elles ainsi mutilées en eux? Parce que, des deux manières de connaître que nous avons reçues de la nature, ils n'en posséderaient qu'une. Or, c'est là l'histoire du matérialisme et du spiritualisme. Le spiritualiste a bien des sens, mais il ne croit pas à ce qu'ils lui font voir ; le matérialiste a bien une conscience, mais il ne croit pas à ce qu'elle lui fait sentir : c'est comme si l'un n'avait pas de sens et l'autre pas de conscience ; et l'on voit que, s'ils sont conséquents, ils feront comme les deux hommes que nous avons supposés : ils nieront l'un la matière, l'autre l'esprit.

Mais, par malheur pour la régularité logique des systèmes de philosophie, jamais le philosophe ne l'emporte

entièrement sur l'homme. Quand le bon sens dit une chose et la science une autre, il est rare que l'esprit le plus hardi n'use pas de quelque ménagement envers le premier et ne lui fasse pas au moins quelques concessions. Assurément, si les spiritualistes avaient été conséquents, ils ne se seraient point occupés de la matière, ils n'auraient pas même prononcé son nom : car, les sens étant comme s'ils n'étaient pas, ils sont censés ne rien savoir du dehors. De même, à la rigueur, les matérialistes devaient regarder tous les phénomènes internes comme non venus, et ne pas même prononcer les mots d'âme et d'esprit. Mais les premiers ont beau faire, ils ont des yeux ; les seconds ont beau se défendre, ils sentent la vie intérieure. La croyance commune fait retentir à leurs oreilles les noms d'*âme* et de *matière* ; eux-mêmes ne peuvent entièrement étouffer quelque reste de sens commun qui lutte encore secrètement contre l'intolérance de leurs principes. Au lieu donc de déduire simplement de leurs opinions respectives sur la certitude l'existence exclusive ou de l'esprit ou de la matière, les matérialistes ont senti le besoin d'expliquer dans leur système quelle est cette chose qu'on appelle *esprit*, et les spiritualistes, dans le leur, en quoi consiste cette autre chose qu'on appelle *matière*. On a donc vu les premiers chercher l'âme avec leurs yeux et leurs mains, et les seconds chercher la matière avec le sens intime : et c'est ici que le ridicule de l'esprit humain, quand il est égaré par un système étroit, paraît dans toute son étendue.

Ce que le spiritualiste sent avec évidence, c'est l'existence de la réalité interne, cause active, intelligente et sensible. Cette cause simple, et toujours agissante et pensante, devient pour lui le type de toute réalité, et il s'accoutume si bien à ne concevoir la réalité que sous

cette forme, qu'il ne comprend pas ce que peut être une substance inerte, insensible, inintelligente comme la matière. Néanmoins l'humanité admet cette autre réalité, et cette conviction a une origine qu'il sent le besoin de découvrir. Fidèle à son principe ou à son habitude de ne rien chercher qu'avec sa conscience, il examine donc ce que la conscience lui apprend de la matière. Or, en analysant les différents phénomènes du monde intérieur, il reconnaît qu'ils sont de deux espèces : les uns qui viennent de la réalité interne elle-même, les autres qui n'en viennent pas, mais pénètrent en nous du dehors. Ceux-ci se distinguent en deux classes : des sensations agréables ou désagréables, et des idées ou images d'étendue, de formes, de couleurs. A son gré, voilà tout ce que nous savons de l'extérieur, et, par conséquent, de la matière. Or, toutes les sensations ou images ne sont que des phénomènes en nous, comme nos pensées, nos souvenirs, nos actes, nos déterminations : la seule différence entre les uns et les autres, c'est que nous produisons ceux-ci, tandis que les premiers nous ne les produisons pas. Que prouvent donc ces phénomènes ? que nous apprennent-ils de l'extérieur ? Rien, sinon qu'il y a au dehors une ou plusieurs causes qui les produisent, c'est-à-dire que nous ne sommes pas la seule cause existante : il y en a d'autres qui agissent sur nous et nous affectent, comme nous agissons sur elles et les affectons. Ce monde ne renferme donc que des causes qui jouent l'une contre l'autre et se modifient mutuellement ; mais, de matière ou de substance inerte et composée, point. L'illusion du vulgaire et des matérialistes est de prendre les idées d'étendue, de solidité, de forme, qui ne sont que des phénomènes en nous, pour des qualités réelles d'une chose réelle hors de nous ; c'est

de mettre dehors ce qui est dedans ; c'est de donner une existence indépendante à des modifications qui ne subsistent que dans le sujet modifié. Que deviendraient le doux et l'amer, le chaud et le froid, si nous n'étions pas ? Ce ne sont que des sensations en nous. Que deviendraient les idées d'étendue, de forme, de solidité, si notre intelligence n'existait pas ? Ce ne sont que des images en elle. Le monde extérieur, pour le vulgaire, c'est la collection des phénomènes que les causes extérieures produisent en nous ; mais le véritable monde extérieur, ce sont ces causes elles-mêmes, c'est-à-dire d'autres esprits comme nous. Berkeley était ravi de cet état de choses : il se félicitait de voir les matérialistes si bien réfutés par la suppression de la matière ; mais c'était une fausse joie : car les matérialistes, en supprimant la conscience, réduisaient du même droit l'âme à la matière, et pouvaient au même titre se féliciter d'avoir détruit le spiritualisme.

L'habitude de concentrer toute son intelligence dans ses yeux et dans ses mains produit chez le matérialiste le même effet que l'habitude opposée chez le spiritualiste. Des deux réalités, il n'y en a qu'une qu'il comprend bien, qu'il sente bien, c'est la matière, ou la substance solide, étendue, figurée. Elle devient pour lui le type de toute réalité, et il ne comprend pas ce que serait une chose sans solidité, sans forme, ne remplissant aucune partie de l'espace, invisible, intangible, principe mystérieux, dont la seule essence serait d'agir, de sentir, de connaître, comme celui que les hommes appellent âme ou esprit. Cependant ces mots, dans leur pensée, doivent représenter quelque chose : il se décide donc à chercher quelles apparences ont pu leur inspirer cette idée bizarre, et à quel degré de vérité un examen sévère doit

la réduire. Fidèle, comme le spiritualiste, à ses habitudes intellectuelles, il va donc à la découverte de l'âme avec ses yeux et ses mains, et voici ce qu'il trouve. Le monde est un ensemble de corps, au nombre desquels se trouve l'homme. Tous ces corps possèdent les mêmes attributs constitutifs ; tous sont composés de parties, étendus, figurés, etc. Mais outre ces attributs fixes, tous manifestent des phénomènes, c'est-à-dire qu'il se produit en eux, soit au-dedans, soit à la surface, différents mouvements qui varient d'un corps à un autre, et qui les distinguent. Ainsi, la plante végète, et la pierre ne végète pas ; l'animal digère, et la plante ne digère pas : des mouvements divers se développent dans ces trois espèces de corps, et c'est ce qui les sépare. Or, quand on cherche pourquoi tels phénomènes se passent dans un corps et non pas dans un autre, on trouve que les parties qui composent les corps diffèrent de l'un à l'autre sous deux rapports, par leur nature et par leur arrangement. Ainsi, tous les corps qui manifestent les mêmes phénomènes sont composés des mêmes parties, arrangées de la même manière ; et, au contraire, les corps qui manifestent des phénomènes différents, ou sont composés d'autres parties, autrement arrangées, ou des mêmes parties différemment combinées. La nature des parties et leur arrangement, ou, si l'on veut, l'*organisation*, voilà donc ce qui distingue réellement les corps, et ce qui fait qu'ils manifestent des phénomènes différents. Cela posé, qu'est-ce que l'âme, et où la trouve-t-on ? On répond que c'est l'être qui pense, qui sent, qui agit. A la bonne heure ; mais dans cette réponse on affirme deux choses : l'existence de certains phénomènes d'une nature particulière, puis l'existence d'une chose distincte du corps, qui manifeste ces phénomènes. Or,

si l'on ne peut contester les phénomènes qui sont réels, on peut au moins demander de quel droit on les attribue à un autre sujet que le corps. Pour qu'on eût ce droit, il faudrait, ou qu'on eût touché et vu l'âme, ou du moins qu'on eût démontré que le corps n'est pas susceptible de manifester de tels phénomènes. Or, en vain le scalpel a-t-il interrogé toutes les parties du corps, jamais l'âme ne s'est rencontrée. Reste donc à savoir si les phénomènes qu'on lui attribue ne peuvent être rapportés au corps. Mais de quel droit rapporter au corps certains phénomènes, comme la digestion et la circulation du sang, et lui en refuser d'autres? Tout phénomène n'est-il pas un mouvement? Est-il possible de s'en faire une autre idée? N'est-ce point là le caractère essentiel qui le distingue de l'attribut ou qualité fixe? La sensation, la volonté, la pensée, sont-elles et peuvent-elles être autre chose que des mouvements, particuliers, comme la digestion, aux corps animaux, mouvements qui les distinguent des végétaux, et qui doivent être rapportés comme tous les autres à l'organisation? Qu'est-ce donc en dernière analyse que les phénomènes de la conscience pour Cabanis? Le résultat d'un certain arrangement de certaines parties matérielles. L'âme est identifiée à la matière, tout aussi rigoureusement que la matière à l'esprit par Malebranche et Berkeley.

C'est ainsi que les spiritualistes et les matérialistes ont expliqué ou le dehors par le dedans, ou le dedans par le dehors; c'est ainsi que les uns ne consentant à voir les phénomènes de la matière que dans les effets qu'ils produisent au-dedans, et les autres les phénomènes de l'esprit que dans les mouvements qu'ils manifestent au dehors, ont identifié les phénomènes de la matière avec ceux de l'esprit, ou ceux de l'esprit avec ceux de la

matière, et, après avoir ainsi fait l'objet à l'image du sujet, ou le sujet à l'image de l'objet, ont pu conclure, les premiers, qu'il n'y avait point de matière, les seconds, qu'il n'y avait point d'âme.

Et pourquoi s'étonnerait-on d'un pareil résultat? Le spiritualiste, ne se servant point de ses sens, cherche la matière au-dedans de lui, et ne la trouve pas; le matérialiste, ne faisant point usage de sa conscience, cherche l'âme au dehors, et ne la trouve pas: quoi de plus inévitable? Le premier s'étonne qu'on puisse croire à la matière, le second qu'on puisse croire à l'âme; tous deux ont l'un pour l'autre un profond dédain; quoi de plus simple, mais en même temps de plus ridicule? C'est l'histoire de nos deux hommes, l'un privé de ses sens, l'autre de sa conscience. Le spiritualiste et le matérialiste ne sont que des moitiés d'homme, ou plutôt des hommes complets dans la réalité, mais qui se mutilent philosophiquement, et, après s'être mutilés, mutilent le monde dans leurs systèmes.

Il n'y a qu'une manière de trouver l'âme, c'est de la sentir; il n'y a qu'une manière de trouver la matière, c'est de la toucher. Encore une fois, comment un être intelligent pourrait-il se trouver hors de lui-même, ou trouver en lui ce qui n'est pas lui? Comme il est lui et n'est pas le monde, il a conscience de lui-même et connaissance du reste des choses. Il ne peut avoir conscience de ce qu'il n'est pas, ni se séparer de ce qu'il est pour devenir spectateur de lui-même. Il se sent donc, et il regarde les choses qui ne sont pas lui; et, comme c'est toujours lui qui connaît dans les deux cas, il se fie à lui-même dans le premier comme dans le second, dans le second comme dans le premier. Et il a raison, car il ne pourrait renier son intelligence dans un cas sans la

renier dans l'autre. On ne partage point l'homme, comme l'a dit Royer-Collard ; on ne fait point au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier.

II

La meilleure réfutation du matérialisme, c'est le spiritualisme ; la meilleure réfutation du spiritualisme, c'est le matérialisme. Pour bien comprendre l'absurdité de l'une de ces opinions, il suffit de se placer au point de vue de l'opinion contraire.

Les matérialistes, ne consentant point à sentir le dedans, veulent absolument le voir et le toucher ; ne pouvant le connaître de cette manière, parce qu'il est intangible et invisible, ils sont réduits à l'imaginer ; et, comme on n'imagine qu'avec ce qu'on sait, ils sont forcés de le créer à l'image de ce qu'ils ont vu et touché au dehors. C'est ainsi que le dedans devient pour eux un ensemble de phénomènes résultant de la nature et de l'arrangement des parties corporelles : Rien de plus simple que cette marche, rien de plus inévitable que cette conclusion. Voilà l'âme des spiritualistes réduite à n'être plus, ou que la collection des phénomènes intérieurs, ou que la collection des parties matérielles dont ces phénomènes émanent. C'est à merveille. Mais voulons-nous juger de la fidélité de cette peinture du monde interne créé par l'imagination des matérialistes ? la chose est facile. Laissons là nos yeux et nos mains qui ne peuvent pénétrer dans ce monde intérieur ; consentons à le sentir ; plaçons-nous en un mot au point de vue des spiritualistes. Alors, dans la conscience intime de ce monde, étranger à nos mains et à nos yeux, nous sentirons

s'évanouir la chimérique description des matérialistes ; alors deux convictions que nous avons continuellement mais obscurément dans l'état ordinaire, celle de notre causalité et de notre simplicité, deviendront pour nous d'une clarté, d'une évidence, d'une force irrésistibles. La pensée, l'activité, la sensation, ne seront plus à nos yeux des phénomènes abstraits et isolés, que l'imagination peut expliquer et arranger comme il lui plaît ; nous sentirons vivre en nous ce qui pense, ce qui agit, ce qui sent, en un mot, l'être qui est *nous*, et que pour cela nous appelons *moi* ; nous le sentirons agir dans l'activité, sentir dans la sensation, connaître dans la connaissance : *le même*, soit qu'il agisse, soit qu'il sente, soit qu'il connaisse ; car il a conscience que c'est lui qui pense, que c'est lui qui sent, que c'est lui qui agit ; car il sait qu'il pense et qu'il agit ; car il agit en vertu de ce qu'il sent et de ce qu'il sait ; car il sent le plaisir d'agir et de connaître ; et non-seulement le *même* sous la variété des phénomènes qu'il produit ou qu'il éprouve dans un moment donné, mais toujours le *même* dans tous les moments : car il se souvient de ce qu'il a senti ; car il prévoit ce qu'il sentira, et juge, quand l'avenir est arrivé, qu'il a bien ou mal prévu ; car il compare entre elles, dans le moment présent, ses idées, ses actions, ses sensations de tous les moments passés. Que dirons-nous de ce principe simple et identique de nos pensées et de nos actes, de ce sujet simple et identique de nos sensations ? Qu'en ferons-nous dans le système des matérialistes, ou plutôt, où le retrouverons-nous dans leur description du monde interne ? Est-il la collection des sensations, des idées, des actes, en un mot, des phénomènes du monde interne, ce *moi* qui se sent le sujet des uns et la cause des autres ? Est-il la collection des parties

corporelles, inertes, étendues, figurées, solides, lui qui se sent simple, lui qui se sent un, lui qui se sent actif, lui qui ne se sent ni figuré, ni étendu, ni solide, lui qui ne soupçonnerait pas qu'il y eût des molécules matérielles, qu'il y eût de l'étendue, de la solidité, s'il ne sortait pas de la contemplation de lui-même pour regarder hors de lui? Et à qui s'en rapporter sur ce qu'il est, sinon à lui? N'est-il pas le principe intelligent? N'est-ce pas lui qui apprend aux matérialistes qu'il y a des corps, et quelles sont leurs qualités? Ne se fient-ils pas à son témoignage dans cette information? De quel droit refusent-ils de l'interroger sur lui-même, de s'en fier à lui quand il parle de lui? De quel droit veulent-ils le faire à l'image des corps, quand il proteste contre cette imagination, et se sent autre chose? C'est qu'ils ne veulent pas qu'il se sente; ils veulent qu'il se regarde, qu'il se touche, comme il regarde, comme il touche les corps; et, comme en regardant, en touchant, il ne rencontre que des corps et jamais lui, ils en concluent qu'il n'est qu'un corps, le supprimant ainsi par leur obstination à ne pas vouloir qu'il se trouve, le méconnaissant ainsi par leur opiniâtreté à ne pas souffrir qu'il se connaisse.

Par une autre bizarrerie non moins étrange, les spiritualistes ne consentent point à ce que le principe intelligent cherche la matière où elle est, c'est-à-dire hors de lui; ils exigent qu'il la trouve où elle n'est pas, c'est-à-dire en lui. Ils lui défendent de regarder, de toucher les choses extérieures; c'est dans la conscience qu'il a de lui-même qu'ils le condamnent à les découvrir. Or, de même que l'objet qui se réfléchit dans une glace n'est pas dans cette glace, mais seulement son image, de même le monde extérieur n'est qu'une idée dans notre

intelligence. Il n'y a point en nous d'étendue, de forme, de solidité réelle; il n'y a que des idées d'étendue, de forme, de solidité. Si donc l'intelligence ne regarde point la matière elle-même, mais qu'elle se borne à contempler l'idée de la matière qui est en elle, la matière n'est plus pour elle cette réalité distincte de nous, existant par elle-même hors de nous, telle que tout homme de bon sens la conçoit; la matière n'est plus qu'une idée, qu'un phénomène intérieur, qui s'évanouirait si l'intelligence périssait, qui, par conséquent, n'existe qu'en elle et par elle. Les arbres, les maisons, les montagnes, ne sont donc plus que des idées de nous. Seulement, comme nous ne produisons pas ces idées, il faut qu'une autre cause, c'est-à-dire un autre principe de même nature que nous, Dieu, par exemple, nous les donne. Ainsi, ce que nous prenons pour le monde extérieur n'est qu'une fantasmagorie, dont notre intelligence est le théâtre; il n'y a de réel hors de nous que le magicien qui la produit. Voilà donc les corps, voilà donc le monde extérieur et la matière perdus sans ressource! Qu'on se rassure cependant: cet arrêt des spiritualistes n'est pas plus irrévocable que celui des matérialistes contre l'âme. Il suffit, pour en revenir, d'en appeler de la conscience aux sens, c'est-à-dire de l'intelligence se contemplant elle-même et ne trouvant en elle que des idées de matière, à l'intelligence regardant hors d'elle, et trouvant hors d'elle la matière elle-même. Cessez de la retenir dans le monde intérieur; rendez-lui les yeux et les mains; alors, par ces organes, qui ne sont pas les trous d'une chambre obscure qui ne laissent venir à elle que l'ombre des objets, mais qui sont les fenêtres ouvertes de sa prison qui lui laissent voir la nature extérieure elle-même, par ces organes, disons-nous, elle verra, elle touchera cette

réalité matérielle, introuvable dans la conscience où elle n'est point, et que les spiritualistes avaient si hardiment supprimée. En effet, dès que nous nous replaçons dans les conditions convenables pour percevoir les objets extérieurs, dès que nous consentons à regarder et à toucher, tout le septicisme des spiritualistes s'évanouit sans retour. Ce ne sont plus des idées d'étendue, de solidité, de formes que nous percevons, mais de l'étendue, de la solidité, des formes réelles. Car ce que voit notre esprit, ce n'est pas en lui qu'il le voit, mais hors de lui ; ce qu'il voit n'est donc pas une idée, car il n'y a d'idées qu'en lui. Il y a plus : nous distinguons nettement l'*objet* que nous percevons, et qui est extérieur, de l'*idée* de cet objet qui est intérieure et que nous sentons. L'*objet* existe indépendamment de nous ; nous le trouvons, nous ne le faisons pas ; l'*idée* n'existe que pour nous et en nous ; elle périrait si nous périssions. L'*objet* persiste et subsiste toujours le même, soit que nous le regardions ou que nous ne le regardions pas, soit que nous y fassions ou n'y fassions pas attention ; l'*idée* s'évanouit et reparait, se précise, ou s'efface, selon que nous l'oublions ou que nous y pensons, selon que nous la fixons ou la laissons flotter dans notre esprit. C'est parce que nous avons perçu l'*objet* que nous en avons l'*idée* ; l'*idée* n'est en nous que le souvenir ou l'image de la réalité que nous avons vue ; elle la représente, et par cela même la suppose : telle est sa véritable origine. Ainsi donc, loin de prendre, par une méprise stupide, certaines idées en nous pour des réalités hors de nous, comme le prétendent les spiritualistes, nous distinguons nettement les idées, qui sont en nous, des réalités qui n'y sont pas ; loin de conclure, par une induction téméraire, de l'apparition de certaines images dans notre esprit, à l'existence de certaines réa-

lités correspondantes hors de nous, comme ils le prétendent encore, nous reconnaissons que ces images sont en nous la conséquence et non pas le principe de la découverte du monde extérieur. Nous savons que l'idée n'est qu'un fantôme; mais nous ne prenons pas ce fantôme pour la réalité. Nous savons que, si nous ne percevions que l'idée, nous n'aurions pas le droit d'en inférer l'existence de la réalité matérielle; mais c'est la réalité que nous percevons, la réalité elle-même; et, loin que l'idée nous la révèle, l'idée ne naît en nous qu'à la suite de cette perception. Nous ne sommes donc point si trompés que les spiritualistes le pensent, nous autres gens de bon sens. S'il y a des dupes dans cette discussion, ce sont ceux qui, pour voir les corps, commencent par fermer les yeux, et qui, ne trouvant plus en eux que des idées de ce monde qu'ils refusent de voir, s'étonnent que le reste des hommes prenne ces idées pour des choses, comme des aveugles s'étonneraient que ceux qui ont des yeux pussent distinguer au delà des sens quelque chose qu'on appelle la lumière.

Berkeley était un grand logicien; Hume et Malebranche avaient beaucoup d'esprit; un célèbre philosophe de l'antiquité à beaucoup d'esprit et de logique joignit la pratique de son opinion: ses disciples étaient obligés de le retenir, pour qu'il ne donnât pas de la tête contre les arbres et les maisons. A qui ces grands esprits ont-ils persuadé qu'il n'y a point de corps? Quelle religion, quelle croyance ont-ils fondée? quelle opinion ont-ils laissée d'eux dans le monde? Et cependant tel est l'empire de la vérité sur l'esprit humain, qu'une fois démontrée, elle ne périt plus et règne sans retour.

On peut en dire autant de l'opinion contraire. Nous sommes les enfants d'un siècle où le matérialisme a été

prêché, professé, démontré, répandu, mis partout, dans les chansons et dans les lois. Que reste-t-il de tant d'efforts? le peuple, si bien endoctriné, sait-il autre chose sur la question qu'auparavant? voit-il autre chose dans l'opinion qu'il a reçue, sinon qu'il y a bien du rapport entre nous et les chiens, ce qui est très-vrai, mais ce qui ne prouve rien, sinon qu'il serait agréable de mourir tout entier quand on a mal vécu et qu'on croit à un enfer, ce qui n'est qu'un mauvais désir et point du tout une conviction? Sur la question elle-même, a-t-il rien de précis, rien d'évident? ne sentons-nous pas, après ce violent effort, l'équilibre se rétablir? et dans quelques années n'en serons-nous pas ou nous en étions?

C'est qu'en effet ni la conscience ni les sens ne peuvent être supprimés en nous par les prédications des philosophes; et, tant que l'intelligence garde le sentiment du monde intérieur et la vue du monde extérieur, il lui est impossible de confondre, ou ce qu'elle sent avec ce qu'elle voit, ou ce qu'elle voit avec ce qu'elle sent. Les raisonnements subtils de la philosophie peuvent embarrasser ou séduire le vulgaire, ils ne sauraient le convaincre; la réalité étant *double* et frappant incessamment ses regards et sa conscience, il a beau se tourmenter pour la voir *simple* avec les philosophes, il ne peut y parvenir. C'est pourquoi l'on a vu dans tous les âges le bon sens du genre humain rester en équilibre entre les systèmes opposés de la philosophie, et, sans avoir ni de la matière ni de l'âme des notions bien précises, s'obstiner toutefois à croire à l'une et l'autre.

Nous terminerons ici cette discussion, que nous n'avons si longuement prolongée que pour en finir, s'il est possible, avec des systèmes encore pleins de vie après deux mille ans d'existence, et qui cependant, pour être

complètement discrédités, n'ont besoin, ce nous semble, que d'être nettement compris. Nous croyons avoir exposé, d'une manière intelligible pour tout le monde, et l'origine et la nature, et les conséquences, et la vanité, des deux premières et des deux plus célèbres solutions données par la philosophie moderne à la question suprême et fondamentale des caractères de la vérité, posée par Descartes. D'après les spiritualistes, cela seul est certainement vrai qui est attesté par le sens intime ; d'après les matérialistes, cela seul est certainement vrai qui est attesté par les sens extérieurs : voilà les deux solutions incomplètes, et contradictoires parce qu'elles sont incomplètes, proposées par les philosophes. D'après le commun des hommes, cela est également certain et vrai au même titre, qui est attesté par le sens intime et par les sens extérieurs : voilà la solution complète donnée par le sens commun, et qui concilie les deux solutions incomplètes, et par cela contradictoires en apparence, des spiritualistes et des matérialistes. Le principe du spiritualisme étant admis, le monde extérieur, qui n'est point perceptible au sens intime, se trouve révoqué en doute, et sera supprimé par le premier philosophe qui aura le courage d'être conséquent ; le principe du matérialisme étant admis, l'âme, qui n'est point visible aux sens, est mise en question, et sera niée par le premier philosophe qui osera tirer toutes les conséquences de la maxime fondamentale. Ainsi, de deux solutions incomplètes, qui ne reconnaissent chacune pour vraie que la moitié de la vérité, sortent deux mondes incomplets qui ne comprennent chacune que la moitié du monde réel. Le sens commun, admettant à la fois comme vrai ce que nous sentons en nous et ce que nous percevons hors de nous, retrouve à la fois l'âme et le corps, c'est-à-dire le

monde réel tout entier. Les spiritualistes, dans ce grand débat, ont contre eux les matérialistes et le reste des hommes; les matérialistes, à leur tour, ont contre eux les spiritualistes et le reste des hommes; le bon sens, d'accord avec les spiritualistes sur l'autorité du sens intime, d'accord avec les matérialistes sur celle des sens, d'accord avec le reste des hommes sur l'égale autorité de ces deux facultés de l'intelligence, n'a contre lui que l'aveuglement systématique des spiritualistes sur l'autorité des sens, et des matérialistes sur celle de la conscience. Tels sont les principaux traits du tableau que nous venons de présenter à nos lecteurs.

III

Il ne nous reste plus à présent, pour achever la tâche que nous nous sommes imposée, qu'à indiquer rapidement les écoles philosophiques qui ont professé dans les temps modernes le principe du spiritualisme et celui du matérialisme¹.

Descartes, Locke et Leibnitz sont les représentants du spiritualisme moderne. De ces trois philosophes, fondateurs de trois grandes écoles, Leibnitz est le seul qui ait à la fois posé le principe et tiré la conséquence du spiritualisme. Descartes et Locke ont été spiritualistes sans le savoir. En adoptant le principe de l'exclusive autorité de la conscience, ils ont cru ne pas détruire la matière;

1. On ne trouvera dans cette esquisse historique ni Kant ni l'école écossaise. L'école écossaise n'y est pas, parce qu'elle n'est ni spiritualiste ni matérialiste, mais tout simplement raisonnable. Pour Kant, il est spiritualiste, mais l'exposition de sa doctrine nous aurait entraîné trop loin.

mais, le principe admis, la conséquence devait tôt ou tard en sortir. Malebranche l'a tirée de la doctrine de Descartes, Berkeley et Hume de celle de Locke.

Il y a deux hommes dans Descartes : l'auteur du *Discours de la méthode*, et l'auteur des *Méditations*. Las de croire sans être assuré de la vérité de ses croyances, Descartes démontra, dans le premier de ces deux ouvrages, que le doute devait être le point de départ de la philosophie, et la recherche des caractères de la vérité sa première recherche. C'est pour avoir ainsi marqué le but et tracé le chemin à tous les philosophes qui l'ont suivi, que Descartes est le père de la philosophie moderne. Mais, après avoir posé le problème, il chercha lui-même à le résoudre, montrant l'exemple et travaillant le premier à la tâche qu'il avait prescrite. C'est dans le livre des *Méditations* que Descartes paraît sous ce nouvel aspect. Le *Discours de la méthode* est la préface de la philosophie moderne ; les *Méditations* en sont le premier chapitre.

Dans ce dernier ouvrage, qui est l'évangile du cartésianisme, Descartes adopte nettement la solution spiritualiste du problème fondamental : il ne reconnaît d'autre évidence immédiate que celle du sens intime, et révoque en doute l'autorité des sens extérieurs. Cette opinion conduit directement au scepticisme sur la réalité du monde extérieur. Descartes en demeure d'accord, et convient que, si nous n'avons d'autre preuve de la réalité de ce que nous voyons et touchons que le témoignage des sens, nous n'aurions pas pour y croire des raisons suffisantes. Mais quelle autre preuve trouver de la réalité du monde extérieur, quand on a supprimé la preuve naturelle ? Il est évident que cet aveu équivaut au scepticisme même. Aussi, vainement Des-

cartes trouve-t-il dans les données de la conscience des preuves de l'existence de Dieu, et dans la véracité de Dieu des raisons de croire que les sens qu'il nous a donnés ne nous trompent pas ; ce mauvais raisonnement, que personne ne fait, ne saurait remplacer l'autorité détruite du témoignage des sens ; c'est un sophisme péniblement inventé pour échapper aux conséquences inévitables du principe. Malebranche le sentit, et, plus hardi que son maître, fit porter au cartésianisme ses fruits véritables. D'après ce philosophe, les arbres, les maisons, les montagnes, sont des phénomènes que nous voyons en Dieu : ce qui revient à dire que le monde extérieur est une cause qui produit en nous des images que nous prenons pour des réalités : conséquence à laquelle, sous une forme ou sous une autre, sont arrivées toutes les écoles spiritualistes.

Descartes avait nettement reconnu l'autorité du sentiment, et positivement nié celle des sens ; Locke, pour qui ne l'étudie que superficiellement, semble au contraire tenir la balance égale entre les sens et la conscience. Il accorde deux sources à la connaissance humaine, le sentiment de ce qui se passe en nous, qu'il appelle *réflexion*, et la perception de ce qui existe au dehors, qu'il nomme *sensation*. Non-seulement il accepte avec la même confiance les idées qui nous arrivent par ces deux voies, mais il semble attacher plus d'importance à celles que la sensation nous donne, car c'est à l'analyse des idées de cette espèce que son livre est particulièrement consacré. On le croirait donc, à la première vue, plus suspect de matérialisme que de spiritualisme, et plusieurs s'y sont trompés, surtout en France, où on regarde Condillac comme son disciple fidèle ; cependant il n'en est rien. Locke assurément n'a jamais eu de goût pour le spiri-

tualisme, et n'a jamais songé que sa doctrine dût y conduire ; mais il n'en est pas moins vrai que, sans le vouloir et à son insu, il a anéanti l'autorité des sens tout aussi complètement que Descartes, et cela, pour avoir dénaturé et représenté inexactement le fait de la perception sensible. Selon lui, notre intelligence n'atteint pas les objets extérieurs eux-mêmes à travers les organes corporels : les organes de la vue et du tact lui transmettent les *idées* ou *images* des objets, qu'elle perçoit en elle-même. Entendre de cette manière la perception, c'est la détruire. Il est de toute évidence que, s'il en est ainsi, l'intelligence n'étend pas ses regards au delà du monde intérieur, et qu'elle est réduite à la faculté de sentir ce qui se passe en elle, c'est-à-dire à la conscience. Or, c'est là justement le principe du spiritualisme. Locke ne s'en est pas aperçu ; mais ses successeurs, Berkeley et Hume, l'ont parfaitement compris. Admettant la maxime fondamentale, que nous ne percevons pas le monde intérieur lui-même, mais seulement son image en nous, ces deux philosophes ont très-bien montré que nous pouvions bien affirmer l'existence de l'image en nous, puisque nous la percevons, mais non pas celle d'une réalité extérieure que nous ne percevons pas. Croire que l'image représente la réalité, et que l'on peut conclure de l'existence de l'une à celle de l'autre, c'est faire une hypothèse pour trouver le monde. Tant que l'intelligence n'a pas perçu la réalité elle-même, elle ne peut juger si l'idée qui est en nous la représente, ou si elle n'est qu'un phénomène qui ne ressemble à rien. Or, comme la perception de la réalité est impossible dans la doctrine de Locke, il s'ensuit rigoureusement que la question est à jamais indécise, et qu'ainsi des arbres, des maisons et des montagnes, ne prouvent véritablement qu'une chose,

l'existence hors de nous de certaines causes qui nous affectent : conclusion tout à fait identique à celle de Malebranche.

Entre la méthode de Descartes et de Locke, et celle de Leibnitz, il y a une grande différence. Descartes et Locke s'élèvent par l'observation à leur doctrine sur la nature des choses ; le lecteur observe avec eux et conclut avec eux ; il lui est facile à chaque pas qu'il fait d'examiner si son guide l'égare, et de reconnaître dans une première méprise la source de ses erreurs. Leibnitz procède tout autrement : il débute par construire le monde, puis il démontre que son hypothèse rend compte des faits. C'est la manière des philosophes anciens avant Socrate. Il est évident que le vaste esprit de Leibnitz, après avoir embrassé toutes les difficultés que présentent les questions métaphysiques, a cherché comment il faudrait que l'univers fût construit pour que ces difficultés s'expliquassent, et que, regardant son hypothèse comme vraie par cela seul qu'elle rendait compte des faits, il l'a prise à ce titre et ordonnée sur ce fondement pour l'image fidèle de la réalité. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les inconvénients de cette méthode hardie, tout à fait étrangère au génie de la philosophie moderne, et dont le moindre défaut est de donner à la vérité même les apparences de la fiction : nous devons nous borner à constater l'opinion de Leibnitz sur la question fondamentale des caractères de la vérité ; et cette opinion, pour être présentée sous l'enveloppe poétique d'une hypothèse, n'en est pas moins précise et clairement établie.

Selon ce philosophe, tous les êtres possibles sont de même nature : il les appelle du nom commun de *monades*. Tous ont pour caractères essentiels la *simplicité* et

l'activité; tous, en d'autres termes, sont des *forces* ou des *causes*. Par cette première hypothèse, Leibnitz supprime du premier coup la *matière*, que Descartes s'était donné tant de peine à sauver, et adopte le *spiritualisme*. La *dualité*, admise par le bon sens dans la composition de cet univers, est rejetée : le monde extérieur se trouve réduit à cette collection de *causes* ou de *natures* semblables à la nôtre. Qu'on ne s'étonne pas de trouver ainsi posée de prime abord et sous la forme d'une vérité incontestable une opinion si douteuse, et qui n'est sortie qu'avec effort, et comme dernière conséquence, des doctrines de Descartes et de Locke; c'est la suite naturelle de la marche synthétique adoptée par Leibnitz; et, bien que le spiritualisme apparaisse dans son système comme une théorie à part, il ne s'en rattachait pas moins dans son esprit à son véritable principe. La théorie de *l'aperception* explique celle de *la nature des monades*.

Toutes les monades, selon Leibnitz, ont la propriété de réfléchir, comme ferait un miroir, l'univers tout entier. Cette faculté, commune à toutes, est ce qu'il appelle la *perception*. Mais vainement une monade porte-t-elle en elle-même cette image du monde, si elle ne jouit en même temps de la faculté d'*apercevoir* cette image. L'image donnée par la *perception* n'est que le sujet de la connaissance; pour qu'une monade connaisse, il faut qu'elle soit douée d'*aperception*, c'est-à-dire qu'elle distingue et voie en elle-même cette image. Or, c'est par ces deux facultés intellectuelles que les *monades*, essentiellement identiques d'ailleurs, diffèrent les unes des autres. Toutes ont la propriété de *réfléchir* l'univers; mais, en premier lieu, cette *réflexion* est plus ou moins obscure dans les diverses *monades*; en second lieu, les unes ont la faculté d'*apercevoir* en elles cette image, tan-

dis que les autres ne l'ont pas ; enfin, chez celles qui jouissent de ce privilège, la faculté d'*aperception* est plus ou moins clairvoyante : dans Dieu, par exemple, elle embrasse et pénètre l'image tout entière ; chez l'homme, elle n'en éclaireit que quelques points. Ainsi se distinguent les monades, ainsi s'accomplit le fait de connaissance chez celles qui sont intelligentes. Or, ne retrouve-t-on pas dans cette seconde hypothèse le principe du spiritualisme tel que nous l'avons posé ? Ne suit-il pas de cette hypothèse que l'intelligence humaine, dans l'opinion de Leibnitz, n'aperçoit point les choses elles-mêmes, mais seulement l'image des choses en elle ? et n'est-ce point là l'idée même de Locke, d'où Berkeley a déduit son scepticisme sur la matière ?

On retrouve donc, dans les hypothèses de Leibnitz, et le principe véritable, et les conséquences nécessaires du spiritualisme ; en rendant à ses opinions leur forme naturelle, on les ramène à celles de Descartes et de Locke. C'est comme s'il avait dit avec le premier : *Il n'y a pour nous d'évidence immédiate que celle de la conscience ;* avec le second : *Nous ne percevons pas le monde extérieur lui-même, mais seulement l'image de ce monde en nous ;* et qu'il eût conclu avec Berkeley : *Ces images ne prouvent rien autre chose que des causes qui les produisent ; donc il n'y a en ce monde que des causes inconnues et point de corps.* Nous n'ignorons pas que Leibnitz est sorti de ces limites rigoureuses du spiritualisme ; qu'il a décrit la nature, expliqué l'origine, déterminé les rapports des causes extérieures, ou, ce qui revient au même, de toutes les *monades* qui peuplent l'univers ; qu'il est allé même jusqu'à faire de l'*étendue* avec des *sensations de résistance*, et des *corps* avec des *forces*. Mais nous savons aussi que toutes ces excursions hors du monde de la conscience

sont autant d'inconséquences à sa *théorie* de l'*aperception*. Le philosophe semble avoir oublié qu'il n'est lui-même qu'une *monade*, et que, si son système est vrai, il ne peut rien savoir de ce qu'il dit. Du reste, cette contradiction s'explique dans la méthode de Leibnitz. Du point de vue hypothétique où il se place, il ne décrit pas le monde comme il doit paraître d'après sa description même à l'homme qui en fait partie, mais tel qu'il se montrerait à un spectateur étranger, doué d'une intelligence assez vaste pour l'embrasser et le comprendre. Il est fâcheux seulement que le lecteur ne puisse se prêter à l'illusion, et oublier l'incompétence du philosophe en admirant son génie.

Tels sont les trois grands métaphysiciens qui ont professé dans les temps modernes la doctrine du spiritualisme. Malgré la différence des formes, on a pu voir quelle était dans les trois systèmes l'identité des principes, et avec quelle fatalité, si nous osons le dire, l'identité des principes a entraîné l'identité des conséquences. Nous allons voir le matérialisme se développer avec la même uniformité dans les doctrines de Gassendi, de Hobbes et Condillac. C'est une chose digne de remarque que cette puissance de la logique qui pousse invinciblement et à leur insu les partisans d'une opinion à en accepter tôt ou tard les conséquences les plus extravagantes. On ne tient pas assez compte de l'influence de ce mobile dans les affaires de la vie. Parce que les hommes ne raisonnent pas comme les théologiens, on ne suppose pas qu'ils puissent être conséquents; et cependant l'histoire est là pour dire qu'il n'y a point d'induction si subtile de leurs principes qui ait échappé à la logique des partis, point de si absurde ou de si furieuse, devant laquelle leur fanatisme ait reculé dans la pratique.

Les travaux de Gassendi sur la philosophie d'Épicure, qu'il a si admirablement restituée, décidèrent probablement la direction que prirent ses opinions. Sa doctrine métaphysique, en effet, n'est au fond que celle du philosophe grec ; et si Épicure est le représentant le plus complet du matérialisme antique, on peut considérer Gassendi comme le promoteur et le père du matérialisme moderne. Tandis que Descartes, résolvant lui-même la question qu'il avait posée, décidait que cela seul est certain qui est attesté par le sens intime, Gassendi, évoquant la maxime fondamentale de l'épicurisme, mit en avant et défendit l'autre grande solution du problème, que cela seul est certain qui est attesté par les sens, et de même que le principe de Descartes contenait implicitement la négation de la matière, de même celui de Gassendi renfermait virtuellement la négation de l'âme. Mais ni Descartes ni Gassendi n'allèrent à la conséquence de leurs doctrines. Descartes crut de bonne foi retrouver le monde extérieur par le raisonnement, Gassendi n'osa nier l'âme. Ce n'est pas trop présumer que de croire qu'il ne fut retenu que par la foi ou par la réserve que lui imposait son caractère ecclésiastique ; car il avait trop bien montré, dans son exposition d'Épicure, la liaison qui existe entre le principe que toutes nos idées viennent des sens, et la conséquence que l'âme n'est qu'un atome ou une collection d'atomes matériels, pour ne pas comprendre qu'en professant la première proposition on avouait la seconde. Quoi qu'il en soit, Gassendi, sans nier expressément la nature immatérielle, soutint une proposition qui, en présentant le principe de l'épicurisme sous une autre forme, conduisit plus immédiatement encore à la conséquence. Après avoir montré que nous ne pouvons nous représenter

l'âme et Dieu que sous des formes matérielles, il soutint qu'une idée qui n'est pas une représentation n'est rien. De là à conclure que nous n'avons point d'idée de l'âme et de Dieu, et que, par conséquent, Dieu et l'âme n'existent pas, ou que, si nous en avons, Dieu et l'âme sont des substances étendues et figurées, il n'y avait évidemment qu'un pas. Si Gassendi ne l'a pas fait, il faut avouer qu'il est difficile de voir dans cette omission autre chose qu'une réticence.

Hobbes fut plus sincère ou tout au moins plus conséquent. Après un premier voyage à Paris, où ce philosophe se lia avec Gassendi, il y revint, chassé de sa patrie par la révolution, et habita la France durant plusieurs années. A en juger par l'intimité qui s'établit entre les deux philosophes, il y a grande apparence que Hobbes embrassa les opinions métaphysiques de Gassendi, ou tout au moins qu'ils puisèrent à la même source leur doctrine. Ce qu'il y a de certain, c'est que les principes du philosophe anglais sur la question fondamentale sont tout à fait les mêmes que ceux de son ami. Il adopte comme lui la maxime d'Épicure, *que toutes nos idées viennent des sens*, et l'appuie du même raisonnement. Comme nous ne pouvons rien nous représenter que sous des formes matérielles, et que l'on ne conçoit pas ce que serait une idée qui ne représenterait pas son objet, il s'ensuit que toutes nos idées viennent des sens, et sont des idées de choses matérielles. Mais Hobbes pousse plus avant, et, avec la rigueur logique qui le distingue éminemment, arrive à la conséquence définitive du principe. Selon lui, tout être est nécessairement matériel. Les phénomènes intérieurs ne sont que les résultats de l'organisation du corps; l'objet ébranle l'organe; le mouvement se communique par les nerfs au cerveau, et

de là au cœur; le cœur, affaissé sous la pression, fait effort pour s'en délivrer, et renvoie le mouvement à l'extérieur : ainsi s'expliquent la *sensation* et la *réaction volontaire*. De la sensation diversement transformée naissent la *mémoire*, l'*imagination*, et tout ce que nous appelons *facultés de l'intelligence*. Les sensations accumulées dans le cerveau se combinent de mille façons différentes; et c'est ainsi que se forment les idées de *composition*, d'*abstraction*, de *comparaison*, en un mot toutes les idées possibles. Toute la doctrine que professa, un siècle plus tard, Condillac dans le *Traité des sensations*, et à l'exactitude physiologique près, toute celle que développa Cabanis dans son livre des *Rapports du physique et du moral*, se trouvent ou complètement exposées ou clairement pressenties dans la philosophie de Hobbes. On peut ajouter qu'elle reproduit également les principales idées d'Épicure sur l'organisation de l'univers, idées qui ne sont pas moins la conséquence du principe de la *sensation* que toutes les autres. Si l'on songe que Hobbes rattacha au même principe, avec une rigueur logique incomparable, un système complet de morale et de politique, on sera forcé de convenir qu'aucun autre philosophe, à l'exception d'Épicure, n'a donné au matérialisme de plus larges développements, et qu'il en est peu qui aient embrassé plus d'objets dans leurs spéculations, et construit avec plus de conséquence un plus vaste système.

Dans la lutte qui s'éleva entre le matérialisme et le spiritualisme, au temps de Descartes et de Gassendi, le spiritualisme triompha, en ce sens qu'après Descartes, sa doctrine continua à être représentée en France par une suite non interrompue de philosophes jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, tandis que celle de Gassendi fut aban-

donnée par les métaphysiciens. Mais cette dernière conserva des partisans parmi les hommes du monde ; et depuis Bernier, Molière et Chapelle, on peut suivre sa trace jusqu'à Voltaire. Dans cette école d'hommes aimables et voluptueux, les traditions d'épicurisme pratique et d'incrédulité religieuse se gardèrent mieux que les dogmes métaphysiques du matérialisme ; on ne songeait guère au principe de la sensation chez Ninon de l'Enclos, et depuis longtemps la philosophie de Gassendi était morte en France, même chez ses disciples, lorsque la traduction du livre de Locke vint la ranimer.

Il n'y avait guère alors dans ce pays que les Cartésiens qui fussent capables de comprendre l'*Essai sur l'entendement* ; mais, préoccupés de leurs vieilles idées, ils ne consentirent point à l'examiner. Peu au fait des questions métaphysiques, ceux qui embrassèrent la nouvelle doctrine se méprirent sur son véritable esprit ; et tandis que Berkeley et Hume en déduisaient rigoureusement le spiritualisme en Angleterre, Condillac, en France, y trouva le matérialisme. Il suffit de comparer les premières pages du *Traité des sensations* avec le commencement du second livre de l'*Essai sur l'entendement*, pour se convaincre de l'illusion passagère où tomba Condillac en se croyant le disciple de Locke. Sans doute on trouvera souvent dans les deux ouvrages les mêmes formules : ni Locke, malgré son bon sens, ni Condillac, malgré son amour pour la clarté, ne se sont bien compris ; mais leur point de vue est tout différent. Locke s'enferme en lui-même, et laisse venir à lui les images du monde extérieur ; Condillac se place au dehors, à côté de sa statue, et lui compose une âme avec les sensations qu'il lui donne successivement. Ce qui est certain pour Locke, ce qu'il admet sans discussion, ce dont il ne parle

pas, c'est le *moi*; ce qui est incontestable pour Condillac, ce qu'il ne met pas en question, c'est le *monde extérieur*. L'un est tout occupé de savoir comment le *moi* connaît le monde extérieur; l'autre, de découvrir comment le monde, agissant sur les organes, développe au sein de la *statue* ce qu'on appelle les *phénomènes de l'entendement et de la volonté*. Locke, résolvant sa question, déclare que nous ne connaissons le monde extérieur que *par les idées de ce monde que les sens nous transmettent*; Condillac, résolvant la sienne, proteste qu'il n'y a rien dans la *statue* qui ne soit une *transformation de la sensation*. L'un est toujours *dedans*, l'autre *dehors*, comme ils étaient au point de départ. Locke ne consent point à *sortir* pour voir les corps: il veut absolument les trouver dans le fait intérieur des *idées*; Condillac ne consent point à *entrer* pour prendre connaissance des phénomènes de l'âme il s'obstine à les déduire du fait extérieur de la *sensation*. Et, comme ce qu'ils cherchent l'un et l'autre n'est point où ils le cherchent, il est évident qu'ils ne le trouveront pas, s'ils sont conséquents, et que la réalité intérieure échappera au philosophe français, comme la réalité extérieure au philosophe anglais.

On voit que, si Condillac est un disciple de Locke, l'élève est bien peu fidèle aux principes du maître, ou n'a guère compris sa pensée. Du reste, l'un n'a pas mieux senti que l'autre la portée de sa doctrine. Locke croyait à la matière bien fermement, et Condillac n'avait point de mauvais dessein contre l'âme. On le voit, dans le *Traité des sensations*, se débattre entre son principe qui la détruit, et son bon sens qui la conserve; tantôt, oubliant le principe, il la pose comme le *sujet distinct* qui éprouve les sensations; puis, s'apercevant que dans cette hypothèse l'idée de l'âme ne dérive pas de la sensation,

il revient au principe, et affirme que l'âme ne saurait être que la *collection des sensations actuellement éprouvées*. Aucun philosophe ne s'est plus souvent contredit. En isolant tour à tour telle ou telle page de son livre, on peut successivement lui reconnaître deux ou trois opinions différentes. Mais ce n'est point dans ces efforts que fait un philosophe pour arranger son système avec le sens commun qu'il faut chercher le caractère de sa philosophie ; c'est dans le principe même qui a mis sa philosophie en contradiction avec le sens commun, et qui a rendu ces inconséquences nécessaires. Encore une fois, tout philosophe est homme : comme homme il partage toutes les croyances de l'humanité ; comme philosophe, il en cherche l'explication. Quand l'explication est incomplète, ce qui arrive presque toujours, une lutte s'élève entre le philosophe qui la croit bonne et voudrait nier tout ce dont elle ne rend pas compte, et l'homme qui défend ces croyances et refuse de les sacrifier à l'explication. C'est une lutte curieuse que retracent tous les livres possibles de philosophie. Quand l'auteur est un esprit ferme, hardi, tourné à la logique, comme Hobbes et Berkeley, l'homme succombe, et le philosophe l'emporte ; les croyances les plus enracinées dans le cœur humain tombent, comme l'épi sous la faux, devant les conséquences inexorables de l'explication adoptée. Mais quand l'auteur est un esprit naturellement incertain et timide, comme Locke ou Condillac, le philosophe prend moins d'empire, et le bon sens résiste avec plus d'avantage à un système moins décidément accepté ; alors la lutte est presque égale, et, l'emportant tour à tour, la philosophie domine dans une page, et le sens commun dans l'autre ; à travers mille efforts pour se mettre d'accord avec lui-même l'auteur, toujours indécis, arrive à

la conclusion, qui n'est encore qu'un résumé de ses incertitudes. C'est dans de pareils écrivains qu'il est important de distinguer le philosophe de l'homme, quand on veut juger sainement du premier; c'est alors qu'il faut hardiment dégager les principes systématiques qui lui appartiennent, et ne point s'effrayer des conséquences qui ne viennent pas de lui, et n'expriment que les scrupules du sens commun. Si les critiques avaient songé à cette distinction, on ne les aurait point vus si embarrassés et si peu d'accord dans l'appréciation de certaines doctrines philosophiques; et si d'autres personnes encore daignaient y penser, elles comprendraient facilement qu'il ne faut pas brûler les philosophes; car ce n'est point le philosophe, mais l'homme que l'on brûle; et ce n'est jamais l'homme qui s'égare, mais toujours le philosophe.

Condillac n'était point matérialiste, et cependant sa philosophie est le matérialisme même. Ce n'est pas tant dans ses ouvrages qu'il faut la rechercher que dans le livre des *Rapports du physique et du moral* de son disciple Cabanis. Ici le principe du maître est dégagé de tout le commentaire inextricable qui l'accompagne dans le *Traité des sensations*; la doctrine a repris sa véritable allure, et marche librement à ses conséquences naturelles. La *sensation* n'est plus un phénomène indécis, moitié corporel et moitié spirituel; la *sensation* est prise pour ce qu'elle apparaît aux yeux et aux mains, c'est-à-dire pour une impression produite sur une certaine partie du corps; les nerfs qui y viennent aboutir sont ébranlés; l'ébranlement se communique jusqu'à leur extrémité intérieure, d'où il revient au point du départ. Cette action et cette réaction, que l'expérience physiologique peut constater, et dont les nerfs sont le sujet, constituent et le

phénomène complet de la *sensation*, et tous les phénomènes volontaires, intellectuels et moraux, qui n'en sont que des conséquences. Ainsi, tous les phénomènes intérieurs dérivent de la *sensation*, selon le principe de Condillac ; et la *sensation* elle-même est ramenée à ce qu'elle doit être au point de vue extérieur de Condillac, c'est-à-dire aux phénomènes visibles et palpables de l'*impression* organique, de l'*ébranlement* et de la *réaction nerveuse*. Voilà donc la doctrine de Condillac réduite à ses véritables termes. Or, dans cette doctrine, quel est le *sujet sentant* ? ce sont les nerfs. Ce sont donc les nerfs qui pensent, qui veulent, qui raisonnent et qui jugent ; notre corps a donc des *organes* dont la *fonction* est de sentir, de vouloir et de penser, comme il en a dont la *fonction* est de digérer. Qu'est-ce donc que l'âme ? une *fonction* du corps. Et d'où vient au corps le privilège d'une *fonction* si remarquable ? de son *organisation*. Voilà le matérialisme dans toute sa pureté, déduit avec une invincible conséquence du principe de Condillac, qui n'est, au fond, que celui-ci : *Nous ne pouvons rien connaître qu'avec nos yeux et nos mains*. D'où il suit que l'âme, que nous ne saisissons pas de la sorte, n'existe pas ; d'où il suit encore que tous les phénomènes intérieurs se réduisent à des *ébranlements de nerfs*, les seuls que nos yeux et nos mains puissent constater.

Voulez-vous aller plus loin dans les inductions rigoureuses de cette doctrine ? Vous trouverez que le *juste* et l'*injuste*, n'étant pas des transformations de la sensation, ne sont rien ; que le seul *bien* et le seul *mal* à nous connus se rencontrent dans la *sensation*, qui est tantôt *agréable*, tantôt *désagréable* ; qu'ainsi tout *bien* se ramène au *plaisir*, tout *mal* à la *douleur* ; d'où il suit que le seul principe de la conduite humaine est d'*éviter la douleur*

et de *chercher le plaisir*. Voilà la *morale* d'Helvétius, ou plutôt du principe de l'exclusive autorité des sens. Voulez-vous aller plus loin encore ? Vous trouverez que, chacun poursuivant son *plaisir propre* ou son *intérêt personnel*, sans qu'aucune idée d'*ordre moral* ou de *justice* le retienne et lui impose du respect pour les autres, tous les hommes sont naturellement *ennemis*, et que la *guerre* est l'*état naturel* ; d'où il suit que le plus fort a raison, que la *force* est le *seul droit*, et que le pouvoir absolu, *principe de paix*, est éminemment *légitime*. Voilà la *politique* de Hobbes, c'est-à-dire la politique du principe de l'exclusive autorité des sens. Voulez-vous poursuivre ? Il n'y a point de *mérite* à l'homme d'atteindre le *plaisir*, ni de *démérite* à le laisser échapper ; on ne peut voir d'un côté que de l'*habileté*, et de l'autre que de la *maladresse* ; d'où il suit qu'il n'y a ni *vertu* ni *crime* ; d'où il résulte que l'état actuel se suffit à lui-même, et n'exige après soi ni *rémunération* ni *châtiment* ; d'où il faut conclure que, s'il y a un *Dieu* ou des *dieux*, ils ne s'occupent pas de nous, et qu'au delà de cette vie il n'y a rien à craindre ni à espérer, en supposant même, ce qui est absurde, que la dissolution des nerfs n'entraînât pas la destruction de notre *personnalité*. Voilà la *religion* d'Épicure, c'est-à-dire encore la religion du principe de l'exclusive autorité des sens.

On voit donc que les solutions exclusives et incomplètes de la question fondamentale entraînent après elles, non-seulement en métaphysique, mais en morale, mais en religion, mais en tout, d'autres solutions, également incomplètes et exclusives, de toutes les grandes questions qui intéressent l'humanité, et que ces dernières solutions ont trouvé des représentants dans les écoles philosophiques, comme les premières. Peut-être cette considéra-

tion répandra-t-elle quelque intérêt sur les recherches purement métaphysiques que nous nous sommes permis d'introduire dans cet ouvrage, et servira-t-elle d'excuse à la longueur de cet article.

III

DU SCEPTICISME

(1830)¹

Le mot *scepticisme*, qui dérive du verbe grec *σκέπτομαι*, *je considère, j'examine*, signifie proprement cet état psychologique qui précède le jugement et la résolution, alors que l'intelligence, avant d'adopter une opinion ou un parti, considère le pour et le contre, examine les raisons opposées, et se sent encore indécise sur ce qu'il est bon de croire ou de faire. Cette disposition est si familière à la conscience humaine, qu'elle nous est parfaitement connue. Elle est spéciale aux créatures raisonnables dont l'intelligence est bornée : Dieu et les créatures qui n'obéissent qu'à l'instinct ne peuvent la connaître. En Dieu, l'intelligence, saisissant le vrai du premier coup, ne saurait hésiter ; chez les animaux, la considération de ce qui est vrai ou bon n'existant pas, tout se décide par impulsion, rien par raison : or, la parfaite égalité de deux impulsions instinctives contraires n'est probablement qu'une hypothèse ; et, quand bien même ce cas chimérique se réaliserait, le phénomène résultant ne serait pas celui du doute, mais celui de l'équilibre. Le

1. *Encyclopédie moderne*, tome XX.

doute résulte quelquefois de l'action opposée de deux raisons; l'équilibre ne résulte jamais que de l'action opposée de deux forces; toutes choses sont susceptibles d'équilibre, hormis la raison : la raison seule est capable de doute. Ainsi, Dieu est au-dessus du doute, et les bêtes au-dessous. Le doute est un phénomène humain; il témoigne, comme tout ce qui est spécial à l'homme, de la grandeur et de l'infirmité de sa nature.

L'idée que Dieu ne saurait douter n'implique pas seulement que son intelligence est parfaite, mais encore qu'il existe une vérité absolue : car si rien n'était absolument vrai, la perfection de l'intelligence ne servirait qu'à l'apercevoir parfaitement, et l'état de doute serait l'état divin par excellence. Mais, si notre bouche peut énoncer cette hypothèse, notre intelligence ne peut la comprendre. Car, si certaines choses existent, elles existent d'une certaine manière, et il y a entre elles certains rapports; il est donc absolument vrai qu'elles existent de telle manière, et qu'il y a entre elles tels rapports. Que si, au contraire, rien n'existe, il est absolument vrai que rien n'existe. Pour que la vérité absolue n'existât pas, il faudrait donc que certaines choses existassent et n'existassent pas en même temps, qu'elles eussent et n'eussent pas en même temps certaine manière d'être, et qu'il y eût et n'y eût pas en même temps entre elles certains rapports, ce qui est contradictoire. Si quelque chose est, il y a de la vérité absolue; si rien n'est, il y en a encore. Quiconque nie qu'il y ait de la vérité absolue, nie à la fois la réalité et le néant, ou plutôt affirme la coexistence de ces deux choses; la langue même se refuse à exprimer une pareille absurdité : elle est forcée de faire *coexister* ce qui est le contraire de l'*existence*, le néant.

Il y a donc une vérité absolue : celui-là participe à la vérité absolue, qui voit telle qu'elle est une partie quelconque des choses ; celui-là la possède tout entière qui voit telle qu'elle est la totalité des choses. Ce dernier privilège, étant celui d'une intelligence parfaite, n'appartient et ne peut appartenir qu'à Dieu ; celui de participer à la vérité absolue est le seul auquel l'esprit humain puisse prétendre.

Que l'esprit humain possède, en effet, ce privilège, c'est ce dont l'humanité ne doute pas ; et, ce qui le démontre, c'est que l'humanité croit. Tout acte de croyance implique dans celui qui croit la conviction qu'il participe à la vérité absolue. Ainsi, quand je vois un arbre couvert de feuilles et de fruits, si je crois que cet arbre existe réellement et qu'il est réellement couvert de feuilles et de fruits, j'admets tacitement que mon intelligence voit telle qu'elle est cette partie des choses, et qu'en ce point elle participe à la vérité absolue. Il en est de même quand je crois que j'existe, quand je crois que j'éprouve une sensation, quand je crois que tout événement a une cause, en un mot, quand mon esprit accepte une proposition quelconque. Croire, c'est considérer comme vraie une certaine connaissance ; c'est juger qu'elle est conforme à ce qui est : or, toute connaissance conforme à ce qui est, est une portion de la vérité absolue, car cette conformité est précisément le caractère constitutif de la vérité absolue. Et qu'on ne dise pas que l'humanité l'ignore, et ne va pas jusqu'à se rendre un tel compte de ce qu'implique sa croyance. L'humanité sait fort bien que la vérité qui ne serait pas la vérité absolue serait une vérité fautive, c'est-à-dire ne serait pas la vérité ; et si l'humanité jugeait que tel est le caractère de la vérité humaine, elle ne l'appellerait pas la

vérité, elle n'y croirait pas. Donc, par cela seul que l'humanité croit, l'humanité juge qu'elle voit les choses telles qu'elles sont, ou, ce qui revient au même, qu'elle participe à la vérité absolue.

L'humanité a-t-elle raison de juger ainsi? C'est une question qu'elle ne se fait pas; les philosophes se la sont faite pour elle, et les avis ont été partagés. Les uns ont trouvé que l'humanité avait raison, et ont dit pourquoi; les autres, qu'elle avait tort, et ont essayé de le prouver. Ces derniers ont été appelés *sceptiques*; et c'est à désigner leur opinion que l'usage a exclusivement restreint l'acceptation du mot *scepticisme*.

La première chose qui étonne dans le scepticisme, c'est qu'il soit d'origine humaine; car, le fait de croire impliquant la conviction qu'on a le droit de croire, il y a contradiction apparente entre ce fait et le dogme que l'homme n'a pas le droit de croire, qui est le scepticisme. Or, le fait de croire est humain par excellence; il n'est pas un homme chez qui il ne se produise cent fois par jour, et les sceptiques n'échappent pas plus que les autres à cette nécessité universelle. Cependant les sceptiques sont des hommes, et les opinions des hommes ne peuvent rien contenir qui n'ait ses racines dans la nature humaine. Il est donc à la fois dans la nature de l'intelligence humaine d'admettre et de nier qu'il y ait pour elle de la vérité. Comment expliquer cette contradiction?

Pour trouver la solution de cette antinomie de la raison humaine, il faut examiner, d'une part, comment et à quels titres elle croit, et, d'autre part, comment et à quels titres elle vient à douter qu'elle ait le droit de croire. Quand nous saurons de quelle manière les choses se passent, il nous sera facile d'apprécier ce qu'il y a de

réel dans cette contradiction apparente, et ce qu'il peut y avoir de légitime dans la doctrine du scepticisme.

Soit que nous ayons conscience de ce qui se passe en nous, soit que nous percevions ce qui existe et se produit hors de nous, soit que nous concevions ce qui n'affecte ni notre conscience ni nos sens, soit enfin que nous nous souvenions des choses que nous avons connues, de quelque manière en un mot, et par quelque procédé qu'une connaissance se produise dans notre intelligence, il arrive toujours, quand elle s'y produit, que nous nous faisons du phénomène de sa production, et des conditions de sa vérité, l'idée suivante : certaines choses existent ou ont existé réellement ; notre intelligence a la propriété d'en être informée ; la connaissance est cette information même : voilà pour la production de la connaissance. Cette connaissance est vraie, si elle est conforme à la réalité ; elle est fautive, si elle ne lui est pas conforme : voilà pour les conditions de vérité de la connaissance.

Il suit de là que la vérité de la connaissance dépend de la constitution de notre intelligence ; que, si l'intelligence humaine est constituée de manière à réfléchir fidèlement la réalité, la connaissance humaine est vraie ; que, s'il n'en est pas ainsi, la connaissance humaine est fautive.

Or, toutes les fois que par la conscience, la perception, la raison, la mémoire ou tout autre procédé de l'intelligence, nous obtenons une connaissance quelconque, nous sommes invinciblement déterminés à croire que ce que nous sentons, que ce que nous voyons, que ce que nous concevons, que ce dont nous nous souvenons, est conforme au sentiment, à la perception, à la conception, au souvenir, et en général à la notion que nous en avons : ce qui veut dire que, dans chacune de ces applications

particulières, nous croyons que notre intelligence n'est pas trompeuse, et qu'elle est constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont.

Nous croyons, il est vrai, que dans toutes ou presque toutes ses applications, l'intelligence est sujette à l'erreur; mais c'est précisément ce que nous ne croirions pas si nous la supposions naturellement trompeuse. Pour croire que l'intelligence se trompe quelquefois, il faut deux choses : admettre sa véracité naturelle, et pouvoir reconnaître à des signes certains les cas particuliers où cette véracité naturelle est abusée. Or, c'est précisément ce qui arrive en nous. Nous reconnaissons que, dans chacune des applications de l'intelligence, certaines conditions sont nécessaires pour qu'elle ne soit pas abusée ; mais, quand ces conditions ont été remplies, nous croyons aux connaissances qu'elle nous donne : ce qui veut dire que nous admettons qu'elle est naturellement constituée de manière à voir les choses telles qu'elles sont.

Voilà tout le fondement des croyances de l'humanité. Toutes les fois qu'un homme adhère à une proposition, si vous remontez au principe de sa conviction, vous trouverez toujours qu'elle repose sur le témoignage d'une ou de plusieurs de ses facultés : autorité qui vient se résoudre elle-même dans celle de l'intelligence, laquelle serait tout à fait nulle, si l'intelligence n'était pas constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont.

Mais qui nous démontre que telle est la constitution de l'intelligence? Non-seulement nous n'avons pas cette démonstration, mais il est impossible que nous l'ayons. En effet, nous ne pouvons rien démontrer qu'avec notre intelligence : or, notre intelligence ne peut être reçue à démontrer la véracité de notre intelligence ; car, pour

croire à la démonstration, il faudrait admettre en principe ce que la démonstration aurait pour objet de prouver, la véracité de l'intelligence, ce qui serait un cercle vicieux. Nous n'avons donc et nous ne pouvons avoir aucune preuve du fait sur lequel reposent toutes nos croyances, savoir, que l'intelligence humaine n'est point trompeuse. Il fallait donc, de deux choses l'une, ou que l'homme ne crût à rien, ou qu'il fut invinciblement déterminé à croire sans motif et sans preuve à ce premier fait. Aussi, si l'homme croit, c'est à cette dernière condition; et, comme il n'agit que parce qu'il croit, on peut dire que tout ce qu'il fait et que tout ce qu'il croit, il le fait et le croit sur le fondement d'une première croyance aveugle et sans motif, à laquelle sa nature le détermine fatalement et l'oblige de se soumettre, soit qu'il le sache ou qu'il l'ignore.

Un acte de foi aveugle, mais irrésistible, tel est donc le fondement de toute croyance. C'est parce que cet acte de foi est irrésistible que tous les hommes croient, les sceptiques comme les autres; c'est parce qu'il est aveugle, c'est-à-dire sans motif aux yeux de la raison humaine, que, parmi les hommes à qui la réflexion a fait faire cette découverte, quelques-uns ont pensé que l'intelligence humaine ne pouvait légitimement croire à rien. Telles sont les racines communes de la foi et du scepticisme dans la nature humaine.

Il y a rationnellement contradiction entre la foi et le scepticisme : car l'homme ne peut à la fois avoir et n'avoir pas le droit de croire. Aussi, la raison déclare absolument que l'homme croit sans motif, ou, ce qui revient au même, n'a pas le droit de croire. Mais, en fait, il n'y a pas contradiction entre la foi et le scepticisme; car l'homme croit par instinct et doute par raison. Or,

entre le fait de croire, déterminé par notre constitution, et le fait que nous croyons sans droit de croire, déclaré par notre raison, il n'y a pas contradiction. De ce que notre raison ne reconnaît pour légitimes que les croyances fondées sur des preuves, il ne s'ensuit pas qu'il n'y en ait pas d'autres; il s'ensuit seulement que ces autres croyances ne sont pas légitimes.

Les sceptiques ne tombent donc pas dans une contradiction quand, dans la pratique de la vie, ils croient à leurs sens, à leur conscience, à leur mémoire, et agissent en conséquence; ils obéissent à leur nature instinctive en croyant ainsi, et obéissent à leur nature rationnelle en professant que leurs croyances sont illégitimes.

Par là, nous absolvons également l'humanité qui croit et les sceptiques qui doutent; mais nous ne pouvons également absoudre les philosophes qui ont combattu le scepticisme en essayant de démontrer la légitimité rationnelle des croyances humaines. Qu'on dise que l'humanité croit, et les sceptiques comme l'humanité, c'est un fait incontestable; qu'on ajoute que l'humanité croit avoir le droit de croire, c'est-à-dire admet que l'intelligence humaine voit les choses telles qu'elles sont, cela est vrai, et les sceptiques ne le nient pas; mais que, prenant le scepticisme corps à corps, on prétende démontrer que l'intelligence humaine voit réellement les choses telles qu'elles sont, voilà ce que je ne comprends pas. Comment ne s'aperçoit-on pas que cette prétention n'est autre chose que celle de démontrer l'intelligence humaine par l'intelligence humaine? ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera éternellement impossible. Nous croyons le scepticisme à jamais invincible, parce que nous regardons le scepticisme comme le

dernier mot de la raison sur elle-même. Quant aux dangers du scepticisme, ils sont absolument nuls : Dieu y a pourvu en nous forçant de croire ; et l'on ne voit pas qu'il soit arrivé malheur à aucun sceptique. Sans doute, si l'humanité doutait de tout, elle cesserait d'agir raisonnablement ; il n'y aurait plus ni bien, ni mal, ni lois, ni société ; mais aussi, si l'humanité se mettait à marcher sur la tête, tout ici-bas serait bouleversé ; et cependant personne ne prendrait l'alarme si quelque philosophe soutenait que ce système de progression est très-raisonnable. Avant de s'effrayer d'une doctrine, il faut s'assurer d'abord si son application est possible.

Une chose d'ailleurs doit rassurer : c'est que, si l'on ne peut démontrer que l'intelligence humaine voit les choses telles qu'elles sont, on ne peut non plus démontrer le contraire. Le scepticisme ne conduit donc pas à la négation de ce que l'humanité croit ; s'il allait jusque-là, il ne serait plus le scepticisme. Il est possible que ce que l'humanité croit ne soit pas vrai, car elle le croit sans preuve : tel est le seul résultat du scepticisme, le seul du moins que la raison avoue. Si on veut réfléchir à cette distinction, on s'apercevra qu'on a honoré du titre de sceptiques bien des philosophes qui ne le méritaient pas.

Nous n'avons pas parlé de ce scepticisme mesquin, qui a précédé l'autre, et qui ne se fonde que sur les contradictions apparentes des jugements humains. Prouver qu'il y a contradiction, soit entre les résultats auxquels arrive chaque faculté de l'esprit prise à part, soit entre ceux auxquels aboutissent les diverses facultés, comme les sens et la raison ; établir qu'il y a la même contradiction, soit entre les opinions admises

par différents hommes ou différentes nations, soit entre celles auxquelles l'humanité s'est arrêtée à différentes époques; puis, conclure de là que l'intelligence humaine regarde tour à tour comme vraies des choses contradictoires, et que par conséquent il n'y a point pour elle de vérité : tel est tout le mécanisme de ce scepticisme de second ordre, dans lequel se sont complu et se complaisent encore un foule de petits esprits. Il y a longtemps que ce scepticisme a été réfuté sur tous les points, et que l'unité de la vérité humaine, admise, *à priori* dans tous les temps par les intelligences supérieures, a été démontrée. Ce scepticisme est un thème sur lequel on brodera longtemps encore : il fait les délices des hommes d'esprit; il ne mérite pas d'arrêter les philosophes.

IV

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

(1827)¹

Toutes les questions philosophiques se rapportent au monde intellectuel et moral, comme toutes les questions naturelles au monde physique. Si les réalités intellectuelles et morales se dérobaient entièrement à notre observation, nous ne pourrions résoudre aucune question philosophique, tout comme nous ne pourrions résoudre aucune question naturelle, si le monde physique était entièrement invisible à nos sens. Tout ce que nous savons du monde physique sort de ce que nous en voyons; et de même, tout ce que nous pouvons savoir du monde intellectuel et moral sort de ce que nous en pouvons observer. Or, la réalité intellectuelle et morale ne se révèle immédiatement à nous qu'en nous-mêmes : le principe moral et intellectuel, que nous sentons penser, vouloir et agir en nous, est la seule réalité de cette espèce qui tombe sous notre observation. Au dehors, nous ne voyons que les effets des principes semblables qui remplissent le monde; et jamais ces effets ne nous auraient

1. *Globe*, tome IV, page 503; et tome V, page 6.

révélé leurs principes, si nous n'avions fait connaissance en nous-mêmes avec un principe de même nature. C'est avec notre conscience que nous comprenons Dieu; c'est avec elle que nous comprenons toute force, toute intelligence, toute volonté; c'est, en un mot, dans le spectacle intérieur de notre propre nature que se révèlent à nous, et l'existence, et la nature, et les lois du monde intellectuel et moral. Tout ce que nous savons et tout ce que nous pouvons savoir sur ce monde est donc sorti de là, ou doit en sortir. Dans la connaissance de nous-mêmes git donc le principe de toute la science philosophique, comme, dans la connaissance de la partie du monde physique qui tombe sous nos sens, git le principe de toute la science naturelle. Toute question philosophique qui peut être résolue vient se résoudre dans quelques-uns des faits de conscience, comme toute question naturelle qui peut l'être vient se résoudre dans quelques-uns des faits physiques qui tombent sous nos sens. Au delà des faits psychologiques, comme au delà des faits physiques observables, la science philosophique et la science naturelle ne procèdent plus que par induction.

Cela posé, on conçoit deux manières de faire la science du monde intellectuel et moral. La première consiste à partir des questions, et à venir chercher dans la conscience les faits de la nature humaine qui s'y rapportent et peuvent seuls les éclairer. C'est ainsi que la philosophie a toujours procédé jusqu'à nos jours. La seconde consisterait à observer et à constater, d'abord, tous les faits de la nature humaine, sans songer aux questions; puis, quand la psychologie serait faite, et que tous les renseignements que nous pouvons avoir sur le monde moral seraient ainsi recueillis, on passerait aux ques-

tions, et on verrait ce que la science peut y répondre de certain. Cette seconde méthode est d'invention moderne : l'idée de faire des phénomènes de l'esprit humain l'objet d'une science d'observation méthodique et régulière, tout à fait indépendante de la solution des questions philosophiques, dans l'intérêt même de ces questions, n'a été bien conçue que de nos jours.

Nous avons montré ailleurs¹ tous les inconvénients de la première méthode. En effet, quand on ne recourt aux faits que pour résoudre une question dont on est préoccupé, ordinairement on observe mal ; plus ordinairement encore on se contente du premier fait que l'on rencontre, et on se hâte de résoudre le problème par ce seul fait, sans soupçonner qu'il y en a vingt autres qui le modifient et le complètent. Quelquefois enfin, on ne songe pas même à recourir à l'observation de la réalité sur laquelle porte la question : inspirés par quelques réminiscences, l'imagination et le raisonnement prennent les devants, et façonnent une solution. Voilà ce qui est arrivé aux philosophes, et ce qui a livré la philosophie à l'esprit de système. L'esprit de système a son principe dans cette méthode. Mais, d'un autre côté, ce n'est point par choix que cette méthode a été adoptée et a dominé jusqu'à présent dans la philosophie : rien, parmi les hommes, ne se fait arbitrairement ; tout y va selon les lois naturelles de l'esprit humain. Ce qui frappe d'abord dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, c'est que nous ne comprenons ni l'un ni l'autre. De là, des questions sur ce que nous ne comprenons pas. L'esprit humain se tourmente pendant des siècles pour les résoudre, avant de découvrir comment il doit

1. Préface des *Esquisses de philosophie morale*.

s'y prendre pour y parvenir. Ce n'est que très-tard, par réflexion, et surtout par l'expérience de ses éternels mécomptes, qu'il sent enfin la nécessité de calculer, de régler ses efforts, qu'il conçoit ainsi l'idée de méthode, qu'il en cherche une, et qu'il trouve la véritable. C'est alors qu'il accouche de cette idée puissante et féconde, que, pour résoudre les questions, il faut d'abord les oublier, et étudier patiemment la nature et ses lois, parce que la connaissance de la nature et de ses lois contient la solution, et la seule solution solide, de toutes les questions sur la nature. Les sciences naturelles ont été longtemps sous le régime des questions comme la philosophie ; et longtemps, comme la philosophie, elles n'ont rendu que des systèmes, c'est-à-dire des solutions incomplètes de problèmes isolés, renversées par d'autres solutions aussi vraisemblables, mais non moins incomplètes. Elles sont enfin sorties de ce régime. La philosophie doit en sortir comme elles, et, comme elles, en sortira. Il ne faut que du temps et des exemples, choses dont on ne doit jamais s'inquiéter, parce que l'avenir est long et l'esprit humain révolutionnaire.

On peut donc considérer la philosophie jusqu'à nos jours comme l'ensemble des systèmes qui ont été imaginés pour résoudre les questions philosophiques avant qu'on eût découvert la véritable manière de les résoudre. On peut donc à juste titre recommencer la philosophie, comme une science qui jusqu'ici avait cherché mais n'avait point trouvé sa véritable méthode. C'est là-dessus que se fondent ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'un moyen de constituer la philosophie, à savoir, de laisser là les questions, et de s'occuper d'abord de constater en nous les lois de la nature morale et intellectuelle, à laquelle toutes les questions se rapportent, et sans la

connaissance de laquelle elles ne peuvent être résolues : persuadés qu'une fois les lois connues, les questions se résoudreont d'elles-mêmes, celles-là du moins qui ne sont point insolubles. Il est certainement impossible de ne pas reconnaître la justesse de cette vue, et de ne pas admettre que la philosophie ne puisse et ne doive être constituée de cette manière. Cette méthode est la méthode psychologique.

En face de cette méthode, qui a ses partisans, s'en élève une autre qui a aussi les siens, et qui mérite de les avoir, la méthode historique. Quand on songe aux puissantes intelligences qui depuis Pythagore jusqu'à nos jours ont soulevé et remué dans tous les sens le champ de la philosophie, quand surtout on a parcouru quelques-uns des admirables monuments de leurs recherches, on ne peut guère échapper à cette conviction, non-seulement que toutes les questions de la science n'aient été posées et agitées avant le commencement du XIX^e siècle, mais encore que les faits de la nature humaine qui peuvent éclairer ces questions et concourir à les résoudre n'aient été aperçus, signalés, décrits dans cette longue et puissante investigation, et que par conséquent il ne soit très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tomber en pareille matière sur une idée ou sur un fait nouveau de quelque importance. Or, si cette conviction est fondée, il s'ensuit que la science existe quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle, et qu'elle sortirait toute faite, pour qui saurait l'y découvrir, des immortels ouvrages des philosophes qui l'ont créée. Mais comment trouver ces ouvrages et comment les entendre? La plupart sont écrits dans des langues qui nous sont peu familières; quelques-uns dorment encore en manuscrits dans la poudre des bibliothèques; en outre,

chacun de ces grands hommes parle un langage philosophique qui lui est propre et n'est point du siècle ; chacun a considéré les questions à son point de vue ; et, dans chacun, la question que l'on voudrait étudier occupe une place différente et se trouve enchaînée aux autres d'une manière particulière : en sorte que c'est un premier travail de la découvrir dans chaque système, un autre de la dégager, un autre de la comprendre, un autre de rapprocher la solution qu'elle y reçoit de toutes les solutions différentes qu'on lui a données dans les autres systèmes, et un dernier enfin de tirer de la comparaison de toutes ces solutions, qui contiennent chacune une portion de la vérité, la solution complète, qui est la véritable.

La philosophie existe donc ; mais elle n'existe pas pour le commun des hommes, ni même pour les hommes très-éclairés, ni même pour les simples savants, ni même pour les simples philosophes. Elle n'existe que pour le petit nombre de ceux qui, étant à la fois et très-érudits et très-philosophes, ont passé leur vie à en chercher les membres épars dans les monuments qui la contiennent. Que manque-t-il donc à la philosophie, pour être véritablement ? Deux choses seulement : qu'on la connaisse et qu'on l'organise ; qu'on la connaisse, c'est-à-dire qu'on traduise et qu'on publie tous les grands monuments qui la renferment ; qu'on l'organise, c'est-à-dire qu'on arrange les questions dans leur ordre légitime avec les vérités découvertes sur chacune par les différents philosophes, de manière que tout forme une science méthodique où l'on puisse voir d'un coup d'œil et ce que l'on sait et ce qui reste à trouver.

Or, de ces deux tâches, la première seule est difficile à remplir ; car, si elle était remplie, l'organisation de la

science en sortirait d'elle-même. Quelle lumière, en effet, répandue sur la philosophie, si Pythagore et son époque, si Aristote et le péripatétisme, si Zénon et le stoïcisme, si Sextus et le scepticisme, si les Alexandrins, si Descartes si Leibnitz, si Kant, étaient un jour traduits à l'intelligence du sens commun, comme l'épicurisme l'a été par Gassendi, et comme le sera dans quelques années, par M. Cousin, le platonisme ! Quelle large donnée pour comprendre la philosophie ! et comme à ce spectacle, l'organisation de cette science, à peine entrevue, apparaîtrait et naîtrait d'elle-même ! Voilà ce qui a toujours manqué à la philosophie et ce qui lui manque encore : c'est cette vaste connaissance d'elle-même, c'est, en d'autres termes, sa propre histoire. Voilà ce qui fait qu'on n'a cessé de la recommencer comme une chose éternellement neuve, sans que, dans cette succession de tentatives, elle ait pu trouver le moyen de s'organiser. Si les résultats des recherches de tous les grands hommes qui l'ont cultivée étaient sous nos yeux, traduits dans une même langue philosophique, cette organisation sortirait alors du sein de leurs travaux, éclatante de lumière et d'évidence. Aucune des questions de la science n'ayant pu échapper à une si longue, à une si persévérante investigation, toutes les questions philosophiques apparaîtraient ; et, dans ce rapprochement, on les verrait se distinguer naturellement en deux classes, les questions de faits et les questions d'induction : les premières que l'observation seule peut résoudre, les secondes qui ne peuvent l'être que par les inductions tirées de l'observation ; et, dans chacune de ces classes, on les verrait se distribuer et se ranger dans l'ordre le plus naturel, c'est-à-dire dans celui où le philosophe doit les aborder pour les résoudre. Ainsi seraient donnés les

cadres de la science, et il ne resterait plus qu'à distribuer dans ces cadres les découvertes de tous les philosophes, ce qui ne serait pas moins facile. En effet, si tous les systèmes ne sont que des vues incomplètes de la réalité érigées en images complètes de cette même réalité, ces vues diverses étant rapprochées se concilieraient comme les faits qu'elles représentent se concilient dans la nature ; ce qu'elles ont d'incomplet, c'est-à-dire ce qu'il y a de faux dans les systèmes, apparaîtrait et s'abstrairait, et les cadres de la science se trouveraient tout à coup remplis de tout ce que le génie des différentes écoles a saisi de vrai sur chaque question. La contradiction de ces écoles serait donc tout à la fois expliquée et terminée ; et l'esprit humain, relevé, comme la philosophie, des éternelles accusations de leurs ennemis communs, se reposerait dans la conviction qu'il y a une vérité pour l'homme sur les questions qui l'intéressent le plus, et que l'homme est capable de la trouver malgré sa faiblesse et ses erreurs.

Ainsi, traduire et publier dans une même langue philosophique tous les systèmes, et de la comparaison de ces systèmes tirer l'organisation de la science et la science elle-même qu'ils doivent contenir, telle est la seconde méthode qui a été proposée pour restituer la philosophie. Il faut voir maintenant si cette méthode historique, plus profondément analysée, est véritablement une rivale de la méthode psychologique, ou si plutôt, malgré leur diversité apparente, elles ne se résoudraient pas au fond dans une seule méthode totale, dont elles ne seraient chacune qu'une partie insuffisante.

Une chose est évidente : c'est que la philosophie ne sera jamais une science, tant que les faits de la nature

humaine n'auront pas été méthodiquement recueillis et ordonnés, tant que les lois de la nature humaine et de toute nature morale qui en dérivent n'en auront pas été régulièrement déduites, et tant que la solution des questions philosophiques n'aura pas été méthodiquement tirée de ces lois. Voilà l'édifice qu'il faut élever. Les faits en sont la base : car, les faits trouvés, les lois s'ensuivent et les lois déterminées résolvent les questions. Il s'agit donc par-dessus tout et avant tout d'arriver à une connaissance aussi complète que possible des faits de la nature humaine, point de départ nécessaire, fondement véritable de toute la science philosophique.

Or, nul doute que la méthode psychologique n'aille droit à la difficulté, puisqu'elle se donne pour premier objet de déterminer par l'observation tous les phénomènes de la nature morale et intellectuelle qui peuvent être saisis. Nul doute encore qu'elle ne puisse à la longue parvenir à la résoudre aussi complètement que possible, puisque, après tout, nous ne pouvons découvrir ces phénomènes intellectuels et moraux que par l'observation, et que c'est précisément par l'observation qu'elle les recherche, avec la volonté décidée et la résolution prise de l'appliquer jusqu'au bout, sans fixer d'autres bornes à ses investigations que l'impossibilité même de les poursuivre.

La philosophie, d'un autre côté, sous le long régime des questions, a découvert presque tous les faits de la nature humaine; car, toujours ramenée par les questions qu'elle agitait à la seule partie de la réalité morale et intellectuelle qui pût lui donner des lumières sur ces questions, il est peu de faits de cette réalité qui lui aient échappé. Aussi trouve-t-on une vue psychologique vraie au fond de tous les systèmes. En sorte qu'en réu-

nissant les vues vraies de tous les systèmes, on aurait une psychologie toute faite, au sein de laquelle viendraient s'expliquer et se concilier tous les systèmes. Mais, pour reconnaître ces vues vraies au fond de chaque système, il faut que l'historien de la philosophie ait étudié les faits. Autrement, il ne pourrait démêler ce qu'il y a de vrai, c'est-à-dire de conforme aux faits, et ce qu'il y a de faux, c'est-à-dire d'exclusif et d'incomplet, dans chaque système. L'histoire de la philosophie contient donc, tout trouvés, les faits de l'esprit humain, base de la science ; la méthode historique les a donc sous sa main comme la méthode psychologique ; mais, pour les reconnaître dans les systèmes, il faut que l'historien les ait observés dans la réalité ; il faut donc qu'il ait parcouru les voies de la psychologie. D'où l'on voit que la méthode historique implique et suppose la méthode psychologique, et que, sans elle, elle ne saurait rendre ce que la science demande avant tout, une statistique des phénomènes de la nature morale et intellectuelle.

Mais si la psychologie est indispensable à l'historien, l'histoire n'est-elle d'aucune utilité au psychologue ? Sans doute, à la rigueur, la psychologie peut, sans le secours de l'histoire, recueillir la statistique dont nous venons de parler ; mais elle montrerait bien peu de jugement en s'imposant cette prétentieuse réserve. En effet, tous les plus grands hommes qui aient honoré l'humanité sont venus tour à tour, et ont jeté un regard de génie sur cette nature morale et intellectuelle dont la connaissance est l'objet de la psychologie. Ils ont interrogé cette réalité aux points de vue divers de toutes les époques, sous les inspirations variées de toutes les questions. Sous combien de faces n'ont-ils pas dû saisir

cette réalité ? que de faits, que de nuances n'ont-ils pas dû démêler ? et quel observateur oserait se flatter, même sous la direction de la méthode la plus ingénieuse, de retrouver tout ce qu'ils ont vu, tout ce qu'ils ont senti, tout ce qu'ils ont deviné de vrai et de réel dans ce champ si obscur et si vaste ? Or, leurs observations existent ; elles sont écrites de leur main dans les annales de la philosophie. N'est-ce donc point là un riche trésor d'informations et de renseignements, et conviendrait-il à personne de le dédaigner ? A tout le moins, n'offre-t-il pas au psychologue un moyen de compléter ses propres découvertes, d'en contrôler et d'en vérifier l'exactitude ? Est-il des observateurs assez sûrs d'eux-mêmes pour ne pas être charmés de retrouver dans une page d'Aristote ou de Platon la description d'un fait qu'ils viennent d'analyser ? en est-il d'une sagacité assez infaillible pour ne jamais rencontrer, dans ces antiques observations, des détails qui leur aient échappé ou des différences qui les obligent à revenir avec fruit sur leur pas ? Bien donc que l'observation puisse à la rigueur se passer de l'histoire dans l'investigation des faits et des lois de la nature humaine, l'histoire cependant peut fournir de telles indications, abrégé tellement le travail, et présenter un commentaire si instructif et une confirmation si éclatante des vérités données par l'observation, qu'il serait tout à fait absurde, dans l'intérêt de la science, de rejeter ses services et de s'enfermer exclusivement dans le point de vue psychologique.

On voit donc que c'est en portant le flambeau de la psychologie dans les monuments de la philosophie, pour recueillir à sa lumière les nombreuses observations qu'ils contiennent, et en portant dans la psychologie les indications de l'histoire, pour en diriger, pour en

abréger, pour en féconder les recherches, qu'on arrivera le plus promptement et le plus sûrement possible à ce premier grand *desideratum* de la philosophie : une statistique complète des phénomènes de la nature morale et intellectuelle, d'où doivent sortir, par induction, la connaissance des lois qui la gouvernent, et, par déduction, la solution scientifique de toutes les importantes questions qui s'y rapportent.

Si cela était fait, la science serait faite : car c'est là toute la science ; mais l'histoire de la science resterait encore à faire. Or, ce serait trop peu que la philosophie fût organisée, si le passé de la philosophie restait une chose inconnue et inexplicquée. Il est impossible à une science de reposer dans cette ignorance de sa propre histoire ; il est impossible à l'esprit humain de le souffrir. Si démontrée qu'elle soit à ses propres yeux, une science a besoin, pour se fier à elle-même, d'avoir le mot de ses égarements ; elle n'est bien sûre d'être dans le vrai que quand elle s'est bien expliqué comment elle a passé et comment elle devait passer par le faux : et la raison en est toute simple. En effet, de qui sont tous ces systèmes sur lesquels nous passerions à l'ordre du jour sans nous donner la peine ni de les comprendre ni de les expliquer ? Ces systèmes sont des créations de l'esprit humain. Et quelle est l'autorité que nous invoquons à l'appui de nos réformes, et à laquelle nous demandons la sanction de nos méthodes nouvelles ? l'autorité de l'esprit humain. Rompre sans façon avec l'histoire d'une science au moment où on la réforme, c'est donc renier l'esprit humain en même temps qu'on l'invoque ; c'est lui dire tout à la fois qu'il est admirable et absurde. Mauvais moyen d'obtenir sa foi : car il ne croit que parce qu'il se fie à lui-même ; et si vous le mettez en dé