

Histoire de la philosophie moderne

Harald Høffding

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Livre 1 · Chapitre 1

Ce qui caractérise cette période de la vie de l'esprit européen qu'on appelle l'ère de la Renaissance, c'est, d'une part, qu'elle a rompu avec la conception bornée de la vie que se faisait le Moyen Âge, conception dénuée de liberté et de cohérence, et de l'autre, qu'elle a ouvert au regard des horizons nouveaux et fait épanouir de fraîches facultés intellectuelles. À toute naissance, il se produit deux actions simultanées : la séparation violente d'avec l'être ancien et le développement d'une existence nouvelle. Mais il est, à coup sûr, unique dans la vie de l'esprit humain de voir les deux faces du passage à une nouvelle période ressortir aussi brillamment qu'ici. Dans d'autres périodes de transition, la critique et la négation, ou la vigueur et l'abondance positive, revêtent un caractère dominant. À ce point de vue, il est caractéristique de la Renaissance que c'est principalement la vie nouvelle qui amène la critique du passé. C'est à cela qu'elle doit sa santé et sa force. Elle a fondé une conception nouvelle, libre et humaine, de la nature et de la vie qu'elle-même ne put qu'exprimer dans ses grands traits, et dont le développement par le détail révéla qu'elle contenait des problèmes suffisants pour la pensée et l'investigation de plusieurs siècles. Cependant cette conception n'a pas subi de changement essentiel dans ses traits principaux. Quand on essaye de s'orienter dans les grands problèmes théoriques et pratiques en suivant le fil de l'histoire, il faut donc remonter à l'époque qui possède assez de verdeur et de force pour s'épanouir, et qui embrasse dans sa presciente richesse ce que l'investigation spécialisée ne peut souvent saisir que d'un seul côté.

Avant d'entrer plus avant dans l'exposition de la philosophie de la Renaissance, ainsi qu'elle se présente chez ses penseurs les plus considérables, nous devons donc jeter un coup d'œil en arrière sur le Moyen Âge, dont il s'agissait de se détacher.

Il serait faux de considérer le Moyen Âge comme l'époque des ténèbres absolues. Non seulement il se développa sous la domination, ou en dehors de la domination de l'Église, une vie populaire joyeuse et naturelle, qui a laissé des monuments dans les littératures nouvelles naissantes, mais, même dans la sphère du monde savant, il sera très difficile d'élever une barrière précise entre le Moyen Age et la Renaissance. Dans les pays romans en particulier, en Italie surtout, on n'avait jamais rompu complètement le lien qui rattachait à l'antiquité. Cependant on peut à juste titre regarder la Renaissance comme une période particulière, en disant qu'un temps vint, où la connaissance de la nature et de la vie humaine fut si abondante, qu'elle ne se laissait plus enfermer dans les barrières des idées ecclésiastiques. Mais ce ne sera non plus chose facile que de fixer exactement ce point d'évolution. Toutefois, cette difficulté ne nous concerne pas davantage ici, voulant nous borner à exposer la philosophie qui se forma vers la fin de la Renaissance, c'est-à-dire au cours du XVI siècle. Aussi pouvons-nous faire abstraction de germes et d'essors qui offrent aussi bien un intérêt littéraire ou historique plutôt que philosophique.

Arrêtons-nous à la marche de l'esprit au Moyen Âge sous sa forme classique, mettons même à part les germes d'un dévelloppement ultérieur qui se présentent à nous dans la vie intellectuelle de cette époque, et nous verrons que le Moyen Âge a contribué considérablement au développement intellectuel, et

qu'il n'était nullement un désert ou un monde de ténèbres, comme on le peint souvent encore. Il a approfondi la vie de l'esprit, dont il a aiguisé et exercé les facultés d'une façon considérable ; dans tous les cas, il ne le cède à aucune autre période pour l'énergie avec laquelle il tira parti des moyens de culture qui étaient à sa disposition, moyens très restreints, en raison de l'état de choses existant. Les périodes postérieures plus favorisées, disposant d'une abondante matière, n'ont guère mis à élaborer et à s'assimiler cette richesse une énergie plus grande que celle que le Moyen Âge appliqua à son matériel indigent. Quelques points de détail que nous allons indiquer montreront les qualités que présente la pensée du Moyen Âge, et l'influence préparatoire qu'elle a exercée.

La pensée du Moyen Âge était théologique. La théologie d'une religion monothéiste part de l'idée fondamentale qu'il y a une cause unique de toutes choses. Abstraction faite des grandes difficultés que présente cette idée, elle a le grand et utile effet qu'elle habitue à négliger les différences et les particularités pour préparer à l'hypothèse de rapports entre toutes choses, rapports régis par des lois. À l'unité de cause doit correspondre l'unité de loi. Le Moyen Âge a élevé les générations dans cette pensée, à laquelle l'homme, inclinant plutôt au polythéisme, ne tend pas naturellement, confondu qu'il est par la diversité des phénomènes. C'est donc la préparation à une conception du monde déterminée par la science. Car tout en devant reconnaître que l'idée d'une loi unique et suprême est un idéal inaccessible, chaque science s'efforce de ramener les phénomènes au plus petit nombre de principes possible.

Pour développer ses idées dans le détail, la pensée du Moyen Âge ne disposait donc que d'un matériel très pauvre. Mais le travail qu'elle y consacra n'en fut que plus grand. La pauvreté des données concrètes devait être compensée par la richesse des élaborations formelles. La pensée déploya une pénétration formelle, une habileté de distinction et d'argumentation qui sont absolument sans exemple. On souhaiterait un meilleur emploi à cette habileté, mais c'était de l'habileté, et elle a eu une grande importance pour le développement de l'esprit. Elle a formé des organes qui, sur un terrain plus fécond, pouvaient finir par fonctionner. À la longue, elle devait mener à la critique des hypothèses qui longtemps avaient été de fermes soutiens qu'on n'osait examiner.

Le plus grand mérite du Moyen Âge fut d'approfondir le monde intérieur de la vie psychique. L'antiquité païenne s'en tenait à un rapport harmonieux de l'esprit et du corps et ne s'intéressait à la vie intérieure que dans ses relations avec la vie extérieure dans la nature et dans l'État. Pour la foi du Moyen Âge, la destinée éternelle de la personnalité était déterminée par les événements de la vie intérieure. C'était une question de vie ou de mort, que de savoir si le développement de l'âme s'accomplissait d'une façon indépendante. Rien d'étonnant qu'il se formât un sens délicat et profond des faits psychiques. L'approfondissement d'eux-mêmes, qu'ont fait les mystiques, a, pour le développement du sens psychologique, la même importance que la distinction et l'argumentation des scolastiques pour le développement du sens logique. Il devint clair que le monde de l'esprit est en somme une réalité au même titre que le monde de la matière, et que l'homme y trouve sa véritable demeure. On prépara les voies pour creuser le grand problème de l'esprit et de la matière plus avant que n'avait fait l'antiquité. Mais la vie humaine sur-

tout acquit un champ d'expériences qui, au sens le plus étroit du mot, était sa propriété, et où aucune puissance étrangère ne pouvait pénétrer. Ainsi était donnée la possibilité d'un affranchissement moral plus complet.

Ce fut cependant le grand malheur du Moyen Âge, qu'aucun de ces motifs, féconds en soi, n'ait pu parvenir à une activité libre et productive.

La pensée du Moyen Âge, comme l'architecture, visait au grand et à l'infini, en même temps qu'elle tendait à encastrer tous les éléments de la connaissance du monde, qu'on possédait alors, comme sommiers et comme piliers dans le grand édifice de l'esprit. En bas, le monde de la nature tel qu'Aristote l'avait représenté ; au-dessus, le monde de la grâce qui s'était fait jour avec Jésus-Christ, et en haut, la perspective du monde éternel de la gloire. L'idéal était un échelonnement harmonieux de natura, gratia et gloria, et tel, que le champ supérieur, loin de rompre avec le champ inférieur, l'achevait. Cette aspiration a son expression la plus parfaite dans Thomas d'Aquin (1227-1274), qui consomme l'œuvre de la scolastique, l'un des hommes les plus systématiques qui aient jamais vécu. Il a inspiré le Dante, fut canonisé en 1323, était désigné, dans les écoles de théologie du Moyen Âge, sous le nom de doctor angelicus, et subsiste encore comme penseur classique de l'Église romaine, le pape actuel ayant décrété en 1879 que sa philosophie devait servir de base dans les établissements d'enseignement catholique.

Malgré le grandiose d'un système qui, de nos jours encore, comprend aux yeux d'une foule de gens les éléments de l'existence et en éclaire les rapports, il n'en contient pas moins dès le début des défauts extrêmement graves. Ce n'est qu'artificielle-

ment que ces éléments puisés à des sources si diverses ont été rassemblés. Pour concilier la science naturelle, que l'on croyait comprise dans sa totalité par Aristote, avec les hypothèses surnaturelles de l'Église, il fallait, ou bien en donner une autre interprétation, ou bien la paralyser dans le développement de toutes ses conséquences. La philosophie d'Aristote s'attachait en réalité à représenter l'être comme une progression harmonieuse. Les idées fondamentales avec lesquelles opérait Aristote étaient empruntées aux phénomènes de la vie organique. Il voyait dans la nature le processus d'une grande évolution, dans lequel les degrés supérieurs étaient aux degrés inférieurs comme la forme à la matière, ou comme la réalité à la possibilité. Ce qui, au degré inférieur, n'est que potentiel, devient actuel au degré supérieur. Aristote n'a pu pousser lui-même jusqu'au bout cette importante conception. Mais on voit clairement en quel sens elle entraîne des conséquences. Comme penseur ecclésiastique, Thomas d'Aquin était cependant obligé de rompre complètement avec ces conséquences, de repousser le monisme auquel elles menaient, pour y substituer un dualisme. C'est ce qui se montre d'une façon caractéristique dans sa psychologie et dans son éthique. D'après la psychologie d'Aristote, l'âme est la « forme » du corps : ce qui dans le corps n'est donné que comme simple possibilité, se manifeste dans toute son activité et dans toute sa réalité dans la vie psychique. Mais un rapport aussi étroit entre l'âme et le corps répugne aux hypothèses religieuses ; et tout en s'associant en paroles à Aristote, puisqu'il nomme l'âme la forme du corps, Thomas d'Aquin traite en réalité l'âme comme une substance absolument différente du corps, de même qu'il ne se fait aucun scrupule d'admettre des « formes » sans matière, afin de ménager la place aux anges ! Dans l'éthique, même dualisme. Aux Grecs, il em-

prunte une série de vertus naturelles, la sagesse, la justice, le courage et la maîtrise de soi-même. Mais alors qu'elles formaient pour les Grecs toute la vertu, il leur superpose les trois vertus « théologales » : la foi, l'espérance et l'amour, qui naissent seulement de façon surnaturelle. Le développement est donc interrompu, et Thomas d'Aquin ne se donne même pas la peine de rechercher si les formes de volonté comprises sous ces vertus théologales ne pourraient pas non plus très bien trouver place dans les vertus « naturelles », en tant que formes particulières de celles-ci. — Pour l'ensemble de la conception du monde, l'idée du développement naturel offrait un contraste saillant avec le dogme de la création et l'hypothèse d'une intervention miraculeuse. À l'analyse exacte, le dualisme apparaît au jour en tous points. Mais la pensée du Moyen Âge était obligée d'empêcher cette analyse exacte. La pensée devait concorder avec l'enseignement de l'Église. Il ne pouvait y avoir de pensée ni de système du monde en dehors de la théologie. Comme on avait la conviction que la philosophie d'Aristote se prêtait très bien à représenter la science naturelle dans l'édification du système scolastique, on considérait une déviation d'Aristote, notons bien, d'Aristote, tel qu'on le connaissait et le comprenait au Moyen Âge, comme une hérésie. En d'autres termes : on entravait à dessein l'investigation et la réflexion pour empêcher l'édifice d'être ébranlé. La philosophie d'Aristote, qui représentait en son temps un progrès si considérable, devenait immuablement valable pour tous les temps. Ce n'est pas pour la théorie de la vie organique et psychique que le dommage était le plus grand, car dans ces domaines résidait le mérite propre d'Aristote, déjà de son vivant. Mais on empêchait le développement de sciences naturelles exactes, capables d'expliquer par quels processus élémentaires et

conformément à quelles lois générales se faisait le développement des formes admis par Aristote. L'inconvénient de la philosophie d'Aristote était de considérer la croissance organique comme le type immuable de tout ce qui se passe dans la nature. Voilà pourquoi elle pouvait à la rigueur donner une description des formes et des qualités, mais non fournir une explication réelle de leur formation. La conception mécanique de la nature, qui est à la fois moyen et but des sciences naturelles modernes, était ainsi exclue d'avance. On se coupait le chemin du progrès, — sans pouvoir, avec les moyens disponibles, triompher des difficultés. Le principe d'autorité interdisait la recherche plus libre et plus détaillée des problèmes et fixait le dualisme comme résultat permanent. Le principe d'autorité est lui-même une forme du dualisme, supposant un contraste inconciliable entre la connaissance humaine et le but fixé. Il ne restait plus dès lors qu'à ronger le maigre contenu et à l'interpréter, à force de distinctions et d'argumentations quintessenciées, dans un sens favorable à l'Église. Rien d'étonnant de voir naître une avidité intense d'abondantes réalités concrètes, ainsi qu'un grand enthousiasme pour la richesse nouvelle qui afflua de toutes parts aux siècles de la Renaissance !

Ces inconvénients apparaissent aussi dans le domaine où l'on s'absorba particulièrement au Moyen Âge. L'approfondissement du moi était scrupuleusement religieux. Il ne lui était pas permis de s'élever à la libre connaissance du monde spirituel. Le dogmatique veillait sans cesse sur le mystique que la houle de la vie intérieure entraînait si souvent au delà de ce que l'Église sanctionnait comme le bon et le vrai sentiment. L'Église ne pouvait pas oser abandonner l'expérience interne à ses propres voies, pas plus qu'elle ne pouvait laisser libre jeu à l'expérience externe. Elle

voyait un danger à permettre à l'homme de se replier sur lui-même, car il pouvait s'y rencontrer en contact immédiat avec ce qu'il y a de plus précieux et se rendre ainsi indépendant de l'Église. Elle pressentait que la connaissance du moi, aussi bien que la connaissance de la nature, offrait des possibilités d'affranchissement intellectuel et frayerait le chemin à une conception du monde toute différente de la conception théologique. Mais il n'y avait pas que l'obligation de se confiner dans le sentiment religieux qui retardât le développement de l'expérience interne. Ici aussi le dualisme influa en empêchant de reconnaître un système de lois réelles dans le champ intérieur ainsi que les rapports naturels de l'âme et du corps. On ne put bien comprendre la vie psychique tant que ne se fut pas développée une conception plus libre et plus étendue de la nature. —

La signification de la Renaissance est donc de désigner la période pendant laquelle les barrières et les tendances exclusives de la conception que le Moyen Âge se faisait de la vie purent être attaquées au moyen d'expériences nouvelles et de points de vue nouveaux. Quelque différents que soient les personnages que nous rencontrerons dans la philosophie de la Renaissance, ils ont cependant de commun un grand enthousiasme pour la nature, une grande confiance en elle, l'ambition de réaliser une conception unitaire de l'existence, et d'affirmer la légitimité et la justification de la vie humaine selon la nature. La Renaissance commence en ce dernier point, avec l'affirmation du droit de la nature humaine, pour mener au développement d'une nouvelle conception et d'une nouvelle étude de la nature.

Livre 1 · Chapitre 2

Ce n'est pas un hasard si l'Italie a été le foyer de la Renaissance, et partant, le berceau de la pensée moderne. C'est en Italie que les rapports avec l'antiquité s'étaient le mieux préservés ; aussi, lorsque la littérature antique fut remise au grand jour, les Italiens purent-ils se l'approprier avec une indépendance toute spéciale, car elle était l'œuvre de leur propre antiquité, la chair de leur chair et les os de leurs os. De même la littérature grecque, qui redevint au XV siècle l'objet d'études enthousiastes, leur était sous plus d'un rapport d'une intelligence plus facile qu'aux peuples du Nord.

Ce retour général à la littérature de l'antiquité, à l'étude de l'histoire, de la poésie et de la philosophie antiques, eut une grande importance historique. On vit dès lors clairement, qu'en dehors de l'Église et du christianisme, il existait aussi une vie spirituelle humaine suivant ses lois propres et possédant son histoire propre. Le monde intellectuel s'élargit, et l'observation comparée des faits humains devint possible. Chez plusieurs penseurs de la Renaissance, nous trouvons déjà la méthode comparée employée pour comprendre les choses humaines. En outre les œuvres de l'antiquité pouvaient servir de modèles pour guider la pensée, en attendant que celle-ci pût acquérir une activité plus indépendante. Une foule de pensées en germe, qui avaient commencé à croître dans l'antiquité, pour être retardées ensuite par l'époque, si rude au libre développement de l'esprit, du Moyen Âge pouvaient dès lors s'épanouir. Après un long et profond sommeil, la pensée cherchait à reprendre l'ouvrage où elle l'avait laissé vers la fin de l'antiquité.

Or c'est encore à sa situation historique que l'Italie doit sa vive intelligence et son assimilation indépendante de la littérature ancienne. Le morcellement en une foule de petits États, qui étaient continuellement le théâtre de luttes politiques, où l'on ne reculait d'ordinaire devant aucun moyen pour acquérir et pour maintenir sa puissance, amena la dissolution de l'ordre social du Moyen Âge. L'homme était estimé au Moyen Âge d'après son union avec l'Église et avec la corporation. L'homme naturel, avec son sentiment purement individuel, n'était pas considéré, on le regardait comme non autorisé. Par contre, les luttes politiques dans les villes d'alentour avaient développé la tendance brutale à faire valoir sa propre personnalité, tendance qui naturellement ne menait que les puissants, favorisés du sort, à des succès féconds. D'autre part, la tyrannie qui pesait sur les États italiens détournait beaucoup d'individus de la vie publique, et le besoin de faire valoir son individualité étant excité, elle avait pour effet de les rejeter sur le développement le plus vaste et le plus libre possible de leur personnalité dans la sphère de la vie privée et dans l'intérêt pour les arts et pour les lettres. C'est le mérite de Burkhardt (dans son ouvrage sur la civilisation de la Renaissance) d'avoir montré que le penchant à l'individualisme et le besoin d'un développement purement personnel devaient naître aux XIV et XV siècles en Italie sous l'influence de l'état de choses historique. Ce ne fut donc pas seulement la découverte extérieure de la littérature et de l'art antiques qui détermina la Renaissance en Italie. Cette dernière n'aurait été alors qu'un mouvement purement scientifique, un processus principalement réceptif.

Avant tout, la découverte pratique de la nature humaine ouvrait un domaine — pour chaque individu le domaine le plus proche — où se trouvaient facilement et la place et l'occasion de

faire des expériences, ainsi que d'entreprendre un travail de développement. Ce que le Moyen Âge n'avait fait qu'en possibilité, sous la forme du mysticisme religieux, fut continué et délivré de ses entraves et de ses liens. On sent que la vie individuelle de l'âme est une réalité, elle excite de l'intérêt en soi, indépendamment des choses auxquelles elle se rattache. C'était là une découverte d'une importance non moindre que la découverte du nouveau continent et des mondes nouveaux dans les espaces célestes. Chez les poètes (le Dante, Pétrarque), l'intérêt suscité par le moi, et l'application de l'esprit au moi et aux événements intérieurs, ressortent naturellement en première ligne et en grand style.

Voilà pourquoi l'Humanisme ne désigne pas seulement une tendance littéraire, une école de philologues, mais aussi une direction de vie, caractérisée par l'intérêt qu'on accorde à l'élément humain tant comme objet d'observation que comme fondement de l'action. Dans la littérature aussi bien que dans la vie, c'est une tendance qui présente des diversités extrêmement nombreuses. L'Église se montra un temps favorablement disposée en ce sens, et l'intérêt pour l'Humanisme régna même à une époque sur le trône pontifical. Quand Pie II fit prêcher la croisade, c'est à cela que tint peut-être essentiellement le salut de la civilisation. Selon sa conviction, Rome était maintenant, après la chute de Constantinople, le dernier asile de la littérature, et peut-être déplorait-il la chute de la capitale de l'empire grec pour des raisons plutôt humanistes que religieuses. L'Humanisme a quelque chose d'imprécis dans son caractère. Il désigne la découverte de l'Humain ; mais la façon de saisir cet Humain et d'en chercher le développement demeure entourée de ténèbres. On put croire un moment que l'Humain et la Tradition marcheraient paisiblement de pair.

Mais le contenu nouveau fit bientôt éclater les vieilles outres de cuir.

Notre tâche sera donc de montrer comment, chez les penseurs du temps, l'intérêt pratique pour l'Humain produit une série d'essais de saisir et de comprendre à la fois cet objet théoriquement. Ce sont des tentatives pour émanciper la psychologie et l'éthique de la théologie que nous devons faire ressortir ici.

Livre 1 · Chapitre 3

La pensée du Moyen Age, en s'appuyant sur Aristote, dont elle avait courbé les idées dans le sens exigé par les dogmes, reposait tout entière sur une base antique. Mais en opposition avec cette explication « latine » d'Aristote se trouvaient, d'une part les anciens commentateurs grecs, qui concevaient sa doctrine d'une façon plus naturaliste, et d'autre part les commentateurs arabes, en première ligne Averroès, qui lui attribuaient un sens panthéiste. Ces trois groupes de commentateurs se contredisaient dans la question de savoir quelle portée Aristote donnait à l'immortalité de l'âme. D'après les commentateurs grecs, dont on ne tenait aucun compte au Moyen Âge, Aristote enseignait le développement naturel de la vie psychique, des degrés inférieurs aux degrés supérieurs, de telle sorte que même le degré le plus élevé n'était pas indépendant des conditions naturelles. Selon l'explication d'Averroès, la forme la plus haute de la pensée n'est possible que parce que l'homme participe à la raison éternelle ; mais cette participation n'a qu'un temps, les âmes individuelles ne sont pas immortelles ; c'est la raison universelle qui est immortelle, et elles

ne font qu'y participer pour un moment dans leurs actes suprêmes de pensée. Par contre, les théologiens sectateurs d'Aristote, Thomas d'Aquin en tête, défendent l'immortalité de l'âme comme un dogme, fondé par la faculté que possède l'âme de connaître et de vouloir l'universel et l'éternel.

Cette question si controversée fut discutée par Pietro Pomponazzi dans un petit ouvrage remarquable (de Immortalitate animi, 1516). On a vu avec raison dans cet écrit l'introduction à la philosophie de la Renaissance. Il mérite cette place pour la façon dont le problème est traité. À vrai dire, il ne fait que rechercher quelle est l'opinion véritable d'Aristote, mais il déclare en même temps vouloir discuter la question conformément à la raison naturelle, indépendamment de toute autorité. Le but qu'il se propose, c'est d'affirmer les rapports naturels de la vie psychique et, en même temps, la possibilité d'une conduite éthique de la vie sur le terrain de la nature. Pomponazzi était un célèbre professeur de philosophie, qui enseigna d'abord à Padoue, et ensuite à Bologne. Les détails de sa vie sont peu connus. Il naquit à Mantoue en 1462 et mourut à Bologne en 1525. C'était un dialecticien et un orateur distingué ; au point de vue littéraire cependant ses écrits ne présentent pas de qualités. Son cours de psychologie a été publié par L. Ferri (La psichologia di Pietro Pomponazzi. Rome 1876). À l'encontre de Thomas d'Aquin comme d'Averroès, Pomponazzi attache de l'importance au développement réglé et continu enseigné par Aristote dans sa physique, et qui ne permet pas de procéder par bonds, ni d'introduire des principes complètement nouveaux, non préparés par le développement précédent. Il pousse cette idée encore plus loin que son maître Aristote, lequel enseignait que l'activité suprême de la raison (« la raison active ») ne pouvait s'expliquer par l'évolution successive. Aristote

n'avait rien dit sur la façon de la comprendre et de l'expliquer, d'où naturellement les interprétations contradictoires. Cette impossibilité, même pour la pensée la plus haute, de s'affranchir des conditions naturelles, Pomponazzi la démontre notamment par la proposition, établie par Aristote, que tout acte de pensée suppose des représentations données à l'origine au moyen de la perception des sens. Et il prétend que la définition d'Aristote : l'âme est la forme ou la réalité parfaite du corps, ne permet pas non plus l'hypothèse de l'existence autonome de l'âme.

Or, ce résultat n'entraînera-t-il pas des conséquences considérables au point de vue éthique, les perspectives de récompense ou de punition après la mort ne pouvant plus dès lors être des mobiles d'action pour l'homme naturel ? Pomponazzi affirme au contraire que ces perspectives sont funestes au point de vue éthique, car elles empêchent l'homme de faire le bien pour le bien. Le développement complet de la nature humaine dans les divers domaines trouve sa satisfaction en soi. Et alors que tous ne peuvent au même degré participer au développement scientifique et artistique, il y a un développement qui n'est refusé à personne, le développement éthique, lequel est à la fois son objet et son prix. La récompense de la vertu, c'est la vertu, le châtiment de l'homme vicieux, c'est le vice. Que l'homme soit mortel ou non, la mort n'en est pas moins chose de peu d'importance, et quel que soit l'état qui suit la mort, on n'a pas le droit de s'écarter de la voie du bien. — De telles paroles, qui se trouvent au chapitre xiv du livre, rappellent l'apologie de Socrate, tout en annonçant la conception éthique de Spinoza et de Kant. Sans doute, plusieurs humanistes avaient affirmé l'idée d'une morale indépendante, mais chez Pomponazzi cette idée prend une importance particu-

lière à cause du rapport qu'elle a avec un problème spécialement religieux dans lequel elle apparaît.

La question de l'immortalité est d'après Pomponazzi un problème insoluble (problema neutrum) ; on peut ajouter mentalement, problème neutre en ce sens également, que de sa solution ne dépend pas de valeur morale. Mais en ces sortes de questions il importe de fixer la portée réelle de notre connaissance.

Pour Pomponazzi, l'intérêt principal de ses recherches est évidemment lié au jour qu'elles jetteront sur la nature de notre connaissance. Le problème n'en est que l'occasion. Il distingue nettement le point de vue du philosophe de celui du législateur. Pour le législateur, il s'agit de trouver des motifs capables de rendre l'homme honnête, et peut-être s'imagine-t-il être dans le vrai, en se servant de la croyance à l'immortalité comme d'un mobile d'éducation ; le philosophe n'a qu'à s'occuper de la vérité, sans se laisser abuser par la crainte ou par l'espérance. On peut, d'après Pomponazzi, trouver le même contraste dans l'individu. Avec la raison, il ne cherche qu'à tirer d'hypothèses données des conclusions exactes ; les résultats auxquels aboutit la raison ne dépendent donc pas de la volonté de l'homme. Par sa volonté, l'homme peut rester fidèle à une croyance que sa raison ne peut fonder. Pomponazzi distingue donc entre foi et science, et relativement à la solution définitive du problème qu'il traite, il peut se soumettre à l'enseignement de l'Église. Alors que le scolastique Duns Scot avait déclaré deux siècles auparavant que quelque chose pouvait être vrai pour le philosophe, sans être vrai pour le théologien, la conception de Pomponazzi peut s'exprimer surtout en disant que quelque chose peut être vrai pour le théologien, sans être vrai pour le philosophe. Qu'on songe qu'il conclut

comme philosophe par un problema neutrum. Aussi n'avons-nous pas de raison de douter du sérieux de cette théorie de la foi et de la science, pour y voir de l'ironie, ou simplement une échappatoire. Il fait l'impression d'une nature de chercheur qui procède à l'investigation avec un sérieux absolu. Il compare le philosophe à Prométhée, en ce que, dans l'effort qu'il fait pour pénétrer les secrets de Dieu, il est continuellement rongé par d'inquiètes pensées. Il se peut que chez lui la raison ait été plus développée que la volonté qui devait le lier à la foi ; mais il pouvait très bien être sérieux en voulant sauvegarder les prétentions de ces deux éléments. Seulement on constate chez lui l'absence d'un développement plus ample des rapports entre la volonté et la foi. Il se borne à indiquer la volonté comme base de la foi, sans en donner d'autre explication, bien que cela soit d'un grand intérêt.

Outre l'ouvrage dont on vient de parler, Pomponazzi a aussi écrit sur la magie et a cherché à donner une explication naturelle d'événements que l'on interprétait comme effets d'une action surnaturelle. Cet ouvrage est intéressant pour sa tendance à affirmer le principe des causes naturelles, bien que les causes dont il se sert relèvent également, d'après notre conception, de la notion de superstition. C'est en effet surtout sur l'influence des étoiles qu'il s'appuie, influence que l'époque ne regardait pas comme surnaturelle. — Dans un troisième ouvrage, il discute le problème de la prédestination divine et de la volonté de l'homme. Il montre avec sagacité la contradiction que recèle la question. Comme philosophe, il se fonde sur les vérités stables, confirmées par l'expérience, touchant la réalité de la volonté humaine ; il laisse indécis, comme étant un problème insoluble, les rapports de cette volonté avec l'activité divine, en se servant ici également de la distinction entre foi et science.

Cette distinction ne lui fut du reste d'aucun secours. À Venise, l'inquisition fit brûler son ouvrage « de Immortalitate », et s'il n'avait pas possédé dans le cardinal Bembo, ami du pape Léon X, un puissant protecteur, peut-être aurait-il eu le même sort que son livre. —

Àpremière vue, il paraît étrange de placer Machiavel à côté de Pomponazzi. L'homme d'État florentin semble n'avoir rien à faire avec le scolastique de Bologne. Et cependant les ennemis communs à ces deux penseurs contemporains n'avaient guère tort de dire qu'ils étaient taillés dans le même bois. C'est à la résurrection de la croyance antique à la nature humaine qu'ils visaient tous deux, chacun à sa manière. Et ils avaient tous deux subi fortement l'influence des auteurs de l'antiquité. Pomponazzi cherchait à continuer la psychologie et l'éthique naturalistes d'Aristote ; de même il semble que Machiavel subisse en des points importants l'influence de l'historien grec Polybe, qui fait remonter lui-même à la conception de penseurs grecs antérieurs sur le développement des États. Mais ce furent les propres observations de Machiavel sur les événements du temps, où il était lui-même impliqué, qui firent naître en lui le besoin de revenir à l'antiquité. Nicolo Machiavel naquit en 1469 à Florence de parents appartenant à une vieille et illustre famille qui avait vu des jours meilleurs. De bonne heure, il entra comme diplomate au service du gouvernement républicain de sa ville natale et alla voir, en qualité d'ambassadeur, le pape Jules II, César Borgia, l'empereur Maximilien et le roi Louis XII. Il eut par là amplement occasion de recueillir des observations sur les hommes et sur les événements. Funeste au développement de ses idées fut la circonstance que, juste pendant cette période de l'histoire de l'Italie, c'étaient la ruse et les intrigues, la perfidie et la cruauté qui amenaient les

décisions politiques. Dans son Histoire de Florence (introduction au livre V), il fait lui-même cette remarque sur l'histoire de l'Italie au xv siècle, qu'on ne pouvait vanter ni la grandeur, ni la générosité de la vie des princes italiens d'alors ; par contre, l'histoire n'en donnait pas moins matière à observation en offrant le spectacle de si nobles populations domptées par des armes faibles et mal maniées. Machiavel devait, de par son expérience personnelle, aboutir à la conclusion que la prudence et la force sont les seules qualités nécessaires à l'homme d'État. Lui-même ne semble pas être un politique supérieur ; sa grandeur réside dans le monde de la pensée, et non dans celui de l'action. Et cependant il fut profondément affecté quand il fut contraint de changer ce dernier monde pour le premier. Lorsque les Médicis renversèrent la libre constitution de Florence (1512), Machiavel fut congédié, et c'est pendant la vie privée, qu'il fut forcé de mener durant un certain nombre d'années, qu'il écrivit ses œuvres célèbres. S'il avait supporté ses malheurs politiques avec plus de dignité, peut-être ses œuvres littéraires, elles aussi, auraient-elles été composées dans un style plus élevé. Il se mit alors principalement à rédiger celui de ses ouvrages qui est devenu le plus célèbre, le Livre du Prince (Il Principe), dans l'idée toujours présente de se concilier la faveur des Médicis. Il atteignit ce but en partie sans doute ; mais il est indéniable que son caractère en fut entaché, et que le spectacle de la puissance politique d'une maison particulière le poussa à accentuer l'arbitraire et le manque d'égards en politique plus fortement qu'il n'aurait peut-être fait sans cela. On dirait souvent, à ses descriptions, qu'il est indifférent en dernière instance de savoir quelle fin le gouvernement se propose, et, dans tous les cas, qu'il considère comme de son devoir de préparer la voie aux différentes fins qu'on pourrait se proposer. Cela se ma-

nifeste non seulement dans « le Prince », mais aussi dans son chef-d'œuvre véritable, les Discours, (Discorsi), dissertations sur les dix premiers livres de Tite-Live. Pour fonder une république, on doit s'y prendre de telle façon, pour fonder une monarchie, de telle autre, pour fonder une autocratie, de telle autre encore. Et cependant il y avait certainement une cause pour laquelle battait le cœur de Machiavel et qu'il caressait de ses pensées au plus profond de son âme, au milieu des intrigues diplomatiques aussi bien que pendant la composition de ses œuvres, et cette cause, c'était l'unité et la grandeur de l'Italie. Il est en outre certain qu'il eut toujours des sentiments républicains ; on peut le voir aux conseils qu'il donna aux Médicis pour la constitution de Florence. Et enfin, il avait toujours présent à l'esprit un idéal humain, fait de santé, de force et de sagesse, qui devait s'élever au-dessus de la bassesse dont il se sentait entouré, et de l'appauvrissement où l'Église du Moyen Âge avait plongé la nature humaine. Voilà ce qui le reportait au monde ancien dont il réclamait l'imitation. Quoiqu'il fut poète et fréquentât des poètes, et qu'il eût lui-même passablement du jouisseur effrené, la Renaissance esthétique n'était pas suffisante à ses yeux, pas plus qu'il ne s'accommodait de l'Évangile de la jouissance. Ce qu'il demandait, c'était la Renaissance de la force et de la grandeur. « Quand je considère, dit-il dans l'introduction au Livre premier des Discours, que l'antiquité inspire à tous les hommes un respect tel qu'on paie par exemple au poids de l'or un fragment de statue antique, afin de l'avoir constamment sous les yeux comme ornement d'intérieur et comme modèle pour les artistes ; quand je vois d'autre part les exploits admirables accomplis, au dire de l'histoire, dans les États anciens par les princes, les généraux, les citoyens, les législateurs et par tous ceux qui travaillèrent à la

grandeur de leur patrie, exciter une froide admiration plutôt que l'envie de les imiter ; quand il me semble même que chacun évite tout ce qui pourrait en rappeler le souvenir, en sorte qu'il ne nous reste plus la moindre trace de la vertu antique, comment faire autrement que de m'en étonner et de m'en plaindre ». Dans ses idées les plus élevées, il est parent du grand génie qui se manifeste dans les œuvres les plus remarquables de Michel-Ange. Mais ce fut la tragique destinée de sa vie, que les grandes fins dussent si souvent s'effacer devant la multitude des moyens. Il était pénétré de cette pensée qu'il ne sert à rien d'avoir un but, si noble soit-il, si l'on ne possède pas les énergiques moyens de l'atteindre, au point que les moyens lui firent oublier la fin, ou qu'il omit d'examiner si les moyens qu'il admirait, agiraient réellement et de façon continue en vue des grandes fins, qui sans aucun doute étaient pour lui lebut le plus élevé. Il fut si captivé par la force des moyens qu'il finit par leur accorder de la valeur en soi, indépendamment de la fin qui devait les sanctifier. En homme de la Renaissance qu'il était, il admire le déploiement de la force pour lui-même, peu importe en quel sens la force se manifeste. Tout en combattant la Renaissance purement esthétique, il l'a lui-même introduite sur un terrain où il importe justement de voir la force toujours déterminée par la fin. La contradiction qui apparaît ici dans ses écrits, et particulièrement dans « le Prince », a souvent fait porter sur lui des jugements extrêmement injustes. Et cette même contradiction fut la destinée de sa vie, pour ne pas dire sa faute. Lorsqu'après la prise de Rome par les Impériaux, en 1527, les Médicis furent chassés, ses compatriotes ne voulurent pas accepter ses services après le rétablissement de la libre constitution, parce qu'ils le considéraient comme un transfuge. C'est ce qui aigrit la dernière année de sa vie. Un de

ses contemporains, peu suspect du reste de sympathie pour lui, dit après sa mort « Je crois que sa propre situation le fit souffrir, car il aimait la liberté vraiment et au delà de l'ordinaire. Mais il se tourmentait de s'être commis avec le pape Clément. » Il mourut en 1527.

Pareille à un courant souterrain circule dans l'œuvre de Machiavel la comparaison continue de la morale antique avec la morale chrétienne. Il s'est proposé dans les Discours la tâche d'établir un parallèle entre « les événements antiques et les événements modernes », mais là même où il ne fait pas expressément cette comparaison, on la sent dans la conception et dans l'exposition. Il ne se contente pas de raconter et de décrire ; il veut découvrir les raisons de la différence entre le monde antique et le monde moderne, et cela, il ne le peut pas sans revenir au grand contraste qu'offre la conception de la vie dans l'antiquité et au Moyen Âge. Voilà pourquoi Machiavel est le représentant le plus conscient et le plus marqué du contraste avec le Moyen Âge.

Au Moyen Âge, c'était la tâche de l'État que de faire parvenir l'homme à son but le plus élevé, la béatitude dans l'autre monde. Le prince devait s'y employer, non pas en personne, mais indirectement tout au moins, en prenant soin du maintien de la paix. Tel est le sens de la conception de l'État de Thomas d'Aquin. Pour Machiavel au contraire l'État national possède en lui-même sa fin. Sa force et son intégrité au dedans, sa puissance et son extension au dehors, tout dépend de là. Et il ne pense pas à un État idéal, mais à des États précis, vraiment donnés. « Ayant l'intention, dit-il (le Prince, chap. xv), d'écrire des choses qui puissent profiter à mes lecteurs, je crois préférable de m'en tenir à la réalité plutôt que de m'abandonner à de vaines spéculations. Beau-

coup de gens ont imaginé des républiques ou des principautés qu'on n'a jamais vues ni connues. Mais pourquoi ces rêveries ? Il y a une telle distance de la façon dont on vit, à celle dont on devrait vivre, que l'étude exclusive de cette dernière apprend à se corrompre, plutôt qu'à se maintenir dans la droite voie. Quiconque veut, en tout et partout, se conduire en homme de bien, est inévitablement destiné à périr parmi tant de méchants. Le prince qui voudra conserver le pouvoir devra donc apprendre à n'être pas toujours bon, mais à employer le bien et le mal selon le besoin. » Et, d'accord avec ce qui précède, il dit dans sa dissertation sur Tite-Live : « Partout où il s'agit de prendre une résolution dont dépend le bien de l'État, on ne doit pas se laisser retenir par des raisons de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, d'honneur ou de honte, il faut faire fi de tout le reste, et choisir ce qui peut sauver l'État et la liberté. » (Discours, III, 41). Quiconque ne peut se dépouiller ainsi des idées morales courantes, doit vivre en homme privé, et ne pas se hasarder parmi les gouvernants (I, 26).

On ne voit pas clairement si Machiavel tient la justice et le sentiment de l'honneur, qui en de certains cas empêchent l'action politique nécessaire, pour des vertus réelles ou simplement imaginaires. En différents passages (par exemple dans le Prince, chap. VIII), il parle de qualités qui, en apparence sont des vertus, et qui pourraient pourtant amener la ruine du prince. Il ne s'arrête pas davantage aux grands problèmes qui apparaissent ici, c'est-à-dire aux rapports entre l'éthique de l'homme privé et l'éthique de l'homme d'État. Se trouverait-il ici une opposition de principe entre deux sortes de vertu ? Ou ne serait-ce pas une méprise que de nommer vertu une qualité qui prive d'un bien le cercle entier touché par l'estimation ? Machiavel se rend cou-

pable ici d'une ambiguïté que plusieurs déclamateurs modernes contre la « morale » partagent avec lui. Il semble qu'il veuille dépasser l'antinomie du bien et du mal, et pourtant il ne vise qu'à trouver une estimation nouvelle des valeurs, c'est-à-dire une application nouvelle des notions du bien et du mal. Mais cette estimation, ainsi que nous l'avons démontré, est chez lui incertaine, car les rapports de la force avec la fin qu'elle doit seconder ne sont pas clairs. L'admiration esthétique qu'il a pour le déploiement brutal de la force l'empêche de penser à la fin qui sanctifierait les moyens. Il blâme les hommes de ce qu'ils ne firent preuve d'énergie, ni pour faire le bien, ni pour faire le mal : on ne craint pas les petits crimes, on recule devant les crimes de grand style, « dont la grandeur effacerait la honte ». En 1505, le pape Jules II osa entrer dans Pérouse, sans armée, avec ses cardinaux, pour détrôner Baglioni, autocrate de cette ville. Si Baglioni n'a pas profité de l'occasion pour s'emparer du pape téméraire et se débarrasser du même coup de son mortel ennemi, pour acquérir de grandes richesses et donner aux princes de l'Église une leçon utile pour l'avenir, ce ne fut sûrement pas pour des raisons d'ordre moral ; car Baglioni n'était pas homme à reculer devant l'inceste et le meurtre de proches parents. « On en conclut que les hommes ne savent pas conserver leur dignité dans le crime, pas plus qu'ils ne peuvent être parfaitement bons. On constata qu'ils tremblent devant un crime marqué au coin de la grandeur et du sublime. » (Discours, I, 27).

Machiavel s'attaque ainsi à la pusillanimité, à la faiblesse et à la timidité ; et c'est là le véritable sujet pour lequel il blâme ses contemporains, comme on peut le voir dans son Histoire de Florence. Quand il se demandait pourquoi on s'est tellement éloigné de la grandeur antique, il en trouvait la raison dans l'éducation,

qui engendre la faiblesse et l'étiolement, et l'éducation a des attaches avec la religion. Les anciens avaient aimé l'honneur, la grandeur d'esprit, la force physique et la santé ; les religions anciennes prêtaient un aspect divin aux mortels qui avaient rendu service comme grands généraux, comme héros ou comme législateurs. Leurs cérémonies religieuses étaient magnifiques, et souvent unies à des sacrifices sanglants qui inspiraient nécessairement aux esprits le goût de la férocité. Notre religion au contraire transporte le but dernier dans un autre monde et enseigne à mépriser l'honneur d'ici-bas. Elle glorifie l'humilité et l'abnégation, et place la vie calme et contemplative au-dessus de la vie pratique, tournée en dehors. Quand elle nous demande de la force, c'est plutôt la force de souffrir que d'agir. Cette morale a rendu l'homme faible et livré le monde aux violents et aux téméraires qui ont découvert que la plupart des hommes, dans l'espoir qu'ils ont d'aller au paradis, préfèrent supporter les injures plutôt que de châtier (Discours, II, 2). Machiavel ajoute sans doute que c'est là une fausse interprétation du christianisme, due à la lâcheté humaine ; mais il ne pense guère à retirer en même temps toute sa comparaison de la morale antique avec la morale chrétienne, et l'on voit assez de quel côté penchent ses sympathies personnelles. Pour lui, la religion est essentiellement un moyen entre les mains du législateur, qui en a besoin pour appuyer les lois. Le sage prévoit beaucoup de choses que la foule ne soupçonne pas et ne veut pas croire, et puis il faut que les dieux viennent s'associer pour sanctionner les lois nécessaires. C'est ce qu'atteste l'histoire de Lycurgue et de Solon, et Savonarole n'a eu tant d'influence sur ses compatriotes que parce que l'on croyait, à tort ou à raison, qu'il était en commerce immédiat avec Dieu. La religion est une base solide, servant principalement au maintien

de l'unité et à la conservation des bonnes mœurs du peuple. Les institutions religieuses de Numa ont fondé en majeure partie la force et la grandeur de l'empire romain, et tout prince intelligent doit protéger la religion nationale, même s'il la tient personnellement pour une erreur. (Discours, I,11-12).

Machiavel ne sent pas que la religion est une force spirituelle, qui se développe conformément à ses propres lois involontaires, et que, pour cette raison, elle n'est pas toujours sans façon à la merci ou à la disposition de la politique. En somme, il s'abandonne trop à des calculs subtils, aux interventions arbitraires et à l'uniformité des situations, et il ne voit pas que souvent, dans l'histoire, le grandiose vient soudain jaillir comme un fleuve de sources jusque-là invisibles. Assurément il met lui-même en relief la variété des grands événements imprévus dont son siècle fut témoin, et qui pourraient faire croire que « Dieu et le Destin » mènent tout. Mais il ne pense pas pour cela que la volonté humaine soit impuissante. Il n'y a peut-être rien à faire sur le moment contre l'invasion des grandes eaux soulevées par la tempête ; mais une fois la tourmente passée, nous pouvons creuser des canaux et bâtir des digues, afin que la prochaine fois la dévastation soit moins considérable. Car le Destin régnera là surtout où la résistance n'est pas préparée (Le Prince, chap. xxv). Il met ici l'involontaire dans un rapport trop extérieur avec l'arbitraire. Un homme d'État tout à fait en dehors des grands courants spirituels n'en possédera guère une intelligence telle qu'il puisse bien tracer des canaux et construire des digues. — Machiavel insiste sur la nécessité de régénérer les institutions et les constitutions — tant religieuses que politiques — en les « ramenant à leur principe ». Dans le cours des temps, il survient des additions et des changements capables de dénaturer la source de

leur force mère. Il importe donc de se souvenir du début, de se rappeler l'origine. L'occasion peut en être fournie par des malheurs extérieurs, ainsi lorsque Rome se régénéra après les guerres avec les Gaulois, ou par des institutions déterminées, telles que les tribuns et les censeurs romains, ou par des hommes éminents dont la personnalité fait type, comme saint François et saint Dominique, qui présentèrent de nouveau au regard des hommes le modèle du chrétien primitif, et sauvèrent ainsi l'Église de la ruine dont elle eût été près sans cela (Discours, III, 1). Cette observation de Machiavel est une de ses plus géniales. Mais elle montre en même temps les limites du genre d'intelligence qu'à son sens il pouvait mettre en système. L'événement le plus important, dont il fut témoin, était précisément un renouvellement analogue, fait au nom du principe d'origine dans le domaine religieux, mais, en même temps, un renouvellement qui n'était pas une simple répétition. La Réforme transporta le développement de l'esprit sur d'autres voies, et aucun des hommes politiques qui, ne possédant pas l'intelligence profonde de sa valeur, voulaient ne voir en elle qu'un moyen, n'a pu exercer une influence durable sur le cours des choses. Il ne veut pas comprendre que le « renouvellement » peut mettre au jour des forces toutes fraîches. — D'une manière générale, Machiavel n'avait pas d'yeux pour les causes cachées. Outre la religiosité intime, beaucoup d'autres côtés de la vie échappèrent à son attention. Le développement des intérêts pratiques, commerce et industrie, mécanique et économie rurale, et la manière dont ces intérêts, et les nouvelles classes sociales qu'ils représentaient s'étaient accrus, au point de déterminer en majeure partie la politique de l'ère nouvelle, passèrent pour lui inaperçus, car sa conception principalement formelle de la politique, où il voyait un jeu d'intrigues

et une lutte pour le pouvoir, voilait son regard. Sa politique planait en l'air parce qu'elle ne s'attachait pas aux grandes idées au moyen desquelles les forces incessamment créatrices se manifestent. Comme tant de réalistes, il perdit la réalité pour avoir voulu la saisir à la surface des choses.

Il est tout naturel que dans son désir de comprendre l'histoire, Machiavel se soit arrêté aux causes qu'il pouvait, ou qu'il croyait apercevoir. De même, Pomponazzi dut se contenter, pour critiquer la superstition, d'explications astrologiques. Tous deux ont le mérite d'avoir affirmé le principe des causes naturelles. Ils montrèrent la voie qui permit à leurs successeurs de poursuivre la route. Pour Machiavel en particulier, il ne reste pas seulement comme le fondateur de la politique scientifique des temps modernes ; il est encore le créateur de l'éthique comparée. Il avait indiqué les grands traits, et ce fut la tâche des époques ultérieures que de les exécuter par le détail, en évitant les écueils où il avait échoué.

Peu de temps après la mort de Pomponazzi et de Machiavel, c'en fut fait de la liberté de l'esprit en Italie. Lorsque Florence perdit pour la deuxième fois son indépendance (1530), la transformation commença. La réaction se fit violemment jour, et l'inquisition fut de nouveau organisée pour s'opposer au mouvement protestant. L'exil ou le martyre fut alors le lot des Italiens que leurs idées religieuses ou scientifiques conduisaient sur des voies nouvelles. Et cependant, c'est justement pendant cette période que la nouvelle conception du monde et la nouvelle méthode scientifique furent développées par des penseurs italiens —, la grande contribution de l'Italie au développement de l'esprit dans les temps modernes. Nous poursuivrons d'abord la conception de

l'homme, et nous aurons à mettre en relief quelques personnages considérables qui nous montreront l'activité des pensées fondamentales de la Renaissance en dehors de l'Italie.

1. P. 20. Ainsi que le fait, après des écrivains antérieurs, G. Spieker : Leben und Lehre des Petrus Pomponatius. München 1868, p. 8 et suiv. Voir au contraire F. Fiorentino : Pietro Pomponazzi, Firenze 1868, p. 30. Fiorentino pense toutefois que les écrits postérieurs de Pomponazzi montrent moins de chaleur à se soumettre à la foi, ce qui serait un effet de la critique incessamment poursuivie.

Livre 1 · Chapitre 4

Chez aucun autre penseur de l'époque, les différents caractères de la Renaissance ne ressortent avec une évidence aussi complète que chez Montaigne. D'abord, il possédait l'individualisme marqué qui se développa en France au XVI siècle, comme aux siècles précédents en Italie, par suite des combats politiques et, pour Montaigne, par suite aussi des controverses religieuses dont il fut le témoin oculaire. En outre, la France du XVI siècle avait son humanisme. Montaigne naquit en 1533 dans le midi de la France, d'une famille noble. Il reçut une éducation soignée et savante, entreprit des voyages en Italie et vécut ensuite la plupart du temps dans ses domaines, jouissant de la liberté et poursuivant ses études, tout en se gardant bien de se mêler aux mouvements politiques et religieux d'alors, qu'il observait comme on fait d'un spectacle. Sa retenue ne venait certes pas seulement de ce que l'observation des nombreux partis et des conceptions chan-

geantes le portait au scepticisme ; il tenait surtout à conserver sa personnalité propre telle qu'elle était. C'est elle qui est l'objet le plus important de son étude. Ses Essais (les deux premiers livres parurent en 1580, le troisième en 1588) sont un livre hautement personnel, tant au point de vue du fond que de la forme. « Je m'estudie moy-mesme plus qu'autre subject, dit-il (III, 13) ; c'est ma métaphysique, c'est ma physique. » Aussi le livre nous donne-t-il des renseignements complets sur ses goûts, ses études, ses habitudes et sur sa manière de vivre. Il est écrit sous une forme libre, sans suite systématique. Penser, c'est pour lui une sorte de jeu, de passe-temps ; il laisse libre cours à ses inspirations, et les transmet à ses lecteurs aussi décousues et aussi désordonnées qu'elles se présentent à lui.

Dans l'avant-propos, il se hâte de déclarer, qu'à vrai dire, il n'écrit que sur lui-même (je suis moy-mesme la matière de mon livre) et que, si les mœurs et la coutume l'avaient permis, il aurait aimé à entrer plus avant encore dans l'exposé des renseignements détaillés sur sa personne. Dans le troisième livre des Essais il va, à ce point de vue, plus loin que dans les deux premiers, en s'autorisant de la liberté plus grande que confère l'âge. Cette façon de s'occuper du moi, où l'on suit le cours de ses propres pensées et où l'on se berce dans ses propres états d'âme, est un trait moderne ; il prouve que l'individu s'est affranchi des hypothèses traditionnelles et qu'il peut, sans se soucier d'aucune autorité, s'abandonner aux courants de sa propre nature et se laisser guider par eux.

Remarquable est également sa lecture, surtout dans la littérature de l'antiquité. Ses écrits abondent en citations, et pour éclairer les opinions, les sentiments et les appétits humains, il allègue

une grande quantité de traits caractéristiques. Il a appliqué la méthode comparée au domaine de l'esprit avec plus d'extension encore que Machiavel, et non pas seulement, comme on l'a souvent cru, pour tirer des conséquences sceptiques de la divergence des caractères, des conceptions et des tendances mises en relief. Il s'intéresse aux nuances individuelles, tout en ressentant la joie de l'humaniste à traiter une abondante matière. Le spectacle du monde immense des phénomènes de l'esprit captive son âme, et non pas seulement la différence ou le conflit intérieur qu'ils peuvent présenter.

Certes, l'individualisme aussi bien que l'humanisme devaient le rendre hostile à tout essai d'imposer et de réaliser dogmatiquement une doctrine générale unique. Il s'attaque aussi bien au dogmatisme théologique qu'au dogmatisme philosophique (surtout, II, 12). Si nous croyions très sérieusement au surnaturel — dit-il aux orthodoxes —, « si le rayon de la divinité nous touchait aucunement », notre vie aurait un tout autre aspect. Tout se conformerait aux exigences sacrées, et les guerres de religion, avec leurs passions vulgaires, n'auraient pu nous diviser. Ce qui nous guide, ce n'est donc pas tant des facultés divines que la tradition et la coutume, si tant est que les passions ne déterminent pas notre foi. Dans les guerres de religion, la cause de Dieu n'aurait pu, à elle seule, lever une seule compagnie. Et abstraction faite des influences en cours, il est clair que notre représentation ne peut rien concevoir qui soit tout à fait au delà des limites de notre être. Nous pouvons nous figurer nos propres qualités élevées ou amoindries, mais les dépasser, nous ne le pouvons pas. En outre, tout être s'intéresse surtout à lui-même, à sa nature particulière. Il s'ensuit que nous nous représentons la divinité sous une forme humaine, et que nous croyons que dans le monde

tout est disposé en vue du bien des hommes. Mais les animaux ne raisonneraient-ils pas de même d'après leur nature ? Quiconque croit avoir quelque connaissance de Dieu, abaisse fatalement Dieu dans l'abîme. De toutes les opinions humaines sur la religion, celle-ci paraît être la plus vraisemblable qui voit en Dieu une puissance incompréhensible, le créateur et le conservateur de toutes choses, la bonté et la perfection mêmes, l'Être qui daigne accepter l'adoration que lui offrent les hommes, sous quelque forme qu'ils le conçoivent et de quelque façon qu'ils lui témoignent leur vénération.

Mais si l'on rejette les opinions orthodoxes, ce n'est pas à dire qu'il faille se prévaloir de la raison humaine. L'homme est la plus misérable, mais aussi la plus orgueilleuse de toutes les créatures. L'orgueil est sa maladie innée. Il se sent supérieur au reste de la création, et pourtant la distance qui le sépare de l'animal n'est pas aussi grande qu'il ne le croit (ce que Montaigne cherche à montrer en énumérant par le détail les traits qui prouvent l'intelligence et le sentiment des animaux). Il n'a aucune raison de s'isoler du groupe des êtres. Sa connaissance est mal en point. Les sens sont incertains et trompent. Nous ne pouvons nous convaincre s'ils nous enseignent la vérité. Ils ne font que nous représenter le monde comme leur nature et leur état le comportent. Ce n'est pas l'objet extérieur, mais l'état des organes des sens qui nous apparaît dans la perception des sens : « les sens ne comprennent pas le subject estrangier, ainsi seulement leurs propres passions ». Pour pouvoir se fier absolument à la sensibilité, il nous faudrait un instrument pour la contrôler — puis un moyen de contrôler cet instrument, et ainsi de suite à l'infini. La raison ne nous fait pas davantage aboutir à un résultat définitif. Chaque motif allégué à l'appui d'une opinion, a besoin lui-même d'un

motif, et nous pouvons ainsi reculer continuellement jusqu'à l'infini. Ajoutez à cela que nous-mêmes, aussi bien que les objets, nous nous modifions et nous changeons incessamment ; il n'y a rien de stable ni de constant. Et la richesse en diversités est si grande, qu'il devient désespérant de tenter d'établir des lois ou des types généraux. Aucune loi ne saurait épuiser la variété des cas. Plus l'examen est exact, plus on découvre de différences. Et en essayant de ramener les différences trouvées à des points de vue communs, on verra qu'elles sont en contradiction intime entre elles, de telle sorte que la comparaison ne saurait mener à aucun résultat. — Les modifications continuelles et les grandes divergences apparaissent également dans les lois morales et sociales. On ne peut citer aucune loi naturelle qui soit observée par tous les hommes. Les mœurs changent selon le temps et le lieu. Qu'est-ce qu'une bonté qui était considérée hier, mais ne l'est plus demain, et devient crime quand on passe le fleuve ? La vérité peut-elle être limitée par des montagnes, et devenir mensonge au delà ? — Le doute, telle est donc la dernière issue. Mais le doute ne peut pas être, lui non plus, fixé comme valable d'une façon certaine. Nous n'avons pas le droit de dire que nous ne savons rien. Notre résultat sera : que sais-je ?

On a souvent imputé ce cours d'idées de Montaigne au scepticisme, parce qu'on y voyait son dernier mot. Pascal déjà le comprenait ainsi. Mais on n'atteint pas par là la base dernière de la conception que se fait Montaigne de la vie, le point autour duquel tout se meut en dernière analyse, et où il esquisse toute une conception du monde. Certes, Montaigne a trop du « causeur » pour développer sa conception du monde sous une forme purement philosophique. Mais son dernier mot n'est pas la diversité déconcertante des phénomènes, n'est pas le scepticisme, non

plus que l'individualisme. Derrière toutes choses s'élève chez lui un arrière-plan immense : l'idée de la nature dans son infinie grandeur, dont est issue la profusion des phénomènes, et dont la force se ramifie dans tout être individuel d'une façon originale.

Non content de réfuter le savoir ampoulé, Montaigne préconise franchement l'ignorance, parce qu'elle donne libre jeu à la nature et que la réflexion et l'art ne viennent pas empêcher « notre grande et puissante mère Nature » de nous guider. Par ignorance, il n'entend pas le vide grossier, sans pensée ; mais l'ignorance qui naît de l'intelligence des bornes de notre être. Ce n'est qu'en poussant une porte que nous pouvons nous vaincre qu'elle est fermée, et non en restant passivement devant elle. Pour « une teste bien faicte » seule l'ignorance est un bon et salutaire oreiller. La notion de nature a pour Montaigne son importance en grand comme en petit. S'agit-il de maladies par exemple, il ne veut rien savoir des médecins, qui ne font que gaspiller la nature, dont ils empêchent le développement régulier. Comme toute chose, chaque maladie a sa période de développement et de conclusion déterminée, et toute intervention est vaine. On doit laisser faire la nature ; elle s'y entend mieux que nous. Il faut s'accommoder de l'ordre de la nature. « Nostre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires, aussi divers tons », qui tous font partie du grand ensemble — maladie et mort aussi bien que santé et vie. — En matière d'éducation il importe également de laisser libre cours à la nature. On ne doit inculquer de connaissances que pour développer le sentiment et le caractère, et l'expérience de la vie est la meilleure école de mattrise de soi. — À vrai dire, il réfute absolument son scepticisme en arrivant à la notion de nature. L'unique façon, dit-il, de se garder de mesurer les choses avec une fausse

mesure consiste à avoir toujours sous les yeux « nostre mère nature en son entière majesté » : elle nous montre une diversité générale et continue, où nous découvrons que nous, et tout ce que nous appelons grand, nous ne sommes qu'un point imperceptible. Cela nous empêchera de tracer des limites arbitraires et étroites. Par là naît la tolérance. Comme nous l'avons vu, Montaigne aboutit à ce résultat en matière religieuse, que la divinité inconnue doit être adorée par les différentes nations sous autant de formes différentes. — Et par cette observation Montaigne fonde ses opinions conservatrices. Je suis dégoûté de la nouveauté, dit-il, sous quelque forme qu'elle se présente. Non pas que les lois en vigueur soient toujours raisonnables. Ce qui fait la valeur des lois, ce n'est pas qu'elles sont justes, mais qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur auctorité ! L'habitude est la reine du monde. Quand la conscience est habituée à respecter une chose, elle s'y sent attachée et ne peut s'en séparer sans douleur. À la vérité, le sage doit affranchir son âme, afin de juger les choses sans parti pris ; mais à l'extérieur, il doit observer les lois et les mœurs en vigueur. Se faire fort de les remplacer en mieux, c'est de l'orgueil insensé. Sans l'exprimer absolument, la suite des idées de Montaigne semble impliquer que la nature se manifeste par les mœurs et les coutumes établies, et ainsi ses opinions conservatrices rentrent dans sa foi en la nature, bien que — d'après sa propre conception la nouveauté doive nécessairement être tout aussi « naturelle » que le passé.

La notion de nature fonde également le premier trait relevé chez Montaigne, son individualisme. En observant attentivement les événements intérieurs (s'il s'escoute), dit-il, chacun découvrira en lui un tour particulier, un caractère dominant (forme sienne, forme maîtresse, forme universelle), qui s'oppose à l'in-

fluence extérieure et écarte les émotions incompatibles avec lui. Ce caractère est invariable au fond de l'âme. Je puis me souhaiter une autre « forme », détester et condamner celle que je possède. Mais ce qui a sa racine au plus profond de ma nature, je ne puis m'en repentir réellement, car le repentir ne peut porter que sur ce que nous pouvons modifier. C'est au moyen de cette forme maîtresse que la nature se fait sentir en nous, et en chacun de nous d'une façon particulière ; aussi chacun doit-il être jugé à sa mesure. Montaigne sauvegarde ainsi à chaque individu le droit de sa nature, de même qu'au grand Tout. Alors que l'Église demande une régénération absolue, il prétend qu'une transformation complète est impossible. Il conteste la réalité du repentir en tant qu'il serait cette transformation. Le repentir ne se peut que s'il y a un principe intérieur susceptible d'être entamé par la pleine et claire image de la mauvaise action passée. La raison, qui remédie aux autres chagrins et aux autres souffrances, engendre au contraire la douleur du repentir, la plus dure, parce qu'elle naît dans l'âme, de même que la température ou brûlante ou froide de la fièvre est plus pénétrante que celle du dehors. De même, on éprouve une satisfaction intérieure, une noble fierté à faire le bien et à avoir une bonne conscience. « De fonder la récompense des actions vertueuses sur l'approbation d'aultruy, c'est prendre un trop incertain et trouble fondement », surtout par des temps, dit Montaigne, comme ceux où il a vécu, où c'est un mauvais signe que de jouir de l'estime des gens. Chacun doit avoir une pierre de touche (un patron au dedans) pour diriges ses actions. Il n'y a que vous seul qui puissiez régler votre conduite. « Les aultres ne voient tant vostre nature, que vostre art. » Déjà nos proches considèrent nos actions autrement que les étrangers. Le coup d'œil plus profond que nous leur permettons en notre

nature leur fait peut-être découvrir que nos actes extérieurs éclatants ne sont que « filets et poinctes d'eau fine rejaillies d'un fond limonneux et poisant. » On ne peut conclure de l'extérieur à l'intérieur. (Essais, III, 2,).

Comment naît ce « patron au dedans » et quels rapports il a avec la « forme maîtresse », c'est ce que Montaigne n'explique pas davantage. Il laisse ainsi à la pensée ultérieure un problème important. Mais de même qu'il ne préconisait l'ignorance et l'abandon calme à la nature qu'à la condition d'avoir une tête bien faite, de même dans le domaine pratique, ainsi qu'il ressort clairement de ses paroles, il ne pouvait être dans son idée de laisser simplement faire la nature. La nature individuelle ne se développe que si la réflexion et la volonté participent à sa forme particulière, et l'attention et le travail seuls peuvent préserver la « forme maîtresse » des altérations. Montaigne a conscience de n'être pas un héros de la volonté. S'il a quelque vertu, dit-il, c'est plutôt la faveur de la fortune que l'œuvre de sa volonté. Il est reconnaissant du fait qu'il appartient à une bonne race (une race fameuse en proud'hommie) et qu'il a reçu une bonne éducation. Il a une aversion naturelle pour la plupart des vices (particulièrement la cruauté), mais il ne veut pas garantir ce qui serait advenu de lui, s'il n'avait possédé une aussi heureuse nature ; il ne peut supporter les luttes et les dissensions intestines. À la vérité, la raison vise à la préséance dans son âme ; mais souvent elle a assez à faire pour ne pas se laisser mutiler par les appétits qu'elle ne peut pas toujours réformer. Et pourtant, c'était sa conviction que le plaisir suprême est lié à la vertu ; le combat ne peut être qu'une transition. Les basses jouissances sont momentanées et fugitives et entraînent facilement le repentir. La satisfaction complète, également éloignée de la jouissance sensuelle et de la lutte

accablante pour observer les injonctions de la raison, ne peut se trouver que là où précisément la nature la plus intime de l'âme s'exprime dans les bonnes actions. Développer en soi une nature susceptible de faire disparaître toute occasion de conflits intérieurs, voilà pour Montaigne l'idéal. Il sait qu'il ne se tient qu'au troisième rang, qu'il n'est ni de ceux qui luttent vaillamment, ni de ceux qui sont dispensés du combat. Mais il admire « la hauteur des âmes héroïques ». Sa propre faiblesse ne le rend pas aveugle pour la force d'autrui. Tout en rampant par terre, il peut voir leur haute envolée. Et il ne s'estime pas peu d'avoir conservé son jugement moral dans un siècle où la vertu ne semble être autre chose qu'un « jargon du collège. » (I, 19, 36 — II, 11 — III, 13).

Le langage que tient Montaigne en faveur de la notion de nature a un caractère antique. Mais chez lui cette notion dépasse la forme bornée qu'elle a chez les penseurs grecs. Par sa liaison si étroite avec la notion d'individualité elle est étendue jusqu'à l'infini. Si Montaigne oppose la nature aux artifices des hommes, c'est d'une part que ceux-ci établissent certaines formes comme seules justifiées, méconnaissant ainsi la profusion de la nature, que d'autre part ils violent l'individualité singulière, qui possède le même droit de se développer que toute autre. L'avenir était ouvert aux deux idées d'infini et d'individualité. Et le doute de Montaigne, sa grande faculté d'observation et son érudition d'humaniste lui donnèrent la liberté d'esprit et l'étoffe voulues pour inculquer le sens de ces notions. Son doute, qui est proprement une affirmation du droit de penser, le porta à franchir les barrières artificielles, et sa vaste expérience et son érudition lui enseignèrent ce que l'on peut trouver au delà de ces barrières : de nou-

velles formes individuelles, par lesquelles s'exprime une même nature, unique et infinie.

Montaigne mourut en 1592. Un penseur de sa trempe ne pouvait vraiment pas trouver de disciples. Sa pensée était trop personnelle pour cela. En lui étaient réunis des éléments qui ne pouvaient réapparaitre chez aucun autre dans la même combinaison. Celui qu'on doit considérer comme son premier disciple et comme l'ordonnateur systématique de ses idées ne représente qu'un côté particulier, sans doute très important, du monde de ses pensées. Par la connaissance qu'il fit de Montaigne, Pierre Charron fut porté vers les idées philosophiques. Il naquit en 1541 à Paris, fut d'abord avocat, passa ensuite à l'état ecclésiastique et devint un célèbre orateur sacré. Il publia des écrits contre les protestants et les libres penseurs pour défendre la foi catholique. Sa production la plus remarquable consiste cependant dans un ouvrage paru à Bordeaux en 1600 (trois années avant sa mort) sous le titre : De la sagesse, et qui est une défense soutenue de la grande idée que nous avons trouvée chez Pomponazzi, ainsi que chez Machiavel et chez Montaigne : l'idée de la nature humaine comme base de l'éthique et de la politique. Il attache une grande importance à l'ignorance issue de la vraie connaissance de soi-même. À l'analyse exacte, la nature humaine nous apparaît dans sa misère comme dans sa grandeur. La raison naturelle ne peut être la mesure de toutes choses ; voilà pourquoi il faut s'en tenir à la vieille doctrine de l'Église, sans s'embarrasser dans des théories nouvelles. Tout comme Montaigne, et même dans une plus large mesure, Charron tire ainsi du doute des conséquences conservatrices. Mais il est étrange qu'il aborde les rapports de la religion avec la morale, que Montaigne n'avait pas effleurés directement. Religion et morale vont ensemble, mais elles ne

doivent cependant pas être confondues, car chacune a son ressort. On ne doit surtout pas faire dépendre la bonté de la religion, car elle devient ainsi chose fortuite, et ne tire plus son origine du « bon ressort de la nature ». Je veux, dit Charron, qu'on soit un homme de bien, même s'il n'y a pas de paradis, ni d'enfer. C'est pour moi un propos effroyable que d'entendre quelqu'un dire que s'il n'était pas chrétien, s'il ne craignait d'être damné, il ferait ceci ou cela. Je veux que tu sois un homme de bien, parce que telle est la volonté de la nature et de la raison — et que telle est l'exigence de l'ordre général des choses, dont la raison n'est qu'une partie. — parce que tu ne peux agir enfin contre toi-même, contre ta nature réelle et contre ta fin. S'ensuive ce qui s'ensuivra. Cela établi, que la religion vienne ensuite, soit. Mais le rapport inverse est pernicieux.

Une reconnaissance aussi résolue de l'indépendance de l'éthique est chose remarquable dans la bouche d'un ecclésiastique catholique. C'est une énigme psychologique, que de savoir comment Charron, qui, peu de temps avant, s'était présenté en ardent prédicateur catholique fut amené à cette concession. En tous cas, elle témoigne de la forte tendance en ce sens qui se faisait sentir à cette époque.

2. P. 33. J'ai déjà développé cette conception de Montaigne dans mon traité intitulé : Montaignes Betydning i Etikens Historie (Det nittende Aarhundrede, 1876). (Signification de Montaigne dans l'histoire de l'éthique. Le XIX siècle, 1876). — Dans son ouvrage : Skepticismen som Led i de aandelige Bevägelser siden Reformationen (Köbenhavn 1890) (Le scepticisme comme terme des mouvements intellectuels depuis la Réforme. Copenhague 1890), Starcke a dépeint Montaigne principalement sous

le côté négatif et sceptique. J'ai cherché à montrer dans mon ouvrage : Tvivlens Historie i nyere Tid (Tilskueren 1891) (Histoire du doute dans les temps modernes), que Starcke dans son livre d'ailleurs plein de mérite insiste trop sur les idées sceptiques pour plusieurs auteurs du XVI et du XVII siècles. — Dilthey (Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert). — Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1891, p. 647 et suiv.) souligne comme moi que le scepticisme de Montaigne n'était qu'un moyen de préparer la croyance en la nature.

3. P. 34. Qui se présente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté ; qui lit en son visage une si générale et constante variété ; qui se remarque là-dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une poincte très délicate, celuy-là seul estime les choses selon leur juste valeur. Essais, I, 25.

Livre 1 · Chapitre 5

Le grand intérêt que l'ère de la Renaissance avait pour les choses humaines devait nécessairement porter à l'ardente étude psychologique des faits de conscience. Chez tous les penseurs nommés jusqu'ici, l'observation et l'intérêt psychologiques occupent une place prépondérante, sans toutefois que les recherches psychologiques apparaissent comme une aspiration spéciale, en dehors des conséquences philosophiques qu'on en tirait. Mais à cette époque on se livrait aussi à une étude purement théorique de la psychologie. Et s'il faut nommer un seul représentant de la pure psychologie d'alors, ce sera l'Espagnol Louis Vives. C'était un sa-

vant modeste, un ardent humaniste, ami et collaborateur d'Érasme de Rotterdam, mais dont l'importance principale réside dans le domaine de la psychologie et de la pédagogie. Il naquit en 1492 à Valence, étudia à Paris, pour demeurer ensuite à Bruges jusqu'à sa mort (1540). Il instruisit pendant un certain temps la fille du roi d'Angleterre Henri VIII, mais le procès en séparation amena sa rupture avec la Cour d'Angleterre. Vives était un sévère catholique ; sa façon de voir paisible, droite et douce, le porta cependant à adresser au pape Adrien VI (1522) une lettre sincère, où il exprimait le vœu qu'un concile œcuménique voulût bien distinguer ce qui est nécessaire à la piété et à la morale de ce qui peut être laissé au libre examen, et guérir ainsi la scission de l'Église. Plus tard il se fit aussi l'interprète de la tolérance, et d'une conception indulgente et libre du christianisme. Comme pédagogue, il a une importance extraordinaire pour son siècle. Beaucoup des bonnes idées pédagogiques, mises plus tard en pratique par les Jésuites, semblent venir de Vives, qui aurait connu personnellement Loyola. En s'occupant de critique philologique et de problèmes pédagogiques, il fut amené à examiner la méthode scientifique en général, et il demande que l'expérience soit la base de toute connaissance. En matière de psychologie, il a essayé de réaliser lui-même ce vœu en créant la psychologie empirique moderne. Comme tous ses contemporains, il s'appuie sur une quantité de matériaux empruntés à l'antiquité ; mais il cherche à les confirmer par son expérience personnelle, et son ouvrage De anima et vita (Bruges 1838) contient une foule d'observations originales. Sa description des divers faits de conscience, surtout des émotions, est instructive même de nos jours. Son livre eut une influence extraordinaire sur les théories psychologiques des xvi et xvii siècles.

Le point de vue clair et empirique de Vives se manifeste notamment dans le chapitre du premier Livre du De anima intitulé : « ce qu'est l'âme ». Après avoir attiré l'attention sur les difficultés inhérentes à la solution de cette question, étant donné qu'il nous est plus facile de dire ce que l'âme n'est pas que de dire ce qu'elle est, il fait remarquer que nous n'avons proprement aucun intérêt à savoir ce qu'est l'âme, mais bien comment elle est active, et que le précepte qui ordonne de se connaître soi-même ne concerne pas l'essence de l'âme, mais ses fonctions. Il établit ici avec une grande sûreté que nous avons directement affaire aux faits de conscience, et que la psychologie expérimentale peut faire abstraction complète de toute théorie purement spéculative sur l'essence de l'âme.

Vives reste toujours et partout fidèle à ce point de vue dans son procédé purement descriptif. Sans doute, il ne pouvait manquer de considérer beaucoup d'expériences comme sûres, qui ne purent par la suite résister à la critique ; cependant Vives a contribué pour sa large part à dégager le point de vue psychologique du point de vue spéculatif et théologique, ainsi que du point de vue physique, ce que Descartes effectua d'une façon définitive. Descartes doit plus à Vives qu'on ne pourrait le croire par le petit nombre de passages où il le nomme.

Comme il ressort du titre de son livre, Vives met les notions d'âme et de vie en rapports étroits entre elles. Il conçoit l'âme comme le principe de la vie, et même de toute vie organique, et non pas seulement comme le principe de la vie de conscience. Il tend à concevoir les formes inférieures de la vie comme base des formes supérieures. Sa psychologie est une psychologie physiologique, qui s'attache à décrire, autant que possible, les phéno-

mènes sous leur côté physiologique. Il emploie naturellement la physiologie d'alors. Il se révèle comme un penseur émancipé de l'École péripatéticienne en transportant la connaissance dans le cerveau. Il y avait encore des Aristotéliciens pour prétendre que les nerfs ne partaient pas du cerveau (ce que les anatomistes grecs postérieurs avaient pourtant prouvé), mais du cœur. Par contre, la force vitale a d'après Vives son siège dans le cœur. C'est dans cet organe que se manifestent le premier et le dernier signe de vie, et sa fonction, entravée ou libre, s'exprime par les émotions. S'associant à une théorie transmise par les Stoïciens et par Galien, il admet que le cerveau est rempli d'air ou de souffle ténu (spiritus tenuissimi ac pellucidi). On admettait que ses vibrations étaient en relation avec les faits de conscience ; mais Vives n'en dit pas davantage à ce sujet. Il laisse également indécis les rapports entre le cerveau et l'âme, active dans le cœur. D'après sa conception, l'âme humaine seule est à vrai dire créée immédiatement par Dieu ; l'âme de la plante et de l'animal (c'est-à-dire le principe de la vie organique et de la perception des sens) est engendrée par la force de la matière. L'âme humaine ne se contente pas, dans sa pensée et dans ses aspirations, du fini et du sensible ; elle cherche un objet infini. De là découle son origine divine, car la cause doit nécessairement être conforme à l'effet. Vives se montre ici nettement spiritualiste ; on pouvait du reste s'y attendre après ses hypothèses religieuses. En ce point également il laisse de grands problèmes à la pensée de l'avenir.

Sa psychologie se borne à poser les divers phénomènes psychiques. Ce n'est que plus tard que l'investigation trouva les principes de la mécanique qui pouvait mener d'un phénomène à l'autre.

4. P. 40. À la même époque environ que l'ouvrage de Vives parut un autre ouvrage de psychologie qui exerça également une grande influence sur la conception du siècle suivant, tout en ne possédant pas l'importance primordiale ni l'intérêt durable du premier, je veux dire le Liber de anima de Melanchthon. Vitebergae 1540. Melanchthon est bien plus près d'Aristote que Vives ; son exposition est bien plus théologique et, pour l'art de l'observation et de la description, il ne peut lutter avec le psychologue espagnol.

Livre 1 · Chapitre 6

L'humanisme italien avait un cachet d'aristocratie intellectuelle. Sa grande importance résidait dans la fondation d'une libre vie de l'esprit. Mais il se souciait assez peu de la conduite de la vie humaine dans des sphères plus étendues. Il laissait faire l'Église, l'État et la société, pour s'occuper essentiellement de problèmes intellectuels et esthétiques. Machiavel lui-même, malgré son grand intérêt pour la nationalité et la politique, ne fait pas à vrai dire exception. Ce qui captive le plus son regard, c'est bien le développement de la puissance des gouvernants ; il n'accorde aucune attention aux forces plus profondes et aux conditions de la vie sociale. L'humanisme tomba avec la liberté politique en Italie ; mais ce fut la faute de l'humanisme, si la liberté fut abolie et s'il ne se développa pas de vie politique nationale ; cela résultait de sa conception bornée de l'idéal humain, et de la crainte qu'il avait de l'élargir et de l'approfondir. C'est aussi pour cette raison qu'il n'aborda pas la question religieuse et se contenta de l'écarter. Les nations septentrionales, où la Renaissance revêt un

moindre éclat, poursuivirent et étendirent davantage l'affranchissement.

La Réforme eut le grand mérite de ne pas se contenter de tourner la question religieuse, mais de l'avoir attaquée en face et d'avoir proclamé dans le domaine religieux le même principe que l'humanisme avait émis dans d'autres domaines. La Réforme, c'est l'application de l'idée de la Renaissance au domaine religieux. Non pas que Luther et Zwingle aient commencé par s'assimiler cette idée pour l'appliquer ensuite. Ce qui fait la grandeur de ces personnages, c'est qu'ils ont découvert à nouveau cette pensée par leur propre expérience et qu'ils lui ont donné une forme absolument originale. Ils assignent directement l'expérience personnelle et immédiate de la vie comme base propre à la religion, et s'appuyant là-dessus, ils combattent l'Église et la théologie du Moyen Âge. Les facultés internes de l'homme furent affranchies de leurs formes artificielles. Le christianisme fut ramené réellement (pour employer l'expression de Machiavel), au principe dont il était issu à l'origine. Tout en n'abordant pas l'examen critique du christianisme primitif, Luther saisit cependant un point important des idées de la communion chrétienne ancienne, en prenant pour base la théorie de saint Paul de la justification par la foi. En s'attachant personnellement au Christ, l'homme s'élève au-dessus de toutes les circonstances extérieures. Il développa cette pensée en particulier dans son ouvrage De la liberté du chrétien (1520). De cette façon, la personnalité s'affranchissait de toute autorité extérieure dans ses rapports les plus cachés, dont dépendait sa destinée éternelle. Il était tout naturel d'effectuer un affranchissement semblable dans d'autres domaines. Il est du reste incontestable qu'à plusieurs points de vue la Réforme de Luther eut une action stimulante. Dans sa

lutte contre l'Église, Luther devait nécessairement se faire l'interprète de la nature humaine. Vis-à-vis de l'Église, il affirme l'autonomie de la famille et de l'État et, établissant un rapport naturel avec sa théorie de la justification par la foi seule, il insiste en particulier sur l'importance des faits et gestes de la vie humaine ordinaire, à l'encontre du catholicisme qui la méprisait en comparaison avec l'ascétisme. Luther ne put cependant fonder un rapport positif avec les intérêts humains naturels. Vis-à-vis de la science, il observa une attitude méfiante (notamment dans ses jeunes années) en vertu de son principe de la foi ; et dans la vie politique, il demeura fidèle au principe de l'obéissance passive. Dans son ouvrage De la liberté du chrétien il divisait ses considérations en deux parties : il commence par montrer la liberté intérieure que possède le chrétien, puis il assigne le développement complet de cette liberté à l'au-delà et prétend que le chrétien est, pour ce qui est de son individualité extérieure, exactement : « un valet corvéable et sujet de tout le monde ». Ce dualisme de l'intérieur et de l'extérieur fut le motif pour lequel le luthéranisme ne prit pas, dans le développement intellectuel et politique, l'importance qu'il aurait pu acquérir, en raison de la grande et vigoureuse personnalité de son fondateur. Le religieux et l'humain n'étaient posés côte à côte que comme un dimanche et un jour ouvrable, sans lien intime essentiel. Et ainsi en fût-il notamment du rapport de la foi avec la science. Luther s'autorisa à Worms de la Bible et de raisons claires et évidentes. Les rapports réciproques de ces deux principes n'apparurent cependant pas en toute clarté, à moins que l'on ne veuille appeler clarté le développement de la scolastique qui se forme bientôt dans la théologie luthérienne, et qui fut moins grandiose et d'esprit plus étroit que celle du Moyen Âge.

Aux côtés de Luther était un homme qui, dans le secret de son enthousiasme, cherchait à concilier les idées de la Réforme avec celles de la Renaissance. Philippe Melanchthon, « le précepteur de l'Allemagne » représente, à l'encontre de Luther, un côté plus rationnel du protestantisme. Ce n'était pas seulement un théologien, mais aussi un philologue et un philosophe, et s'il lui en coûtait de voir Luther et les Luthériens condamner impitoyablement l'homme non régénéré, la raison n'en était sans doute pas tant que cela répugnait en général à sa conception débonnaire des choses humaines, mais encore et surtout que cela retombait sur ses chers classiques. À l'université de Wittenberg, Melanchthon professait, outre la théologie, la physique et les sciences philosophiques, telles que la psychologie, la logique (« dialectique ») et l'éthique. Ces cours se distinguent par l'élégance de l'exposition et la connaissance détaillée de la littérature de l'antiquité. C'est l'éthique qui offre le plus d'intérêt. Dans la physique, il combat (ainsi que nous le verrons plus loin), la nouvelle théorie de Copernic, et, comme psychologue, il ne peut être comparé à Vives, dont l'ouvrage parut à peu près à la même époque. D'une grande importance pour son éthique fut sa théorie de la lumière naturelle ; la reproduction donnée par Cicéron de la philosophie stoïcienne eut sur cette doctrine une influence prépondérante ; mais elle s'appuie également sur les paroles prononcées par l'apôtre Paul à propos de la loi, gravée dans le cœur des hommes. Toute conclusion, toute énumération, tout calcul, toute acceptation des principes premiers des sciences et tout jugement moral ont pour base certaines idées, implantées par la divinité et innées dans chaque homme (noticiae nobiscum nascentes, divinitus sparsae in mentibus nostris) ; voilà pourquoi ce n'est pas un hasard si la connaissance scientifique et l'appréciation morale ne s'éteignent

jamais dans l'espèce humaine. (Melanchthon développe cette théorie en partie dans le Liber de anima, en partie dans les Erotemata dialectices). Cependant la lumière naturelle a été obscurcie par la chute ; aussi a-t-il été besoin d'en révéler le fond moral essentiel sur le Mont Sinaï au moyen des dix commandements. C'était une opinion partagée par tous les réformateurs que les dix commandements et la loi morale naturelle révélaient le même fond. Elle se trouve aussi bien chez Luther que chez Calvin et remonte jusqu'aux premiers temps du Moyen Âge. Cette doctrine, renouvelée par Melanchthon, établit que l'on peut, au moyen de raisons claires, aboutir au même résultat que la révélation de l'Ancien Testament. Melanchthon donnait ainsi à la loi naturelle, qui signifie pour lui aussi bien la loi morale que le principe suprême de tous les rapports juridiques, un fondement indépendant, naturel et rationnel. Néanmoins de ses hypothèses théologiques, il découlait que la conduite éthique de la vie possible sur cette base, ne pouvait s'étendre qu'à la vie extérieure et civile, mais non aux mouvements les plus intimes de l'âme. Il définit la philosophie morale : « la connaissance des commandements relatifs à toutes les actions morales (honestis actionibus), qui d'après la raison sont conformes à la nature humaine et nécessaires à la vie sociale ; on devra donc autant que possible chercher l'origine de ces commandements par la voie scientifique. » Le fond de la vie de l'âme, d'après la conception du réformateur, n'était donc pas « conforme à la nature humaine » ; il fallait au préalable qu'une influence surnaturelle vînt lui donner l'impulsion. Il croit sans doute (Philosophiæ moralis epitome) à la possibilité pour la philosophie d'enseigner qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'on doit l'adorer et que la volonté divine établit la grande distinction du bien et du mal. Les trois premiers commandements

appartiennent à la philosophie morale au même titre que les sept derniers. Cependant le commerce véritable, intime avec Dieu, « où nous avons immédiatement affaire à Dieu », sort du cadre de la philosophie. Ici se révèle le contre-sens qu'il y a à faire coïncider le fond du décalogue avec le fond de la loi naturelle. Car il n'était guère dans la pensée de Melanchthon de contester à la religiosité de l'Ancien Testament un commerce immédiat et intime avec Dieu. Et d'autre part, cette coïncidence avec le préjugé théologique avait pour effet d'empêcher de penser le fond de l'homme autrement que sous une forme religieuse. Pour Melanchthon était humain seulement ce qui était purement civil. Nous retrouvons ainsi, même chez cet humaniste, le contraste entre l'intérieur et l'extérieur. Toutefois, la concession qu'il fit à la vie humaine de se régler dans ses relations extérieures sur des lois rationnelles pouvant être fondées, avait une grande importance. Désormais, la vie sociale, toute la vie politique pouvaient se développer librement, en se conformant à leurs propres principes purement humains.

Cette indépendance fut développée avec plus de précision encore dans l'École de Melanchthon que par le maître lui-même. Le théologien danois Niels Hemmingsen, que l'on nomme le « précepteur du Danemark », de même que l'on appelle Melanchthon par qui il fut instruit, le « précepteur de l'Allemagne », demandait dans son ouvrage De lege naturæ apodictica methodus (1562) un développement rigoureusement scientifique du droit naturel. Ainsi qu'il le déclare à la fin de l'ouvrage, il s'abstint à dessein de toute discussion théologique, afin de permettre à la lumière de se faire « sur la portée que peut avoir la raison sans le secours de la parole prophétique et apostolique ». Il prétend acquérir une connaissance claire et distincte de la nature du droit

au moyen de l'analyse. N'est vraie loi que celle qui non seulement s'appuie sur l'autorité du prince et des magistrats, mais qui a un « fondement solide et nécessaire », et cette base, on ne doit la chercher nulle part ailleurs que dans la nature et dans la fin de la loi. Les germes de la morale et de la justice sont donnés dans la nature humaine, ainsi que la faculté de discerner le juste de l'injuste. Pour obtenir une loi au vrai sens du mot, on devra user de ces moyens. Hemmingsen démontre ensuite qu'il y a dans la nature humaine un élément sensible et un élément raisonnable, et que l'appétit animal éveillé par la perception des sens doit obéir à la raison, en qui réside la vraie loi humaine de nature (lex naturæ seu recta ratio). Le but de la vie humaine, c'est la connaissance du vrai et la pratique du bien. Au-dessus de la vie de famille et de la vie politique s'élève la vie spirituelle (vita spiritualis, en opposition avec la vita oeconomica et politica), et qui consiste dans l'adoration de Dieu, but suprême. Ici les facultés naturelles ne suffisent plus, car personne ne saurait connaître la vraie manière d'adorer Dieu sans une révélation divine. Mais pour la connaissance du droit naturel proprement dit, la révélation n'est pas nécessaire. Comme Melanchton, Hemmingsen considère les dix commandements comme l'abrégé du droit naturel (epitome legis nature) ; mais il commence par développer la loi naturelle avant d'en examiner la concordance avec les dix commandements. Voilà donc le progrès de fait, que l'éthique et la doctrine du droit (le « droit naturel » les comprend toutes deux), deviennent indépendantes de la théologie et ne s'appuient plus sur une autorité surnaturelle.

Mais en même temps s'interrompt le mouvement dans le luthéranisme. Certains savants juristes, tels que Oldendorp et Winkler, maintinrent bien le progrès de ces idées, mais les condi-

tions internes et externes nécessaires pour continuer l'affranchissement de l'éthique et de la jurisprudence ne se trouvaient que dans les pays réformés. Chez Zwingle et chez Calvin, on ne constate pas cette distinction scrupuleuse entre la liberté de la personnalité au dedans, et les bornes qu'elle rencontre partout au dehors. Ils rejettent le principe d'autorité dans une bien plus large mesure que le luthéranisme. L'homme affranchi par la grâce sent le droit qu'il a de disposer de lui-même en toutes choses, spirituelles ou temporelles. Zwingle, cette nature claire et vigoureuse, en qui la piété profonde du réformateur s'alliait à la logique du penseur, à l'amour de l'humaniste pour l'antiquité et au besoin de liberté politique du républicain, préconisa l'autonomie dans le domaine civil aussi bien que dans le domaine ecclésiastique. Calvin, quoique moins bien doué et d'esprit plus étroit, continua son œuvre. Leurs idées furent le point de départ des grandes luttes qui se déroulèrent aux xvi et xvii siècles en France, aux Pays-Bas et en Angleterre, et d'où est sortie la liberté civile, religieuse et scientifique des temps modernes. C'est à ces luttes que l'État moderne et la science moderne doivent d'exister. Ce que l'humanisme italien n'avait pu réaliser, à cause de sa mollesse et de la tournure aristocratique de son esprit, ce que le luthéranisme n'avait pu atteindre, par suite de son timide désir de profondeur et d'obéissance, les disciples du réformateur suisse l'accomplirent avec les secours de l'esprit et à la force du bras. Ici encore, il fallut soutenir un rude combat pour abattre les barrières confessionnelles ou l'Église réformée, tout comme les autres Églises, cherchait à contenir le mouvement de l'esprit. Toutefois, la conception plus impartiale que cette Église se faisait des rapports de l'âme avec le monde extérieur, et l'absence de contraste saillant entre le fond de la vie individuelle et tous les

intérêts humains furent d'une grande importance. Voilà pourquoi les pays réformés devinrent une nouvelle patrie pour la philosophie moderne, lorsque l'Italie, son premier berceau, eut été asservie par les forces de la réaction. Et c'est ainsi que le droit naturel moderne, qui est jusqu'en notre siècle la base fondamentale de toute réforme politique et sociale, a principalement sa source vive dans ces pays.

Les guerres de religion aux Pays-Bas et en France, ainsi que la littérature politique qu'elles inspirèrent, contribuèrent puissamment à développer l'idée de la liberté du peuple et de l'indépendance de l'État vis-à-vis de l'Église. La lutte pour l'affirmation de la liberté religieuse était étroitement liée à la lutte pour la conquête de la liberté civile. Le droit qu'ont les sujets de résister, au moyen de leurs représentants légaux, au prince qui viole le droit du peuple, et au pis aller, de le déposer, fut affirmé avec une grande énergie. On posa en principe que tout pouvoir gouvernemental vient d'une délégation qui a pour condition l'accomplissement de devoirs déterminés de la part des gouvernants. Ainsi était proclamé le principe de la souveraineté du peuple, et l'idée d'un contrat primordial entre le peuple et le gouvernement devenait la base de toutes les recherches ayant trait au droit public. La théorie du contrat avait déjà été employée au Moyen Âge, au cours de la querelle de l'Église avec l'État, comme arme contre les prétentions de l'Église à la suprématie. Le souvenir de l'origine de l'Empire romain, issu de la démocratie romaine, agissait ici de concert avec les conséquences que l'on tirait de l'idée d'un État de nature paradisiaque, sans jurisprudence ni politique. Cette théorie était employée maintenant par le peuple contre les princes, alors qu'au Moyen Âge elle était appliquée au service des princes contre l'Église. Un certain nombre de publicistes protes-

tants, dont, au premier rang, Hubert Languet et François Hotman, la prirent comme point de départ dans leurs ouvrages de polémique. Mais elle fut également accueillie du côté des catholiques. Là surtout où la domination du prince était plutôt tiède ou hérétique, on trouva son compte à s'autoriser du droit du peuple dérivé d'un contrat primitif. Quelques écrivains jésuites, doués en partie d'une grande sagacité et d'une énergie considérable, s'exprimèrent en ce sens. L'Église devait désormais subsister comme l'unique société issue d'en haut, tandis que l'État était édifié d'en bas.

Les guerres de religion, tant physiques que littéraires, devaient naturellement pousser les patriotes qui avaient souci de la conservation de l'État, menacé par la lutte des confessions, à envisager les conditions de la vie politique en dehors des opinions religieuses controversées. En France, il se forma, par opposition aux Huguenots et aux Ligueurs, le parti des « politiques » dont la conception fut exprimée en littérature par Jean Bodin dans son ouvrage de la République, qui parut en 1577. Cet homme remarquable, dont la superstition fait songer au plus ténébreux Moyen Âge, alors que sa conception politique et historique devance de beaucoup son siècle, était un juriste français. Il posséda pendant un certain temps la faveur de Henri III, mais la perdit de gaieté de cœur par la suite, en défendant les droits des États et du peuple contre le roi. Il eut quelque temps accès auprès du duc d'Alençon, le chef des politiques, et fut un des premiers qui s'attachèrent à Henri IV, lorsque celui-ci termina les guerres civiles en rapprochant les combattants par la sauvegarde de la tolérance. Il mourut deux ans avant la publication de l'Édit de Nantes. Son importance pour l'histoire de la doctrine du droit réside dans la clarté et dans la logique avec lesquelles il développa

la notion de souveraineté. Il sépare catégoriquement la souveraineté du gouvernement. Le pouvoir suprême n'est pas la même chose que la souveraineté, car le pouvoir peut se transmettre pour quelque temps et se diviser, alors que la souveraineté est indivisible. Comme il ne peut y avoir plusieurs dieux, si l'on veut que Dieu soit un être absolu, ainsi il ne peut y avoir dans un État plusieurs souverains. Bodin distingue la forme d'État de la forme de gouvernement. Les formes d'État varient selon les détenteurs de la souveraineté. Les marques de la souveraineté sont le pouvoir législatif, le droit de déclarer la guerre et de conclure la paix, le droit de grâce et le droit de nommer aux plus hauts emplois. Le pouvoir suprême peut être aux mains du peuple, de l'aristocratie ou du prince. Mais la forme de gouvernement peut très bien être monarchique, alors que la forme d'État serait démocratique ; tel est le cas, quand le peuple entier élit le roi.

Bodin éprouvait le besoin d'inculquer la notion de la souveraineté absolue en face des royalistes protestants et catholiques. Mais il ne conteste pas pour cela le droit du peuple. Le souverain pouvoir est subordonné à la morale et au droit naturel ; il ne saurait abolir le droit personnel de propriété, et pour cette raison il ne peut non plus imposer des contributions. Bodin ne voyait pas qu'à la longue le pouvoir législatif ne peut se maintenir sans le vote des impôts et, en adjugeant ce dernier pouvoir au peuple, il lui adjugeait aussi en réalité la souveraineté, en sorte que la différence entre les diverses « formes d'État » disparaissait et qu'il ne restait plus que la différence entre les « formes gouvernementales ». Ce furent ses successeurs qui tirèrent cette conséquence de la notion de souveraineté.

La politique de Bodin se distingue par l'importance qu'il accorde à la famille et aux petites sociétés ou corporations. Il demande la conservation et le développement de leur autonomie et de leur originalité, autant que cela est compatible avec les devoirs politiques communs. En général, il a la vue claire et robuste des réalités de la vie humaine dans leurs divers sens, et il blâme Machiavel, dont il dit : « il n'a jamais exploré avec la sonde les eaux navigables de la science politique » pour avoir considéré les finesses des tyrans comme le point capital de la politique. Dans un petit écrit spécial (De la méthode de l'histoire) il démontre l'importance de la méthode comparée et de la méthode historique pour la doctrine du droit. « L'histoire, dit-il, renferme la meilleure partie du droit universel, et les lois nous permettent de connaître les mœurs des nations, le fondement de l'État, son développement, ses formes, ses révolutions et sa ruine, chose utile pour bien apprécier les lois. » Il croit que par cette voie il faudra en revenir de la croyance à un âge d'or : « comparé à notre époque, l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge d'or ne serait qu'un âge de fer ! » Il étaye sa foi au progrès principalement sur le développement de l'industrie. Il souligne fortement les inventions et les découvertes des temps modernes, ainsi que les relations devenues plus actives entre les différentes nations. Il distingue cependant le progrès de la civilisation du progrès de la moralité ; à ce dernier point de vue sa croyance ne promet pas autant. — Il sera question par la suite de son ouvrage sur la philosophie de la religion, dont nous apprécierons l'importance.

Le créateur proprement dit de la théorie du droit naturel des temps modernes fut Jean Althusius. Cet homme, qui, grâce à Gierke, fut tiré d'un oubli extrêmement injuste, naquit en 1557 à Diedenshausen, étudia à Bâle, probablement aussi à Genève, fut

pendant un certain temps professeur de droit à Herborn, pour être ensuite de longues années bourgmestre d'Emden, dans la Frise orientale. Il défendit avec zèle les droits de cette ville contre les empiètements des comtes et des chevaliers de cette province. C'était un calviniste ardent, qui suivait avec enthousiasme la lutte soutenue par les Hollandais, parents des Frisons de l'est, pour la conquête de leur liberté religieuse et politique. Dans ses écrits, il fait plusieurs fois allusion à cette lutte. Dans la Frise, la vieille liberté des paysans s'était conservée, tandis qu'elle avait péri dans le reste de l'Allemagne. Althusius sauvegarde donc aussi les droits des paysans à côté de ceux de la noblesse et de la bourgeoisie. Sa foi religieuse, aussi bien que ses études, les événements qui se déroulaient alors dans le pays voisin, ainsi que la situation sociale de sa patrie spéciale, contribuèrent à former sa conception de la philosophie du droit et de l'État, qu'il développa dans son ouvrage sur la politique (Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata 1603). Parmi ses autres ouvrages, outre plusieurs purement juridiques, il faut citer le traité des vertus employées dans le commerce avec autrui (Civilis conversationis libri duo). Il mourut en 1638, après une vie longue et bien remplie.

Althusius s'accorde à dire avec Bodin qu'il n'y a qu'une souveraineté une et indivisible. Dans un État, il ne peut y avoir qu'un seul souverain, de même que dans un corps il ne peut y avoir qu'une seule âme. Mais il combat l'exposé que fait Bodin des diverses formes d'État. La souveraineté ne peut résider qu'en un seul point ; elle ne saurait se transmettre, ni s'aliéner. Les princes et les aristocrates peuvent exercer le pouvoir ; mais ils ne peuvent jamais posséder la souveraineté, qui doit avoir nécessairement son siège dans le peuple entier. La nation ne meurt ja-

mais, et tout gouvernant est responsable envers elle de son administration. L'État doit favoriser le bien du peuple et l'assister dans ses besoins ; telle est la cause, telle est la fin de l'État. Le gouvernant pris isolément meurt, mais le peuple ne meurt pas. Et le gouvernant n'est que l'homme isolé ; le peuple, c'est la multitude. Voilà pourquoi tout pouvoir doit sortir du peuple, et pourquoi il retourne toujours au peuple.

La forme de gouvernement seule peut varier, mais non la forme d'État. Le peuple, uni par des conditions de vie communes (corpus symbioticum), étant la source de tout pouvoir, ne peut le déléguer pour toujours à une autorité quelconque. Tous ceux qui exercent le pouvoir gouvernemental sont des représentants du peuple, et dès qu'ils passent les bornes assignées à leur activité par la loi de nature, contenue dans les dix commandements, et par le bien de la société, ils cessent d'être les serviteurs de la société ; ils ne sont plus que des particuliers, auxquels il n'est pas dû obéissance, là où ils ont trangressé les limites fixées à leur puissance. Mais ce n'est pas au premier venu qu'il incombe de faire rentrer le pouvoir de l'autorité dans ses barrières. Dans tout État bien organisé, il y a, outre les magistrats, une autre sorte d'« administrateurs », à savoir des surveillants (ephori), qui ont pour tâche d'élire le représentant suprême de l'autorité, de sauvegarder les droits inaliénables du peuple, d'éloigner le magistrat qui les viole, mais aussi de protéger et de soutenir chaque représentant de l'autorité dans les limites de son pouvoir. On connaît ces éphores dans les États antiques, par exemple les sénateurs et les tribuns du peuple ; dans les États modernes, ce sont les États généraux, les princes électeurs et les conseillers municipaux. Sous une forme ou sous une autre il faut toujours qu'il y ait un pouvoir organisé pour exercer la surveillance).

Althusius trouve des preuves historiques de son idée de la souveraineté du peuple : d'abord dans la plupart des États il y a une autorité de ce genre, qui doit, au nom du peuple entier, soumettre à la critique la conduite du magistrat suprême ; ensuite, autre preuve, le peuple a secoué la domination d'un prince tyrannique. Il fait allusion à la lutte que soutinrent les Hollandais pour la liberté ; et, dans l'avant-propos de la troisième édition, il déclare que son ouvrage est dédié aux États de la Frise. Ils ont vu, dit-il, et avec eux les autres habitants des Pays-Bas, que la souveraineté n'est pas inséparablement liée à la personne du prince, qu'il n'en peut avoir que l'usufruit, tandis que le droit de majesté proprement dit appartient au peuple. Et il les loue d'avoir lutté avec autant de courage, de clairvoyance et de persévérance pour ce principe.

Il trouve une preuve philosophique de sa théorie en observant la fin et la cause de la vie publique. La fin n'en est pas le bien des autorités, mais le bien de tout le peuple ; la cause pour laquelle les hommes s'associent les uns aux autres et fondent des sociétés, c'est l'état d'abandon et de misère où se trouve l'individu isolé. Le besoin des individus isolés et le sentiment de leur isolement, telle est la cause dernière de la vie publique. Au début se forment de petites sociétés, comme la famille et le voisinage. Ces sociétés étroites sont les pépinières de sociétés plus grandes, qui naissent de la réunion de plusieurs petites. Alors se forme une société non plus seulement privée, mais politique. L'État, c'est la société universelle qui comprend en elle toutes les sociétés plus petites. Althusius rappelle ici Bodin, qui attachait une si grande importance aux petites sociétés au sein des grandes. Le détenteur de la souveraineté, c'est le peuple, organisé en groupes sociaux différents et représenté par les éphores. — À ce point de vue, ces vieux au-

teurs possèdent un grand avantage sur les théoriciens du droit naturel du xviii siècle, qui ne connaissaient à vrai dire que l'individu isolé et l'État en tant que totalité. Toutefois il est bon de rappeler ici que les corporations avaient révélé une foule d'inconvénients inhérents à leur existence, et ensuite que la royauté absolue en France, et ses imitations en d'autres lieux, avaient tout fait pour réduire les termes intermédiaires entre l'individu et l'État au minimum d'importance.

La société sous sa forme la plus simple, celle qui sert de base fondamentale à toutes les autres, est née d'une convention qui, à son tour, a pour cause les besoins de l'homme. Pour bien comprendre la théorie ainsi posée du contrat social, il convient de considérer d'un peu plus près la façon dont Althusius conçoit la convention qui doit former la base de toute vie sociale. Elle sera produite par le besoin. Mais il ne semble pas à Althusius que ce besoin doive être conçu comme purement égoïste. Là notamment où il parle de la formation de la famille et de la société du voisinage, il emploie, pour expliquer sa pensée, non seulement le terme de « nécessité », mais encore celui de « sentiment naturel » (naturalis affectio). Il adhère à la définition d'Aristote, l'homme est un « animal sociable » à un bien plus haut degré que les abeilles ou que les autres animaux vivant en communauté. On ne voit pas clairement les rapports de ce « sentiment naturel » et de cette inclination sociale avec l'instinct de conservation personnelle. Althusius n'a pas éprouvé le besoin de faire une plus ample analyse psychologique. Il aurait dû cependant se sentir d'autant plus poussé dans cette voie qu'il réduit le pacte purement individuel à la société la plus simple pour en faire sortir les autres sociétés. La croyance au développement naturel de la société se trouve en contradiction manifeste avec la tendance arbitraire im-

médiate de l'individu pris isolément. Même si, d'après Althusius, c'est la volonté des individus fondateurs d'une société qui donne naissance à cette société, ceux-ci ne peuvent cependant, d'après sa propre doctrine, qu'en donner l'impulsion première ; dans la suite ils ne figurent pas comme individus, mais comme membres de la corporation, non comme atomes indépendants, mais comme éléments d'une molécule composée, dont les mouvements ne partent pas de l'atome individuel seul. Il n'y a pas d'individus absolus ; tous les individus ont malgré eux une tendance sociale. La théorie du contrat, en posant des individus absolus, se trouve dès le début en opposition avec la conception historique de l'évolution de la vie sociale, qui regarde les individus comme le produit de la société, au lieu d'en être seulement les forces actives. Althusius voulait fondre les deux points de vue. Ici également, ce n'est que plus tard qu'apparut le problème définitif.

Àce problème se rattache une autre question : le pacte primitif, qui fonda la société, fut-il conclu sciemment ou non ? Il est évident qu'on ne peut entendre par ce pacte un événement purement historique, accompli en un temps et à un endroit déterminés, que s'il fut conclu sciemment. Ce n'est pas ainsi qu'Althusius semble concevoir les faits. La société, dit-il, a été formée par un pacte exprès ou tacite (pacto expresso vel tacito). Mais que signifie « pacte tacite» ? D'après Althusius, il est nécessaire d'admettre un contrat, non seulement pour saisir la formation de la société, mais pour comprendre aussi la transmission du pouvoir aux autorités. Nous commencerions donc par avoir un pacte social, pour arriver ensuite au pacte des souverains, le premier entre les individus, le second entre le peuple entier et ceux qui doivent gouverner. Or Althusius dit du dernier contrat (ce que l'on doit appliquer également au premier), que le peuple

conserve lui-même les droits qu'il n'a pas délégués expressément au prince, et que là où le peuple se soumet à une autorité sans conditions expresses, les exigences générales d'équité et de justice et le contenu du décalogue doivent s'ajouter d'eux-mêmes par la pensée : « car il n'est pas vraisemblable que le peuple ait donné pour sa propre perte une liberté illimitée au prince ; le peuple n'a pas voulu non plus se priver lui-même de la faculté de conservation ou donner à un individu un pouvoir qui serait plus grand à lui seul que celui de tous les autres ensemble ». En d'autres termes, Althusius conclut de ce qui raisonnablement doit être l'opinion du peuple à la teneur du contrat primitif, supposant ainsi que le peuple a procédé par raison lors de la conclusion du contrat. Malheureusement, le peuple ne procède jamais plus par raison que les princes, et le droit d'admettre en cette occasion une raison « tacite » ne peut donc pas se prouver. Or, il est manifeste que ce pacte, (notamment dans sa partie « tacite »), exprime bien plutôt l'idéal que se faisait Althusius de la société qu'un fait historique. Le droit naturel, et surtout sa théorie du contrat, sont une expression mythologique de la perfection idéale que l'on demande à l'ordre et au développement social. Il transporte son idéal dans le passé. Peut-être est-ce la question de savoir si la plupart des théoriciens du droit naturel ont réellement conçu le pacte primitif comme un fait historique. Aux yeux de Bodin, l'idée d'un âge d'or tenait à une illusion, et il en est ainsi de toute hypothèse d'un état de nature absolu. La grande importance du droit naturel tient à ce que l'idée du contrat primitif renfermait une forme où le droit de l'individu pouvait se faire valoir avec clarté et énergie contre la société et ses autorités. Mais Kant enseigna le premier qu'il y a une différence entre une idée directrice, régulatrice, et une donnée réelle. À l'aide de cette distinc-

tion, on peut reconnaître à la fois les défauts et la grande importance du droit naturel. —

Bodin et Althusius continuent l'effort tenté par Machiavel pour faire de la politique une science purement humaine. Althusius s'appuie sans doute, comme l'indique déjà le titre de son ouvrage, sur l'histoire biblique aussi bien que sur l'histoire profane. Mais il ne lui emprunte que des exemples purement historiques. Il n'emploie pas (comme les défenseurs de la monarchie) des arguments théologiques. Il admet avec saint Paul que toute autorité vient de Dieu ; ici cependant l'activité divine n'est pas directe, mais indirecte : les forces et les instincts qui poussèrent à créer les sociétés et à nommer les autorités, provenaient, par delà la nature, de Dieu. Le pouvoir des princes et des éphores vient immédiatement du peuple, indirectement de Dieu. Ce n'est pas au prince seul, mais encore aux éphores ou aux diètes que Dieu a confié le soin de l'État. L'hypothèse théologique se trouve ainsi reléguée dans un arrière-plan plus éloigné. En calviniste ardent qu'il était, Althusius assigne cependant la propagation de la religion pour fin principale à l'État. Il prend catégoriquement parti contre la liberté religieuse, en renvoyant au livre V de Moïse 13, 5, où la peine de mort est décrétée contre celui qui enseigne une foi autre que celle de ses pères. À son avis, la liberté religieuse rendrait la foi incertaine et abolirait l'unité qui doit régner dans l'État : qui n'est pas pour moi, est contre moi. Le point de vue théologique d'AIthusius se manifeste également en ce qu'il conteste l'autonomie de l'éthique individuelle par rapport à la théologie. Chacun apprend dans les dix commandements quels sont ses devoirs, en tant qu'ils n'appartiennent pas aux devoirs qu'enseignent la politique et la jurisprudence. Il ne reste donc à la morale que les règles d'une conduite pleine de dignité dans le

langage et dans les actions, règles traitées par Althusius dans son ouvrage du « commerce civil » (civilis conversatio). Il s'en tient ainsi logiquement au contraste maintenu par Melanchthon entre l'homme interne et l'homme externe, tout en ayant pour la vie humaine extérieure un intérêt qui donne à penser, et en tenant pour possible de lui trouver un ordre réglé par des lois purement naturelles. Il reconnaît les forces naturelles de la vie sociale avec une énergie qui aurait excité la colère de Melanchthon. Dans sa « Politique » le conseiller municipal d'Emden formula des idées nées pendant la guerre d'indépendance des Pays-Bas, qui, après avoir été élaborées et poussées jusqu'à leur dernière conséquence formelle par l'âme passionnée de Rousseau, formèrent l'ensemble des dogmes qui dominèrent la Convention nationale française. Elles furent l'Évangile de la liberté politique. Melanchthon et son École n'auraient jamais accordé l'existence d'un semblable Évangile. Le fait qu'Althusius lui-même rejette la liberté religieuse offre un contraste frappant avec cet Évangile, témoignage du conflit intérieur de la pensée héritée du Moyen Âge, que ne pouvait pas même dépasser le courant le plus impartial du protestantisme d'Église.

Ce n'est pas Althusius, mais Hugo Grotius qui est considéré par les générations suivantes comme le fondateur moderne proprement dit du droit naturel. La raison doit en être cherchée dans le point de vue radical, démocratique que représentait l'auteur des Politica, et qui s'écartait à l'extrême de celui qu'adoptèrent les hommes d'État dirigeants et les doctrinaires politiques du xvii siècle, soit dans le fondement historique plus grand et plus profond que donna Grotius des principes du droit naturel, soit encore et surtout dans le fait que dans son célèbre ouvrage : Du droit de la guerre et de la paix (de jure belli ac pacis, 1625)

Grotius partit de la question de la justification de la guerre et du droit valable pendant la guerre. Il rattachait ainsi le droit naturel au droit des gens, en partant d'un fait qui captivait la pensée des hommes d'État et touchait les intérêts de tous les hommes. Le point de départ de son observation, ce ne sont pas les rapports intérieurs entre les autorités et le peuple, mais les rapports extérieurs d'États souverains entre eux. Ce qui lui mit la plume à la main, ce fut le spectacle des nombreuses guerres commencées souvent sans raison plausible, ce fut le déchaînement de toutes les passions sauvages, comme si, après l'explosion de la guerre, les hommes se changeaient en animaux furieux. Il se mit donc à rechercher dans quelles limites le droit devait vraiment s'effacer ici, et cette question le fit remonter à la base dernière du droit.

Hugo de Groot naquit en 1583 à Delft. Déjà du temps de ses études à Leyde, il acquit la réputation d'un grand érudit. À l'âge de seize ans, il accompagnait Oldenbarneveldt à Paris où Henri IV le présenta, paraît-il, à son entourage comme la merveille de Hollande. Il parvint rapidement à de hautes situations dans sa patrie comme jurisconsulte et comme homme d'État. Lorsque Maurice d'Orange renversa Oldenbarneveldt et le fit exécuter avec l'aide du clergé orthodoxe, Grotius fut condamné à la détention perpétuelle, peine à laquelle il échappa, grâce à une ruse de son épouse. Il s'établit alors à Paris, où il fut pendant un certain temps soutenu par le gouvernement français. Il y composa l'ouvrage auquel s'attache son nom. Dans la suite, il fut ambassadeur de Suède à Paris. Il mourut en 1645 à Rostock, au retour d'une visite en Suède.

Grotius remarque qu'il est plus aisé de dire ce qu'est l'injustice, que de dire ce qu'est le droit. Est injustice, tout ce qui ré-

pugne à la nature de la vie sociale menée par des êtres raisonnables. — On voit que Grotius est plus près de l'expérience et de l'histoire que ses prédécesseurs. Car le moment où l'on pourra le mieux découvrir que la vie de la société humaine exige certaines conditions pour subsister, c'est lorsque ces conditions viennent à manquer. On se trouve ainsi en quelque sorte en présence d'une expérience. Si les conditions existaient toujours, on ne leur prêterait aucune attention. — D'après Grotius, une impulsion involontaire porte l'homme à s'attacher à d'autres hommes. À supposer même que nous n'ayions absolument pas besoin d'eux, nous rechercherions leur commerce et la vie en commun avec eux. Il se trouve en réalité que nous ne saurions nous passer de l'assistance d'autrui, mais telle n'est pas la raison proprement dite de la vie sociale. Chez les enfants, on peut déjà constater un penchant à faire le bien et à éprouver de la compassion pour le malheur d'autrui. Cette impulsion naturelle (appetitus societatis) se développe et s'épure à mesure que les relations avec autrui deviennent, au moyen du langage, un commerce intellectuel, et que l'homme acquiert la faculté d'organiser sa connaissance et ses actions d'après des principes généraux, de façon à traiter les cas semblables de semblable manière. L'origine du droit naturel réside dans la tendance à garantir une vie sociale de cette sorte. Les actions humaines sont jugées dès lors d'après leur concordance ou leur contradiction avec les exigences de cette vie sociale. Le droit naturel découle ainsi de principes situés dans l'homme lui-même (ex principiis hominis internis) et qui seraient valables, même si Dieu n'existait pas. Cependant on peut qualifier Dieu de créateur du droit naturel, car il est le créateur de la nature, et a par conséquent voulu que ce droit fût reconnu.

Le premier précepte du droit naturel, qui en est aussi le plus important, est que les traités doivent être observés et les promesses tenues. Cela est impliqué dans la volonté originelle qui fait la société. Toute obligation a sa raison dans une convention préalable ou dans une promesse donnée. La loi positive (jus civile) dérive ainsi de la loi naturelle. Car la vie sociale ne saurait subsister, si les hommes ne pouvaient prendre d'engagements les uns vis-à-vis des autres. La vie civile tout entière repose donc sur une justice éternelle et immuable qui fait loi, aussi bien pour Dieu que pour tout être raisonnable. La nature humaine, qui est la mère du droit naturel, devient ainsi l'aïeule du droit positif, puisque la source du droit positif est la nécessité selon le droit naturel de tenir sa parole.

Mais d'où le principe de remplir les promesses et d'observer les traités tire-t-il donc sa force originale ? Ici il apparaît que Grotius, tout comme Althusius, part de la théorie du contrat. Le principe suivant lequel les conventions doivent être mises en vigueur est en effet établi par un contrat. Seulement ce contrat primordial n'a pas besoin d'être conclu en pleine conscience. Il peut être tacite, supposé, être dans la nature des choses ; en d'autres termes, il n'est qu'une autre manifestation de la volonté de faire subsister la société, qui est, encore une fois, la condition de toute vie sociale. La société, c'est le produit d'une association libre, où chaque individu engage sa volonté comme fraction de la volonté commune. Toutes choses en particulier doivent être jugées d'après cette volonté primordiale (ex primaeva voluntate). L'État est un corps qui a une origine volontaire (corpus voluntate contractum). D'où découle entre autres cette clause importante que l'individu ne peut jamais perdre complètement ses droits dans ses rapports avec la société : il n'a jamais pu vouloir se dé-

truire lui-même ! Il ne peut pas renoncer au droit de conservation personnelle qu'il possédait avant d'entrer dans la société.

Ici se présente la même idée mythologique de l'état de nature que chez Althusius : il est remplacé également par la vie d'État au moyen d'un acte de volonté. Mais là où à l'aide de cette idée Grotius déduit des états de choses juridiques spéciaux (tels que l'injustice du mensonge, la propriété privée, la prescription, le droit coutumier), il affectionne l'idée d'une convention tacite, exprimant ainsi ce qu'exige le besoin de la cause (aut expresse, aut ex negotii natura tacite promittere, silentio convenire). Pour ce qui le concerne, il devient donc problématique de dire dans quelle mesure il concevait le contrat social comme un événement historique. Mais il est étrange que, tout en partant de l'injustice et de la discorde comme faits directeurs, Grotius a de la vie humaine, telle qu'elle serait sans être ordonnée en sociétés, une conception extrêmement idyllique. Il regarde l'instinct social comme direct, désintéressé, et ses rapports avec la conservation personnelle sont, comme chez Althusius, laissés dans le vague. Hobbes le premier engendra le mouvement qui permit aux hypothèses psychologiques sur le droit de revêtir une clarté plus grande.

Grotius se distingue d'Althusius en un point : il prétend qu'après s'être constitué en société au moyen du contrat, le peuple peut déléguer pour toujours la souveraineté à un prince ou à un État, tout comme l'individu peut se faire lui-même esclave. Il s'attaque directement à la théorie d'Althusius sur la souveraineté du peuple, bien que, on ne voit pas pour quelle raison, il ne le nomme pas par son nom. Il démontre que peu importe de savoir quelle est la meilleure forme d'État (car les opinions pourraient toujours varier à ce sujet), que ce qui importe, c'est la vo-

lonté, c'est-à-dire l'origine du droit (ex voluntate jus metiendum est). Et pourquoi le peuple ne pourrait-il pas avoir confiance pleine et entière dans le pouvoir d'un homme seul ou de plusieurs hommes ? La minorité, même dans un État démocratique, doit se soumettre à la majorité ; les femmes, les enfants et les pauvres ne participent pas aux décisions, et par suite, à la souveraineté. La volonté première peut créer une nécessité engageant pour tous les temps. Il ne sert à rien de dire que l'État est fait non pour les gouvernants, mais pour le peuple ; une tutelle est bien faite pour les pupilles, et non pour le tuteur, et pourtant c'est lui qui a le pouvoir sur eux. — En donnant ainsi au contrat, qui transmet le pouvoir au gouvernant, un caractère autre qu'à celui par lequel le peuple se constitue en nation, Grotius se fait le prédécesseur de Hobbes, et permet à la monarchie absolue elle-même de s'appuyer sur la théorie du contrat. Cependant ses arguments n'ébranlent point l'assertion d'Althusius, qu'il n'est guère vraisemblable que le peuple ait voulu se dessaisir pour toujours de sa liberté. La conception d'Althusius s'accorde évidemment mieux avec la théorie du contrat, prise dans son sens mythologique aussi bien que dans son sens rationnel.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la guerre inspira à Grotius l'idée d'examiner la notion et l'origine du droit. Il peut y avoir guerre, premièrement, entre individus. Mais dans l'hypothèse d'un État social et d'une vie publique, la guerre équitable entre individus se restreint à la légitime défense, et le pouvoir pénal est entre les mains du gouvernement. Une guerre peut, deuxièmement, être fomentée contre l'État par un particulier. Cela s'appelle révolte, chose inadmissible pour Grotius, qui ici encore s'attaque à Althusius. À son avis, ceux qui ont reconnu aux représentants du peuple le droit de révolte se sont trop ac-

commodés à une situation donnée en un temps et en un lieu déterminés. D'autre part, Grotius lui-même paraît avoir accordé trop peu d'attention à la lutte fondée sur le « droit de la nature » que soutenaient ses compatriotes contre leur souverain. Troisièmement, la guerre peut être faite par l'État contre un particulier. Elle est juste, quand elle est dirigée contre quelqu'un qui a commis une injustice. L'analyse de ce point mène ainsi à examiner la nature et la justification du châtiment. Grotius traite ce problème d'une façon très intéressante. C'est un adversaire déterminé de la théorie du talion. La punition n'a pas sa fin en elle-même ; une âme sauvage et inhumaine peut seule trouver satisfaction à voir faire du mal à un homme, s'il n'en résulte pas un plus grand bien pour l'homme en question lui-même, ou pour autrui, ou pour la société tout entière. Quatrièmement, il peut y avoir guerre entre les États. C'est ce thème qui est le plus longuement traité. Les conditions de la justice d'une guerre et les règles d'humanité à observer pendant ce temps, découlent des principes du droit naturel. Le grand principe, c'est que les hommes, pour être ennemis, n'en sont pas moins des hommes, et que la guerre, étant faite uniquement pour l'amour de la paix, doit être menée avec assez de loyauté et d'humanité pour ne pas rendre la paix impossible. Grotius a parfaitement conscience que le droit des gens manque de la sanction que confère la puissance d'État dans le peuple pris en particulier. Les grandes puissances semblent se croire tout permis. Mais elles ont besoin, elles aussi, de relations suivies avec d'autres peuples, et l'opinion publique de l'humanité ne peut leur être indifférente ; en outre la guerre ne se fait avec énergie que si le peuple lui-même croit à la justice de la cause. En montrant du doigt ces exigences humanitaires et en prouvant l'analogie des conditions du commerce entre peuples avec les

conditions du commerce entre individus, Grotius fit une impression extraordinaire sur les hommes d'État des xvii et xviii siècles. On dit que Gustave Adolphe avait toujours le livre de Grotius dans sa tente. L'autorité de Grotius retint, dit-on, Louis XIV d'exécuter sa menace de ne faire aucun quartier dans la guerre de Hollande ; de même, l'indignation causée par la dévastation du Palatinat, ne se serait pas, de l'avis général, élevée avec tant de force si l'ouvrage de Grotius n'eût auparavant éveillé un courant contraire. Et de nos jours encore, dans la plupart des États, les instructions des officiers en temps de guerre partent en majeure partie des règles posées dans le traité de Grotius), règles que nous n'analyserons cependant pas dans le détail. Il importait seulement de montrer que le célèbre philosophe juriste et que le théoricien du droit des gens a sa place marquée parmi ceux qui découvrirent l'Humain.

C'était alors un problème important du droit public et du droit des gens, que de savoir si l'on pouvait punir des hommes pour leurs opinions religieuses, et si un État pouvait, pour une question de religion, faire la guerre à un autre État. Au premier point de vue, Althusius prenait une position strictement confessionnelle, et pour ce qu'était la conception générale du deuxième point, les guerres de religion en font foi. Grotius commence par se demander ce que l'on doit entendre par vraie religion. Ce doit être celle qui est commune à tous les contemporains ; elle a pour fond : unité et invisibilité de Dieu, Dieu créateur et conservateur de toutes choses. Ces opinions peuvent se prouver naturellement et leur propagation générale témoigne en outre de l'existence de vieilles traditions. L'existence de Dieu, (soit qu'on admette un ou plusieurs Dieux), et l'action d'une Providence sont du moins des vérités évidentes par elles-mêmes, universellement répandues et

moralement nécessaires. Ceux qui les contestent, portent atteinte à la société humaine et doivent être punis. On ne peut faire la guerre pour des raisons religieuses à un peuple étranger que si son culte de Dieu a un caractère immoral et inhumain. À la question de savoir si un peuple peut être combattu pour ne pas vouloir adopter le christianisme, Grotius répond que le fait de réprouver une foi qui s'appuie sur des témoignages historiques et qui ne prend naissance que par une action surnaturelle, ne relève d'aucun tribunal humain, abstraction faite du genre de christianisme proposé. L'horizon est ici plus large que chez Althusius et la théologie qu'il pose est la théologie naturelle. Grotius montre par là de l'affinité avec les tendances dont nous allons maintenant parler.

5. P. 44. Sur les positions changeantes de Luther par rapport à la philosophie, voir F. Bahlow Luthers Stellung zur Philosophie, Berlin 1891.

6. P. 53 O. Giercke (Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880, p. 58) a montré que cette théorie des éphores provient des monarchomaques, voire même de Calvin en personne. Celui-ci conçoit bien l'autorité comme une institution divine, mais il ajoute que là où il se trouve des autorités pour défendre les droits du peuple contre la convoitise et l'arbitraire des princes, telles que les éphores de Sparte, les tribuns de Rome et les États généraux des royaumes modernes, elles ont le devoir et le droit de s'opposer à la volonté des princes quand elle est illégale. Cf. également Lobstein. : Die Ethik Calvins, p. 117 et suiv.

7. P. 60. Grotius fonde l'injustice du mensonge sur un accord tacite coïncidant avec l'origine du langage (De jure belli ac pacis,

III, 1, 11). La théorie de P. C. Kirkegaard (dans sa dissertation De vi atque turpidine mendacii), qui fonde la condamnation du mensonge sur la nécessité de conserver la confiance dans le sens des mots, rappelle la théorie de Grotius quand on lui retire sa forme mythologique de contrat.

8. P. 63. Cf. Henry Maine : International Law., London 1888, p. 23 et suiv.

Livre 1 · Chapitre 7

L'intense mouvement intellectuel de l'ère de la Renaissance et l'agrandissement considérable de l'horizon de l'esprit ne pouvaient manquer d'agir également sur la vie religieuse. La Réforme en est déjà un témoignage. Mais la Réforme est en même temps un essai fait pour imposer des bornes définies au mouvement religieux. Un des phénomènes les plus remarquables de la Renaissance, surtout vers la fin de cette période, c'est par contre la tendance à trouver une religion fondée dans la nature même de l'homme et indépendante des formes extérieures et des traditions. Et ici, comme pour le droit naturel, deux idées s'entr'aident mutuellement. Ce qui, en effet, a réellement sa raison d'être dans la nature humaine, doit pouvoir se retrouver dans les différentes formes historiques sous lesquelles se manifeste la vie de l'esprit humain. La comparaison des diverses confessions controversées, dont le nombre croissait justement à cette époque, travaillait de concert avec la foi récemment ranimée dans la force, suffisante par elle-même, de la nature humaine. L'humanisme italien montre déjà des tendances à développer un horizon d'idées reli-

gieuses indépendantes de l'enseignement de l'Église. La doctrine de Platon, telle qu'elle était conçue par les Néo-Platoniciens, en formait surtout la base. L'Académie Platonicienne de Florence acquit à cet égard une grande autorité, même au delà des frontières d'Italie. L'individu trouvait la satisfaction de son besoin religieux dans la foi profonde en un Dieu personnel et en l'immortalité de l'âme, qui le faisait libre par rapport à beaucoup de dogmes et de cérémonies de l'Église et lui permettait en même temps de leur trouver un sens symbolique plus profond. En Allemagne et aux Pays-Bas se mêlait à ce courant humaniste la tendance mystique qui, déjà au Moyen Âge, avait sourdement agi en faveur d'une foi plus profonde et plus libre. Le Souabe Sébastien Franck et le Hollandais Coornhert s'élevèrent dans cet esprit contre le nouveau dogmatisme protestant. Ils indiquaient une expérience religieuse interne que l'on peut faire sous des formes confessionnelles très différentes. Le Christ invisible était pour Franck absolument la même chose que la lumière naturelle dont tout esprit humain possède une étincelle et qui, pour cette raison, peut s'enflammer, même dans un cerveau païen. On peut, disait Coornhert, suivre la loi du Christ sans connaître son nom. Ces deux hommes sont les précurseurs de la philosophie de la religion qui se développera plus tard et qui ne cherche pas à comprendre la religion positive et son importance au moyen de la critique extérieure des dogmes établis, mais en approfondissant la nature intime de l'esprit et les expériences internes qui sont la source dernière et l'asile constant de tous les dogmes. Ils eurent eux aussi à éprouver le fanatisme religieux. Le nom que l'on donnait généralement à ceux qui observaient une attitude indépendante à l'égard des confessions s'attacha surtout à Coornhert, que les prédicateurs hollandais appelaient le « prince des libertins ».

Le développement de la religion naturelle prit des formes encore plus précises en France et en Angleterre. En France, la longueur et la violence des guerres de religion devaient nécessairement faire naître le besoin de sortir de la lutte des confessions et fixer l'attention sur le côté humain que chacune d'elles possède.

Henri de Navarre (qui devint plus tard Henri IV), écrivait en 1577 : Ceux qui suivent simplement leur conscience appartiennent à ma religion, et j'appartiens à la religion de tous les braves gens. À la même époque, Montaigne avait abouti en son genre à l'idée d'une religion universelle existant chez tous les hommes, quelle que soit leur conception de la divinité. Mais le document le plus remarquable en ce sens, nous le trouvons chez Jean Bodin, dont nous avons déjà relevé les idées en matière politique. Il a laissé un dialogue entre sept hommes (Colloquium heptaplomeres), dont chacun, prenant son point de vue religieux, le développe sans réserve, tout en faisant preuve de la plus grande amabilité et de l'intelligence la plus subtile du côté personnel des idées religieuses. Un riche catholique de Venise rassemble à sa table un cercle d'amis pour converser sur différents sujets, parmi lesquels le problème religieux prend un moment la première place. Parmi les intéressés se trouvent, outre l'amphytrion, catholique, un Luthérien, un Calviniste, un Juif, un Mahométan, et deux hommes qui professent, chacun à sa manière, un théisme universel. La façon objective, dramatique, dont les différents points de vue sont présentés est remarquable. Seul, le luthérien est peut-être un peu laissé dans l'ombre ; en tous cas il ne brille pas par la sagacité. L'hôte ayant un jour mêlé aux pommes naturelles, mises sur la table, des pommes artificielles, le commensal luthérien est le seul à en prendre une et à mordre dedans à belles dents, sans rien remarquer d'anormal. L'hôte, qui s'auto-

rise toujours de l'infaillibilité de l'Église, sans cependant être un fanatique, en tiré la morale suivante : si la vue, le plus subtil de nos sens, peut se tromper à ce point, comment l'esprit, qui est enchaîné aux sens, pourrait-il atteindre à la connaissance certaine des choses suprêmes ! Les points de vue une fois présentés, révélant en plusieurs passages une grande érudition, le dialogue finit sans conclusion proprement dite. Un chœur chante l'hymne : « Qu'il est noble, qu'il est beau de voir des frères demeurer en paix, côte à côte. » Là-dessus les convives s'embrassent et se séparent. « Dans la suite, ils pratiquèrent la piété et la loyauté avec une admirable concorde, en se fréquentant et en étudiant en commun ; mais ils ne discutèrent plus sur la religion, tout en observant chacun la leur dans une sainte vie. »

Bodin écrivit cet ouvrage dans sa soixante-troisième année, c'est-à-dire en 1593. Il ne fut pas imprimé, mais il se répandit en copies et était bien connu des savants des xvii et xviii siècles. Il n'est pas rare qu'on en fasse mention, d'ordinaire avec la plus grande horreur. Quelques-uns seulement, comme Leibniz dans son âge mûr, exprimèrent le vœu de le voir éditer. Il ne le fut cependant qu'en 1841 par Guhrauer (en traduction un peu abrégée) ; il peut maintenant donner la mesure de ce que l'on était presque unanime à appeler impiété, il y a quelques siècles. Le livre a été publié complètement en latin par L. Noack (1857).

Comme Bodin n'a pas laissé directement entendre quels sont les personnages qui répondent à ses propres idées, on a émis à ce sujet diverses opinions. Pendant un certain temps, on penchait à croire que Bodin sympathisait avec le judaïsme, dont le représentant est peint avec une force et une connaissance particulières. Mais si l'on tient compte de ce que l'on sait par ailleurs de la ten-

dance religieuse de Bodin, et si on le rapproche des citations faites au cours des dialogues, on aboutit à un autre résultat. On possède une lettre de Bodin à un de ses amis, écrite à une époque antérieure, où il s'exprime dans l'esprit du théisme universel, ainsi que nous le savons déjà. « Ne te laisse pas induire en erreur, écrit-il, par les différentes opinions sur les religions. Crois fermement en ton esprit que la vraie religion n'est que la conversion d'une âme purifiée vers le vrai Dieu. » « Telle est ma religion, ou plutôt la religion du Christ. »

Il montre ensuite que les hommes erreraient dans des ténèbres étemelles, s'il ne s'élevait de temps en temps des hommes sublimes pour leur montrer la voie. De ceux-ci sont, outre les patriarches et les prophètes juifs, les sages grecs et romains. Il vante surtout Platon d'avoir proclamé l'idée de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ce qu'il a annoncé, le Christ l'a achevé, et après lui des hommes d'élite ont agi dans son esprit. Cette idée de la continuation de la révélation par une suite de sages, tant avant qu'à côté des religions mosaïque, chrétienne et musulmane, ressort aussi des paroles de l'un des deux personnages de l' « Heptaplomeres » qui défendent le théisme universel. Toralba démontre que la meilleure religion doit nécessairement être la plus ancienne.

Le premier homme tient sa connaissance et sa piété de Dieu lui-même. La croyance en un Dieu, d'après le témoignage de la Bible, précède la religion juive. Telle est la religion d'Abel, d'Enoch et de Noé, telle est la religion de Job.

Après avoir délaissé cette religion naturelle, qui est inculquée aux hommes en même temps que la raison, (cum recta ratione mentis humanis insita) on s'est égaré dans des labyrinthes com-

pliqués. La loi naturelle et la religion naturelle suffisaient ; les autres religions (celle des Chrétiens, des Juifs, des Mahométans et des païens) sont superflues. Pour la religion naturelle, point n'est besoin d'enseignement ni d'éducation à part ; on est créé pour elle ; elle est donnée dans notre propre nature. La nature, innée dans notre esprit, discerne et juge ce qui est bon et ce qui est mauvais. Chez quelques élus, cette faculté religieuse et morale revêt plus de force que chez d'autres. Toralba vante Platon (tout comme Bodin dans la lettre ci-dessus), d'être parvenu, « non sans le secours et la lumière de Dieu », à une si haute connaissance des choses divines. L'essence divine est infinie et ne peut se saisir par la pensée ; à plus forte raison ne peut-elle s'exprimer par des paroles.

On en approche le plus en qualifiant Dieu du nom d'Être éternel, élevé au-dessus de toute matière, d'Être de bonté, de sagesse et de force infinie. En cela, les philosophes grecs étaient d'accord avec les Hébreux et les Ismaélites, en sorte que cette idée est certainement inculquée par la nature.

Ajoutons à cela un autre trait de Toralba, qui fait songer à Bodin en personne. Malgré tout le progrès que Bodin avait fait sur son siècle sous plusieurs rapports, en un sens il y demeurait cependant attaché au beau milieu. Il croyait du fond du cœur à la magie et aux démons, et écrivit même un livre contre les impies qui recommandaient la prudence et la modération dans la punition des sorcières. C'est le diable en personne, dit-il, qui excite cette clémence pour les possédés. Dans le livre II du dialogue, il aborde cette question dans une discussion entre Toralba et Senamus, celui des orateurs qui du reste se rapproche le plus de Toralba. Toralba déclare que les physiciens modernes commettent

une faute en voulant tout expliquer par des lois naturelles, sans reconnaître l'action de Dieu ou des démons. Senamus réplique que ce serait renverser toute science naturelle, car elle suppose des lois naturelles déterminées. À l'appui de sa conception, Toralba cite plusieurs histoires de démons et il a le plaisir de voir le Luthérien se ranger absolument à son avis. Senamus répartit qu'à supposer même qu'il y eût des démons capables d'intervenir dans le monde de la matière, on ne serait pas en droit d'expliquer par eux les phénomènes merveilleux. Et d'ailleurs, si l'on admet l'intervention des démons, pourquoi ne pas tout expliquer dans la nature par les démons ? Il insiste en outre sur la nécessité d'appliquer la critique aux histoires de sorcières.

Le point de vue de Toralba est le point de vue propre à Bodin, tel qu'on le connaît d'après ses déclarations personnelles. Et pourtant il met dans la bouche de Senamus une critique que Toralba ne peut réfuter. En somme Senamus est l'esprit critique du dialogue. Quelqu'un demande qui doit être juge dans les querelles religieuses ; le Luthérien répond : le Christ qui est Dieu ; Senamus lui fait observer que la discussion roule entre autres précisément sur la divinité du Christ. Le Calviniste s'en rapporte aux témoins et aux documents. Senamus demande où trouver les vrais témoins et les vrais témoignages. Le Catholique s'en rapporte à l'Église, mais Senamus demande qu'elle est, d'entre les nombreuses Églises, la vraie. Le Luthérien s'autorise de la Bible, le Mahométan du Coran ; Toralba désavoue cet appel fait aux autorités et dit que c'est aux sages de décider de la chose ; mais Senamus demande alors qui est sage. Et comme le Catholique réclame à la fin une distinction entre l'essence et l'accessoire de la religion, Senamus montre que le grand différend naît précisément de la difficulté qu'il y a d'établir cette limite.

Senamus observe, à l'égard de la religion naturelle de Toralba, la même attitude qu'à l'égard des religions païenne, musulmane, juive et chrétienne. Il croit qu'elles sont toutes agréables à Dieu, si elles sont pratiquées dans un esprit de sincérité. Lui-même aime à visiter toutes sortes de temples, partout où il en trouve. Il ne cherche à offenser personne, pas plus le catholique, qui a le plus de croyances et qui est « religiosissimus » que celui dont toute la religion consiste à croire en un Dieu. Il n'oppose donc pas la religion naturelle, comme étant une religion particulière, aux religions positives. Bodin a fait naître en Senamus des pensées qui contiennent un correctif du dogmatisme où la religion « naturelle » peut tomber, ainsi que le montre l'histoire, tout comme les religions positives. Tout en faisant coïncider son propre point de vue avec celui de Toralba, il a indiqué une observation qui dépasse la conception de ce dernier. Il n'est pas impossible que Bodin se soit mis, dans ses dernières années, à douter des opinions qu'il avait émises en matière de théologie et de démonologie et qu'il ait fait exprimer ce doute par Senamus, sans pouvoir se former une conception nouvelle fondée sur le langage qu'il lui prête.

L'idée de la religion naturelle fut présentée au grand public sous une forme complètement développée par Lord Herbert de Cherbury dans son ouvrage De Veritate (1624). Ainsi qu'Althusius, Grotius, Coornhert et Bodin, c'était un homme d'État qui prenait part aux affaires publiques de son temps et qui avait ainsi l'occasion de faire des expériences et des comparaisons étendues. Il appartenait à une famille noble du pays de Galles ; ses aïeux étaient de vaillants chevaliers et il ne démentait pas pour sa part leur esprit belliqueux. La guerre et les duels sont un des thèmes principaux de sa biographie. Son épée ne tenait guère dans le

fourreau, bien qu'il prétende ne l'avoir tirée que pour les autres. Il naquit en 1582 ou 1583, et reçut une éducation soignée qu'il ne cessa de cultiver pour son compte. Son vœu était de devenir cosmopolite. Après s'être marié à l'âge de seize ans avec une riche héritière, il vint étudier à Oxford et se rendit ensuite à la Cour. Plus tard, il fut au camp de Maurice d'Orange, entreprit des voyages en Allemagne et en Italie, puis fut pendant un certain nombre d'années ambassadeur d'Angleterre en France. Il n'oublia pas pour cela ses « chères études » ni à la Cour, ni au camp, ni dans sa situation de diplomate. Il acheva son livre célèbre à Paris, où il le fit lire entièrement par Grotius. Malgré le jugement très favorable que Grotius porta sur lui, Herbert hésitait beaucoup à le publier, sachant qu'il rencontrerait une résistance considérable. Un jour qu'il était assis, perplexe, dans sa chambre ouvrant sur le midi, il résolut de provoquer une fin surnaturelle de ses scrupules. Son livre à la main, il tomba à genoux en priant Dieu, créateur de la lumière du jour et source de toute lumière de l'âme, de lui faire un signe pour l'encourager à publier son ouvrage ; si le signe ne se produisait pas, il supprimerait le livre. Aussitôt un faible son descendant du ciel serein se fit entendre qui ne ressemblait pas à un bruit de la terre, et dès lors, rassuré, il fit paraître le livre. Cet événement n'est pas, comme on l'a dit, en contradiction avec la conception qu'Herbert développe dans cet écrit. Il admet en effet que Dieu est actif dans la raison humaine, et qu'il répond aussi aux prières des hommes par des manifestations particulières. Comme le Toralba de Bodin, il croit aux miracles. Peu après la publication de son livre il fut relevé de ses fonctions d'ambassadeur, parce que la promptitude de sa méthode ne convenait pas à la politique hésitante de Jacques I. Il passa le reste de sa vie, occupé par ses études historiques et phi-

losophiques, soit à Londres, soit dans son château du pays de Galles. Pendant la guerre civile, il se montra indécis, puis finit par s'attacher au Parlement. Il aurait préféré unir comme auparavant l'activité publique à ses études et il ne se consola jamais de ses déceptions politiques. Il mourut en 1648.

Herbert prépare sa doctrine de la religion naturelle au moyen d'une théorie de la connaissance qui n'est pas sans intérêt historique. — Pour pouvoir saisir la vérité, il faut en avoir en nous la faculté. Outre la raison critique et le sens interne et externe, il y a un instinct naturel qui pousse à développer certaines vérités communes à tous les hommes (notitiae communes). Nous avons déjà trouvé cette théorie stoïcienne chez Melanchthon et dans l'École de Melanchthon. Chez Herbert, elle sert de base aux vérités universelles que la comparaison des diverses religions menait à admettre. Cependant particulière à lui est la façon dont il allie l'origine de ces idées communes avec les instincts de conservation de l'individu et de l'espèce. L'instinct naturel dont elles dérivent est en effet la force mère de tout homme et de l'univers, l'instinct de conservation personnelle au sens le plus large du mot, par lequel la divine Providence se manifeste. Tout dans le monde tend sans raison consciente vers ce qui lui est le plus profitable. Comme les « idées générales » servent à conserver la vie et à maintenir la paix, ainsi l'instinct de conservation pousse à les développer et à les reconnaître. Les vérités les plus importantes pour l'individu et pour la société deviennent ainsi objet de reconnaissance instinctive. Une fois purgées de leurs additions impures et méthodiquement classées, elles forment un abrégé de science divine. De ces vérités sont les suivantes : des affirmations contradictoires ne peuvent être toutes vraies, il y a une cause première de toutes choses ; la nature ne fait rien en vain ; ne fais pas

à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. Les idées les plus importantes en logique, en éthique et en religion devaient ainsi être fondées par des instincts naturels de la façon indiquée. Herbert ne donne que des indications. Le rapport des vérités premières avec l'instinct naturel n'est pas clair. On peut évidemment ajouter par la pensée une foule de moyens termes psychologiques entre l'instinct et les vérités premières. Il s'agit de comprendre (pour employer des expressions modernes) comment la lutte pour l'existence peut amener à établir certaines idées comme valables par elles-mêmes. Mais Herbert ne recherche pas ces moyens termes, et il va même jusqu'à laisser entendre parfois que les instincts naturels et les vérités premières reviennent au même.

Herbert fait front de trois côtés. Premièrement, contre ceux qui placent la foi au-dessus de la connaissance et entendent par foi seulement ce que croit leur secte et ce qu'elle cherche à faire accepter sous menace de peines dans la vie future. D'ordinaire s'allie à ce sentiment la croyance en la perversion de la nature ; croyance impie, car elle contredit la Providence qui se manifeste dans les instincts naturels. Deuxièmement, il se tourne contre ceux qui veulent tout prouver par la voie du raisonnement (discursus luxuriosus). Ce pédantisme d'école ne voit pas que l'instinct naturel ainsi que le sens interne et le sens externe sont supérieurs à la raison. L'instinct se manifeste avant que la faculté de raisonnement ne s'éveille et il agit indépendamment de cette faculté ; il existe chez tous, agit sans hésitation et de façon absolument sûre ; c'est la condition nécessaire de la conservation personnelle. Troisièmement, il prend parti contre ceux qui font dériver toute connaissance des sens et admettent que notre esprit est à l'origine une table rase (tabula rasa). Ces idées fondamentales

sont justement les conditions indispensables pour faire des expériences ! Et les objets eux-mêmes ne pourraient pourtant pas avoir pour effet de nous faire réagir sur eux ! La concordance des idées chez les hommes démontre l'existence d'un instinct naturel, qui peut aussi se déduire de la bonté divine, car Dieu ne saurait laisser l'homme abandonné à lui-même.

La religion naturelle s'appuie précisément sur cette base instinctive. Herbert donne en passant à cette idée un plus ample développement dans son autobiographie. Il naît en nous des dispositions et des appétits qui ne peuvent, de par les données de l'expérience, arriver à leur complète application ou avoir satisfaction entière. Le parfait, l'éternel et l'infini pourraient seuls nous apporter le calme. La divinité même, tel est leur objet propre. Voilà pourquoi en tout homme sain et normal se trouve une disposition identique à la religion, quoiqu'elle se développe très différemment et qu'elle ne s'exprime peut-être pas par le culte extérieur. La base de toute religion est formée par cinq propositions valables partout ; il est un Être suprême, divin ; cet Être doit être adoré ; l'essentiel de l'adoration qui lui est due consiste dans la vertu unie à la piété ; le sacrilège et le crime doivent être expiés par le repentir ; après cette vie, il y aura une récompense et un châtiment. Ce qui dans les diverses religions ne contredit pas ces propositions et sert à les confirmer, on peut le croire. S'il se trouve des hommes pour les contester, cela peut s'expliquer par le fait que dans les religions se sont manifestées tant d'idées fausses et indignes que certains se sont décidés à les rejeter toutes, sans excepter la religion naturelle. Ces cinq propositions suffisent en soi ; on devrait s'y attacher et laisser là les questions litigieuses. Les instincts naturels sur lesquels s'appuie la religion

naturelle apportent aux individus une révélation interne ininterrompue qui les fait s'affranchir de la parole du prêtre.

On serait tenté d'appliquer à Herbert les termes de Senamus, qu'il n'est pas du tout facile de tracer la limite entre l'essentiel et l'accessoire de la religion. Il serait de même impossible de démontrer que ces cinq points se trouvent réellement dans toutes les religions. Et alors même que l'on prouverait qu'ils sont universels, il ne s'ensuivrait pas le moins du monde qu'ils sont fondés par des instincts naturels. Et à supposer qu'ils aient une origine instinctive, il resterait à démontrer (ainsi que nous l'avons indiqué), comment ils se sont développés. Herbert procède trop vite et par trop dogmatiquement. Chemin faisant, il effleure sans s'arrêter toute une série de problèmes relatifs à la théorie de la connaissance, à la psychologie et à la religion. La conception générale, esquissée à grands traits, est cependant tracée d'une main puissante et est devenue d'une grande importance historique. Désormais était établie l'existence d'une conscience religieuse ayant le sentiment de son indépendance vis-à-vis de toutes les communautés ecclésiastiques existantes et qui emploie envers elles les armes de la critique.

9. P. 65. Sur la tendance de la Renaissance italienne à admettre un théisme universel, cf. Burckhardt : Die Kultur der Renaissance in Italien. 4. Aufl. II, p. 236 et suiv., p. 300 et suiv. — Sur Franck et Coornhert, cf. les intéressantes caractéristiques de Dilthey dans l'Archiv. für Gesch. d. Ph., 1892, p. 389-400 ; 487-493.

10. P. 70. Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury. Edited by Sydney L. Lee. London 1892, p. 248 et suiv.

Livre 1 · Chapitre 8

Lord Herbert prenait tour à tour son épée et son livre, et après les négociations diplomatiques à la Cour de Paris, il rentrait dans sa chambrette pour travaille à son ouvrage « De veritate ». Mais le besoin que ressentait le siècle de produire des pensées nouvelles et de briser la rigidité des formes ecclésiastiques où le mouvement de la Réforme s'était sitôt abandonné au repos, s'exprima même chez un homme de condition plutôt peu brillante. Jacob Böhme laissa son alène et sa forme pour écrire son « Aurore au lever ». Lui aussi, il avait beaucoup vu avant de prendre la plume. Ouvrier cordonnier, il avait fait son tour d'Allemagne ; dans la suite, il s'établit à Görlitz et dans le silence de son échoppe sa pensée était aussi active que sa main. Ce n'était pas un homme dénué de toute instruction ; il se donne lui-même les noms de naturaliste et de philosophe et il avait pris connaissance des ouvrages d'astronomie. Chose extraordinaire, il est partisan de Copernic, en ce sens qu'il fait tourner la terre et la plupart des planètes autour du soleil. Il avait lu les œuvres du médecin Paracelse touchant la philosophie de la nature, probablement aussi les œuvres, répandues en copies, du mystique Valentin Weigel, où les idées de Paracelse étaient fondues avec les théories de mystiques antérieurs. C'était en outre un homme pieux, connaissant sa Bible et la doctrine de Luther. Mais il se posait à lui-même ses problèmes, les traitant avec une liberté d'esprit et une force qui de nos jours encore rendent ses écrits précieux et qui lui firent franchir les barrières dogmatiques. Bodin et Herbert passent plutôt par l'extérieur pour arriver au problème religieux ; chez Böhme il se pose au sein même des idées confessionnelles ; Böhme travaille ces idées sans relâche, jusqu'à ce que le torrent

de ses pensées rompe toutes les digues. Le cordonnier de Görlitz porte lui aussi dans le sentiment naïf et fort de sa valeur l'empreinte de la Renaissance. De même, les éléments mis en œuvre par lui dans son système font remonter aux mouvements philosophiques et naturalistes de cette époque, tendances qui étaient parvenues jusqu'à lui, après avoir passé par bien des moyens termes et subi bien des transformations. Il utilise ce dont il dispose pour résoudre les problèmes qui l'amenèrent pendant un certain temps à deux doigts du désespoir. Exemple remarquable d'aspiration philosophique qui se fait jour là même où elle semble exclue par les circonstances intérieures et extérieures ! Il mena une lutte si longue et si âpre contre l'obsession de ses pensées que, lorsqu'il aperçut la possibilité d'une solution, elle lui apparut comme une révélation, comme une lumière d'en haut. Il a décrit au chapitre xix de l'Aurore ses doutes, l'apparition de la lumière attendue et son état d'âme à cette vue, comme si « au milieu de la mort était née la vie ». Il était alors âgé de vingt-cinq ans. D'après la légende il aurait eu pour la première fois la vision claire de ses idées fondamentales pendant un état extatique où le plongeait la vue d'un plat de métal brillant. Et elles durent mûrir douze ans encore avant qu'il eût écrit son premier ouvrage (l'Aurore, 1612). La témérité qu'avait le cordonnier de philosopher aussi hardiment excita une grande colère chez un prêtre entre les mains duquel une copie du livre était tombée. Il traita Böhme d'hérétique du haut de la chaire et invita les autorités à lui interdire d'écrite ; pendant un certain temps notre doux homme dut même quitter la ville. Böhme ne tint compte de cette défense que pendant quelques années. Dans ses dernières années il déploya comme auteur une activité féconde. Il mourut à Görlitz en 1624.

Le problème religieux revêt chez Böhme deux aspects principaux. — Il était « profondément mélancolique et affligé » au spectacle de la petite place que l'homme occupe dans le monde extérieur. La demeure de Dieu est, au dire des savants, aussi haute que le ciel. Et les corps célestes et les éléments qui emplissent l'espace, semblent suivre leur voie sans se soucier de la condition des hommes ! L'éloignement de Dieu et la place presque imperceptible de l'homme dans la nature, telle fut donc la première pierre d'achoppement. Mais il vint encore s'y ajouter le conflit du bien et du mal, tant dans le monde humain que dans la nature, ainsi que le spectacle de la condition aussi bonne faite aux impies qu'aux hommes pieux. Les peuples barbares détiennent les meilleures régions de la terre et la fortune les assiste plus que les gens pieux. Telle fut la seconde pierre d'achoppement : comment l'existence du mal est-elle compatible avec l'existence de Dieu ? —

Le premier problème, né du contraste entre le monde si grand de la matière et le monde si lointain et si petit de l'esprit, il le résoud par la pensée que la force et l'essence divines se font sentir en tout, en nous aussi bien que dans les masses extérieures. Dieu n'est pas isolé de la nature, il est à elle comme l'âme est au corps. Le ciel n'est pas là-haut dans l'azur, il est dans ton propre fond, où la vie divine s'agite en toi. Dieu n'est pas loin ; tu vis en Dieu et Dieu en toi, et si tu es pur et saint, tu es Dieu. En toi s'agitent les mêmes forces qu'en Dieu et que dans la nature tout entière. Le feu, l'air, l'eau, la terre — tout est Dieu. Ou encore, tu n'es pas l'image de Dieu. Tu ne peux être une matière autre que Dieu lui-même. Quand tu regardes les étoiles, les terres et les abîmes de l'espace, tu vois Dieu et tu vis et tu es dans ce même Dieu. À la vérité, les corps célestes et les éléments ne sont pas la divinité

dans toute sa clarté, mais la force d'où ils tirent leur vie agit aussi en toi. Les mouvements intérieurs de l'être humain sont de la même nature que ceux qui se produisent en Dieu. Dieu est caché dans tous les phénomènes de la nature ; il est reconnu seulement dans l'esprit de l'homme. On ne comprend rien à Dieu, tant que l'âme en reste séparée comme si elle était un être particulier.

Au lecteur qui qualifierait cet ordre d'idées de païen, Böhme répond : « Écoute et vois, et remarque la différence. Je n'écris pas en païen, mais en philosophe. Je ne suis pas non plus païen ; j'ai au contraire la profonde et vraie connaissance du Dieu unique et grand qui est tout. » Et, il sait ce qu'il lui en a coûté d'arriver à cette pensée, qui lui a rendu le monde vivant et lui a appris que l'esprit n'est ni éloigné de Dieu ni étranger à l'univers, mais qu'il ne fait qu'un avec ce qui s'agite au fond de tout. Il a essayé d'écarter de telles pensées ; puis une grande angoisse et une obsession l'ont poussé à les rechercher encore (L'Aurore au lever, Chap. xix et xxv). Le besoin religieux d'une union intime avec la divinité, ayant supprimé la distance de l'homme à Dieu, se rencontre ici avec le besoin philosophique de trouver le lien de toutes choses, et tous deux se fondent sur la théorie posée par Paracelse, que l'homme se compose des mêmes éléments que l'univers.

Mais Böhme ne se borne pas à considérer la nature dans son état actuel. En lui surgit cette question : comment s'est formé ce monde extérieur, sensible ? pourquoi tout n'est-il pas dans un rapport assez intime et assez harmonieux pour empêcher des doutes comme celui qu'il a subi de se produire ? — Paracelse lui-même, le chimiste et le médecin révolutionnaire, qui a probablement exercé une grande influence sur Böhme, se voit obligé de

donner ici des explications ; il enseigne que la diversité des éléments est née à la suite d'un processus de séparation et de division. Böhme s'engage dans cette voie avec sa hardiesse habituelle et elle le mène en même temps à la solution du second problème, qui est aussi le plus sérieux. Mais ce qui pour lui rendait brûlant le problème de l'origine du mal, c'est qu'il ne veut pas savoir Dieu isolé du monde et des âmes et qu'il conçoit leur existence comme partie intégrante de l'existence de Dieu. Pour Böhme le mal consiste précisément en ce qu'on veut se séparer complètement de l'enchaînement du tout, en ce qu'on veut être totalité, quoiqu'étant seulement partie. Telle est l'origine du rude schisme de la nature extérieure, telle est la source de la lutte et du tourment qu'endure le monde.

Böhme discute cette question sous une forme mythologique en se servant d'idées bibliques et alchimiques dans un rapprochement souvent baroque, mais qui souvent aussi offre une poésie grandiose. Il a nettement conscience que cet exposé a une forme mythologique ou symbolique. Il déclare qu'en somme il peut résoudre les grands problèmes qui l'obsèdent, puisque en lui s'agitent le même esprit et les mêmes éléments qui s'agitent et se sont agités de toute éternité dans le monde. En d'autres termes il se sert de ses propres expériences et de ses conflits internes pour expliquer la nature et son histoire et pour comprendre la force motrice qui est au fond de toutes choses. Et lorsqu'il décrit une série de processus et de catastrophes, tout un drame universel en tableaux expressifs, loin de lui la pensée qu'en un temps, en un lieu donnés il s'est produit textuellement quelque chose de pareil, — et que cela s'est développé historiquement et successivement. Il veut décrire ce qui se passe partout et dans tous les temps, le rapport fondamental et éternel des puis-

sances du monde, la lutte qui ne s'est pas faite une fois pour toutes, mais qui se fait sans relâche et au milieu de laquelle il se trouve. Ses déclarations en ce sens sont d'une clarté surprenante. « Ma pensée n'est pas qu'il est au ciel un lieu ou un corps particulier d'où s'élève le feu de la vie divine… je parle au contraire un langage matériel à cause de l'inintelligence du lecteur… Car tu ne saurais citer aucun lieu, ni au ciel, ni en ce monde, où ne soit la naissance divine. » — « À la vérité j'ai décrit ici la naissance, la formation et le développement de l'univers, ainsi que l'apparition de la divinité ; mais cela ne doit pas t'autoriser à penser que peut-être il y a un repos ou un anéantissement, et qu'ensuite tout renaît. Oh non, mais l'inintelligence du lecteur m'oblige à faire œuvre décousue. » « La naissance du monde apparaît aujourd'hui encore comme elle a primitivement commencé. » « Dans les qualités, (c'est-à-dire les événements divins), il n'y a ni commencement, ni milieu, ni fin ». « Tu sauras que ce j'écris ici n'est une histoire qui peut-être m'aurait été racontée par d'autres. Il me faut au contraire soutenir toujours la même bataille et souvent on m'y donne un croc-en-jambes comme à tous les hommes. » — On a donc le droit de regarder dans l'exposé des pensées de Böhme la forme mythologique comme n'étant pas absolument essentielle.

Böhme prend catégoriquement parti contre la création ex nihilo. « À la vérité, bien des auteurs ont écrit que le ciel et la terre étaient sortis du néant ; mais je suis surpris que, parmi tant d'hommes excellents, il ne s'en soit pas trouvé un seul pour décrire la vraie raison, étant donné que le même Dieu qui est maintenant a été de toute éternité. Où il n'y a rien, ne naît non plus rien ; toute chose doit avoir une racine, sinon rien ne croît ; si les

esprits de la nature n'avaient été de toute éternité, il n'y aurait eu ni anges, ni ciel, ni terres. »

C'est la conviction de Böhme qu'on ne peut rien expliquer par une unité absolue. Il doit y avoir dans l'essence de la divinité une pluralité de moments ; il doit se faire valoir dans la divinité une diversité qui ne peut dès le début être engendrée arbitrairement, mais qui est comme la source obscure de la vie universelle. C'est ce que Böhme exprime sous une forme purement logique ou psychologique (dans les « problèmes théosophiques ») en disant que Dieu n'est pas seulement le Oui, qu'à ce moment positif doit nécessairement s'opposer le Non, sans quoi il n'y aurait ni joie ni sensibilité, et d'une manière générale, rien qui puisse ressortir franchement (pas de relief). Sans ce contraste interne et primordial entre le moment positif et le moment négatif, il n'y aurait pas de volonté. L'unité absolue n'a rien en soi qu'elle puisse vouloir. Dans son langage mythologique, Böhme nomme cet élément original du contraste, la colère de Dieu et le fondement de l'enfer. À l'origine, il y a en Dieu la colère aussi bien que l'amour, le fondement de l'enfer comme celui de la béatitude. D'où viendrait la colère, et tout ce que le monde renferme de tranchant, d'amer, de dur et de vénéneux, si tout cela n'avait sa racine en Dieu ? Mais la colère n'est primitivement qu'un moment qui sert à faire ressortir sciemment l'amour. La vie exige ce contraste ; s'il y a en toutes choses mobilité, croissance et appétit, ce n'est que parce qu'il y a différentes « qualités » de la nature. Böhme explique le mot qualité par une étymologie naïve qui exprime une idée de génie ; pour lui qualité dérive de quallen, Quelle : « la qualité, c'est la mobilité, quallen oder treiben, un jaillissement, une poussée. » « Qualification » est la même chose que « mouvement ». Il ne se contente pas d'attribuer aux choses des qualités d'inertie et d'im-

mobilité, il réduit tout en forces et en tendances actives. La chaleur est une qualité, signifie par exemple qu'elle luit, réchauffe, décompose, fond. La pluralité des qualités — c'est-à-dire des forces premières — est donc pour Böhme un fait, aucune conscience n'étant possible sans cette diversité. Les forces premières forment cependant dès le début un ensemble harmonieux. L'amertume de la racine de la nature ne sert qu'à en faire ressortir avec d'autant plus de force la douceur. La qualité amère est également en Dieu, mais elle devient une « source triomphante de joies ».

Reconnaissons même cette unité contradictoire primordiale, cela n'empêche pas l'énigme de rester irrésolue. Comment concilier avec cette unité l'expérience de la dureté et de l'amertume du monde, qui ne sont nullement des moments d'une harmonie intérieure, notamment l'expérience de la rude lutte entre le bien et le mal dans le monde intérieur et extérieur ? Nous sommes ici au nœud de toute spéculation religieuse. On ne peut pas plus faire dériver le défaut d'harmonie de l'harmonie absolue que de l'unité absolue la pluralité. Rien d'étonnant de voir l'imagination mythologique de Böhme emporter complètement sur sa pensée en un point où son sentiment est si violemment ému. Nous ne saurions donner ici une description sensible d'un drame où paraissent les personnes de la Trinité, les « qualités » et les « esprits-sources » ainsi que la troupe des archanges. L'essentiel est de savoir que l'un des éléments de la nature primitive de la divinité, l'élément de la colère, le Non, cherche à prendre le dessus avec la prétention de dominer le Tout. Non content d'être moment, il veut être totalité. C'est Lucifer, qui, aveuglé par son éclat, par sa force et par son siège, placé au centre suprême, veut désormais triompher de la divinité tout entière et avoir une « qualification » plus

fière et plus superbe que Dieu même. Dès lors naissent la lutte et le tourment dont souffre le monde ; un feu est allumé, qui depuis ne s'est pas éteint. Les contraires se détachent de l'union harmonieuse du début ; la matière solidifiée est lancée dans l'espace, et c'est alors seulement que naît le monde tel que nous le connaissons maintenant. Le mal existait donc avant l'homme, il en reçut les germes dans sa nature. Böhme arrive enfin au point où commence l'histoire de la création dans le livre I de Moïse ; il n'a pas du reste un grand respect pour cette histoire, vu que différentes choses y « heurtent tout à fait la philosophie et la raison ». Il ne peut croire pour ce motif que « le bon Moïse en soit l'auteur. » D'une façon générale, il suit le cours de ses pensées, confiant dans le témoignage intérieur de l'esprit. Il ne se laisse non plus imposer par les savants : « Je n'ai point besoin de leurs formules ni de leur méthode (en parlant des philosophes, des astronomes et des théologiens), d'autant plus qu'ils ne m'ont rien appris ; j'ai un autre maître, qui est la nature entière. »

Böhme éprouve une vive indignation contre ceux qui enseignent que Dieu a élu à dessein certains hommes en vue de la béatitude et destiné les autres à la damnation. Si même saint Paul ou saint Pierre avaient écrit pareille chose, il ne le croirait pas. Dieu ne veut pas le mal ; il n'a pas non plus su à l'avance que les choses iraient comme elles vont. Et pourtant le mal doit nécessairement avoir sa racine en Dieu, créateur de toutes choses ! Cette racine du mal, c'est le moment négatif, le « fondement de l'enfer », — la partie en Dieu qui n'est pas Dieu, si par Dieu on entend seulement l'amour (non la colère). Et cependant, c'est bien un élément divin qui se sépare de l'harmonie originale — c'est « Dieu contre Dieu » ainsi que dit textuellement Böhme (Aurore, chap. xiv, § 72). Voilà pourquoi la lutte dont souffre le

monde est si grave et si violente, des deux côtés combattent des forces divines ! De là la peur et les tourments qu'engendre la lutte et auxquels Böhme n'échappa qu'en se réfugiant dans la pensée que la divinité a un cœur, sans cesse actif pour repousser la dureté et l'amertume derrière leurs barrières.

Böhme fait valoir dans sa spéculation théologique cette vérité psychologique que l'involontaire précède le volontaire et en forme la base. Il trouve l'origine du mal non dans la volonté arbitraire de Dieu, mais dans le fond involontaire de la nature, qui devait renfermer différents éléments. Le grand saut qu'il faut faire pour passer de différence à conflit, de contraste à scission lui a échappé. Il ne peut expliquer comment naît l'orgueil de Lucifer. Ici, il raconte au lieu de fonder. Et pourtant sa pensée s'est risquée à une distance que la réflexion d'un homme profondément religieux n'ose explorer que rarement. Pour être conséquent, il faut le considérer par le côté théologique, comme il fait de Lucifer. Il a mis en jeu une « qualité » dangereuse, la pensée, et une fois que cette source se sera mise à couler, on ne pourra plus l'obstruer. Ce n'est cependant pas l'orgueil, mais l'intime besoin de comprendre qui le guide pas à pas sur sa route. Grâce au sentiment naïf de dignité que lui inspire sa pensée nouvellement née, il ne chancelle plus et ne s'arrête plus. Ainsi que nous l'avons appris par un propos caractéristique, il regarde sa tâche comme expressément philosophique. « Qu'y a-t-il encore de caché, demande-t-il dans un autre passage, la vraie doctrine du Christ ? non, mais la philosophie. » C'est elle qu'il veut produire au jour, et il attribue à l'intelligence qu'il a acquise de cette science une importence si grande qu'il appelle son premier livre Aurore au lever ; le temps de la perfection doit maintenant être proche ! Et en

effet sa pensée renferme des lueurs d'aurore. Tout en ne voyant pas où menaient les facultés nouvelles, il les a cependant senties.

Deux importantes lois servaient de base à Böhme dans ses spéculations : la loi de l'opposition en tant que condition de tout mouvement et de toute conscience et la loi de l'évolution en tant que développement progressif des différences. Pour ce qui est de la loi de l'opposition, il part nettement d'expériences psychologiques, comme on peut le voir à cette phrase caractéristique : « Aucune chose ne saurait se révéler à lui sans contraste. » Quant à l'idée de l'évolution en tant que production des différences, il subit l'influence de Paracelse. C'est lui qui a introduit dans la langue allemande l'idée de l'évolution. Par l'emploi logique de ces lois, il a conduit l'idée religieuse jusqu'à sa limite, limite qu'aucun essai ultérieur analogue n'a pu franchir.

On pourrait croire qu'il existe une grande différence entre la spéculation religieuse de Böhme et la religion naturelle dont Bodin, Cherbury et Grotius se font les défenseurs. Böhme était, ou se figurait être un Luthérien positivement croyant. Mais il fut assez logique pour reconnaître que si la lumière et la vie divines agissent dans la nature entière pour contrebalancer la dureté et l'amertume, l'accès de la lumière ne peut être restreint. Chacun peut se frayer un chemin ou s'élever à travers la « colère » jusqu'à l'amour. Les Juifs, les Turcs et les Païens, qui ignorent le Christ, sont les égaux des Chrétiens. « Quiconque possède un cœur aimant et mène une vie de miséricorde et de douceur, lutte contre la méchanceté et pénètre à travers la colère de Dieu dans la lumière, celui-là vit avec Dieu et ne fait qu'un esprit avec Dieu. Car Dieu n'a pas besoin d'autre culte. » Bodin aurait fort bien pu mettre ces paroles dans la bouche de son Toralba. Martensen les

trouve (dans son livre sur Jacob Böhme) « étranges et dénuées de fondement. » Mais elles ont un fondement certain dans les pensées fondamentales de Böhme. Des théologiens ultérieurs, esprits « spéculatifs », pourraient se souhaiter la marche sûre de sa pensée. Ici s'offre à nous ce fait intéressant, qu'au sein du domaine de l'orthodoxie luthérienne nous rencontrons chez un artisan illettré la tendance universelle en matière religieuse qui est propre à la philosophie de la Renaissance et qui se trouve en liaison si étroite avec cette circonstance, que l'on se reprend à croire aux forces naturelles et que l'on ose faire usage de ses propres pensées.

11. P. 82. L'expression de Böhme est « Auswickelung ». Ce n'est que plus tard (au xviii siècle chez Tetens) qu'apparaît le mot de « Entwickelung » (développement). Cf. Eucken : Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879, p. 127.

Livre 1 · Chapitre 9

On ne peut du système du monde séparer la conception de l'homme, pas plus qu'on ne saurait isoler l'homme du monde. Voilà pourquoi il n'est guère possible de poursuivre les transformations subies par la conception de l'homme sans tenir compte des modifications apportées au système du monde. Il se produit ici une action réciproque ininterrompue. Ainsi, la spéculation religieuse de Böhme est, en partie du moins, la conséquence de la nouvelle conception du monde (principalement des idées de Paracelse ou de Copernic), et elle ne devient vraiment intelligible que lorsqu'on tient compte de ces idées, bien que chez lui la

conception religioso-psychologique soit l'élément prépondérant. D'autre part, on trouverait chez plusieurs des penseurs que nous nous proposons maintenant d'examiner en leur qualité de fondateurs du nouveau système du monde, des idées et des polémiques précieuses au point de vue psychologique et éthique, qui justifieraient à elles seules le rang où nous les mettons parmi ceux qui ont découvert l'Homme. Qu'on nous permette cependant de leur assigner leur place d'après la manière de voir qui dénote leur importance définitive dans l'histoire de la pensée.

Pour comprendre la transformation grandiose des idées sur le monde, le plus grand fait que la Renaissance ait produit en dehors de son art et de sa découverte de l'Homme, il faut au préalable mettre en relief les grands traits du tableau du monde qui s'imposait encore inébranlablement au xv siècle à l'attention des savants et des profanes. Il procédait de la physique d'Aristote et de l'astronomie de Ptolémée et avait été entremêlé d'idées bibliques, combinaison très possible, vu que le tableau du monde s'en tenait partout aux données immédiates des sens qu'il ne faisait que préciser et développer systématiquement.

Le commun des mortels comprend déjà qu'il y a une grande différence entre les mouvements du ciel et les événements d'ici-bas. Ici semble régner un perpétuel changement. Les phénomènes croissent et diminuent, naissent et passent. Des mouvements se forment qui cessent au bout d'un temps plus ou moins long. Il en est autrement là-haut : les étoiles poursuivent leur cours régulier sans modification apparente, et leur route les ramène toujours sur les mêmes voies, dans un mouvement circulaire éternel, sans trêve ni repos. Aristote fondait son système du monde sur ce contraste entre la région céleste et la région ter-

restre ou sublunaire. Il s'appuyait sur ce que la perception semblait enseigner, rappelant ainsi la vieille croyance, commune aux Hellènes et aux Barbares, qui faisait du ciel le siège des dieux éternels. Les régions célestes ne passent point ; le mouvement y est perpétuel et absolument régulier. La région sublunaire par contre est le pays de la fragilité ; le mouvement et le repos, la naissance et la mort y alternent.

Ces deux régions doivent donc nécessairement être faites de matières différentes. Les corps célestes doivent se composer d'une matière qui ne se sent nulle part chez soi et qui pour cette raison peut continuer son mouvement éternellement. Cette matière, le « premier corps », Aristote la nomme l'éther. C'est lui qui remplit les espaces célestes, et c'est en lui que s'accomplit le mouvement circulaire perpétuel. Le mouvement circulaire peut seul être éternel, car il retourne toujours sur lui-même et va de chaque point du cercle vers chaque autre point. Dans la région sublunaire, tout mouvement s'arrête en un certain point, lorsque le corps a atteint son « lieu naturel ». Ici règne le mouvement rectiligne, qui va, ou bien du centre du monde vers l'extérieur et en haut, ou bien au centre du monde vers l'intérieur et en bas. Ce qui a son lieu naturel au centre du monde ou à proximité du centre est dit pesant ; ce qui a son lieu naturel en haut, près de la limite supérieure du monde sublunaire est dit léger. Les modifications constantes des régions terrestres viennent donc de ce que les éléments ne se trouvent pas toujours en leur lieu naturel. L'élément pesant, c'est la terre ; l'élément léger, c'est le feu ; entre eux deux sont l'eau et l'air. Le feu s'élève continuellement, et la pierre jetée en l'air retombe toujours. Chaque élément tend vers le lieu qui lui est assigné dans l'espace. Les quatre éléments peuvent passer réciproquement l'un dans l'autre ; mais ils ne

peuvent se résoudre en parties plus simples, tandis que tous les corps sont composés de ces éléments.

Il ne peut y avoir qu'un seul monde. Si l'on supposait un instant qu'il y en a plusieurs, les éléments pesants finiraient toujours par se rassembler autour d'un seul centre et il n'y aurait plus alors qu'un seul monde. La terre est, ainsi que le montre la perception, au centre du monde ; lorsque nous nous dirigeons vers l'extérieur et en haut, nous traversons d'abord les trois autres couches sublunaires pour pénétrer ensuite dans la région éthérée, dont la matière est d'autant plus pure qu'elle est plus éloignée de la terre. Les corps célestes, en premier lieu la lune, le soleil et les autres planètes, puis les étoiles fixes, sont fixées dans des sphères solides, mais transparentes, qui tournent autour de leur axe. Aristote a emprunté cette croyance à l'astronome Eudoxe. Les anciens ne pouvaient se figurer que les corps célestes pussent être librement suspendus dans les espaces célestes. Toutes les sphères tournent autour d'un centre qui est la terre ; la lune, le soleil et les autres planètes ont chacun leur sphère ; toutes ces sphères, et par suite tout le système du monde, sont entourées par le « premier ciel », la sphère des étoiles fixes, qui est mue directement par la divinité en personne, alors que des principes ou esprits subordonnés guident les mouvements des sphères inférieures. Ce qui est le plus haut est aussi ce qui enveloppe et qui limite. La partie supérieure ou extrême du monde en est aussi la plus parfaite.

Le tableau du monde d'Aristote offrait un cadre qui apparemment concordait non seulement avec l'enseignement de la perception des sens, mais qui pouvait encore recevoir les observations faites par les astronomes de l'antiquité postérieure. Sans

doute, il se révéla, en tenant compte des mouvements de va-et-vient des planètes, qu'il fallait se figurer très compliqués les mouvements des sphères planétaires ; mais on y remédiait en supposant chaque planète en particulier attachée à plusieurs sphères à la fois, dont chacune avait son mouvement. Ou encore, on se figurait que les mouvements s'accomplissaient non pas dans des cercles simples, mais dans de petits cercles, appelés épicycles, dont les centres se mouvaient sur des cercles plus grands. Plus l'investigation progressait, plus ce système d'épicycles se compliquait. Ptolémée d'Alexandrie donna (au ii siècle après J.-C.) un exposé du système du monde qui pendant tout le Moyen Âge fit autorité en matière d'astronomie, de même qu'Aristote faisait loi dans le domaine philosophique.

Le système d'Aristote et de Ptolémée se plaçait, ainsi que la conception biblique du monde, au point de vue de la perception des sens, d'après lequel la terre est immobile, tandis que le soleil et les étoiles tournent ; il se prêtait très bien à une union avec les idées religieuses qui régnaient au Moyen Âge. Comme Aristote l'avait remarqué, ce système s'harmonisait aussi avec l'antique croyance qui faisait du ciel le siège de la divinité.

Cependant une différence essentielle se révéla entre la conception antique du monde et celle du Moyen Âge. Aristote plaçait bien la terre au centre du monde, mais il ne croyait nullement que tout au monde est fait pour la terre ou pour ses habitants. Bien au contraire, pour lui, la partie formant l'enceinte et la limite était la région suprême, et la terre était le lieu de la matière la plus inférieure. D'après la conception du monde que se faisait le Moyen Âge tout se mouvait absolument autour de la terre et des événements qui s'y passent. Pourtant il pourrait très bien

faire usage du schéma d'Aristote et de l'idée de l'imperfection du monde sublunaire, puisqu'il faisait descendre les forces du ciel pour intervenir dans les choses de la terre et pour les faire parvenir à leurs fins.

L'image dans l'ensemble — abstraction faite des difficultés dues aux sphères composées ou épicycles — était claire et intelligible. Elle tendait à admettre que l'espace sensible est l'espace absolu et que dans cet espace il y a des lieux absolus. Elle prenait le globe terrestre, sur lequel le philosophe ou l'astronome se trouvaient, pour le centre absolu du monde, ainsi que l'homme le fait constamment dans la pratique. Et le monde qui se groupait autour de ce centre dans les différentes sphères, avait pour limite la sphère extrême, au delà de laquelle rien n'existait. Il rentrait également dans la conception naturaliste antique de se figurer que tout avait des formes et des limites. L'illimité, c'était aussi l'obscur et l'informe, sinon le mal. L'image du monde pouvait s'appuyer ici sur l'intuition sensible et sur l'imagination, qui s'arrêtent toujours à un certain point, sans éprouver le besoin de demander ce qu'il y a au delà de ce point.

Cette conception du monde était vulnérable de deux côtés. En premier lieu, si on allègue des perceptions et des calculs qui la contredisent, ou, en tous cas, qui rendent une autre conception possible ou vraisemblable. En outre — et ce n'est pas ce qui nous intéresse le moins ici — si on conteste précisément la confiance naïve en l'absolue valeur de l'espace sensible. Si l'on vient à prouver que toute détermination de lieu dépend de l'endroit où se trouve l'observateur, la différence absolue entre la région céleste et la région terrestre est supprimée, ainsi qu'entre les lieux naturels de la région terrestre. L'investigation de la Renaissance s'at-

taqua par ces deux voies au tableau du monde aristotélique-médiéval, et, comme on le verra, elle prit la dernière voie avant la première.

12. P. 86. Aristote expose son système du monde dans l'ouvrage περι οὐρανο ~ν. Voir en particulier I, 3, 8, 9 ; II, 1, 4, 6.

Livre 1 · Chapitre 10

Dès la fin de l'antiquité, le besoin se fit sentir en philosophie de briser le système du monde nettement articulé et limité qu'avait imaginé Aristote. Plotin, le fondateur de l'École néo-platonicienne, émit une pensée qui, plus développée, aurait fini par faire abandonner toute tentative de limitation et de démembrement dogmatique de la nature. La limitation harmonieuse n'était pas pour lui l'idéal, comme pour Platon et pour Aristote. L'idéal, c'était quelque chose qui devait se trouver ou mener au delà de toute limite. L'infini devenait ainsi non plus quelque chose de purement négatif, mais l'expression d'une plénitude positive, incommensurable, auprès de laquelle la pensée et la parole sont en fin de compte impuissantes. Les formes, les êtres, les régions finies ne sont plus alors en soi que des manifestations bornées de l'infini. Tout en se tenant encore sur le terrain de la pensée grecque, la pensée court souvent chez Plotin le risque de se perdre dans le mysticisme. Il devient le père du mysticisme du Moyen Âge, qui protesta toujours contre le dogmatisme abstrait de la scolastique. Dans la conception de la nature, cette tendance poussa à mettre en relief l'enchaînement des forces internes malgré la diversité des phénomènes extérieurs et fit sentir l'impuis-

sance à se satisfaire par la rigidité des formes et des limites dans tous les domaines. Par là, le mysticisme a préparé les voies à la théorie de l'évolution. Il importa grandement dans la suite que, pendant la Renaissance, ce fut la philosophie néo-platonicienne que l'on cultiva avec le plus de zèle. L'Académie de Florence s'est acquis à cet égard le principal mérite.

Nicolas Chrypffs, surnommé d'après sa ville natale Nicolas de Cusa, ne commença pas, dans ces nouvelles études, par subir l'influence des idées néo-platoniciennes. Il fut élevé à Deventer chez les « frères de la vie en commun », sur qui le mysticisme allemand du Moyen Âge avait fait une grande impression. Il était né en 1401 à Kues, petite ville des environs de Trèves ; mais il s'enfuit encore jeune de la maison paternelle pour échapper aux mauvais traitements de son père. Un gentilhomme, chez lequel il se réfugia, le fit ensuite étudier à Deventer. Plus tard, il cultiva à Padoue la jurisprudence, les mathématiques et la philosophie. Le fond mystique et les problèmes soulevés en lui par cet esprit ne l'abandonnèrent cependant jamais. Un certain temps on put croire qu'il voulait se consacrer entièrement à la vie pratique. Il commença en effet par être avocat, se fit ensuite ecclésiastique et prit une part ardente aux négociations dues à la Réforme de l'Église. Il s'attacha d'abord au Concile de Bâle, puis ne vit par la suite l'unique possibilité de réforme pour l'Église que dans l'affermissement de la Papauté. Nommé évêque de Brixen, il eut à soutenir une âpre lutte contre l'archiduc Sigismond d'Autriche et il fut même quelque temps prisonnier. Pie II l'éleva à la dignité de cardinal et l'envoya en Allemagne visiter les églises et les couvents. Il eut aussi à y triompher d'une violente résistance suscitée par son zèle à réformer les mœurs du clergé et des cloîtres. Il combattit en particulier la superstition d'une manière qui, com-

parée à son temps, trahit une grande supériorité d'esprit. Il blâmait l'emploi que l'on faisait de la superstition pour des fins d'Église et l'usage des reliques et des hosties sanglantes pour procurer des revenus à l'Église. Il regardait la sorcellerie et la magie comme des restes du paganisme, entretenus justement par les persécutions qu'on leur faisait. Il trouvait que les sorcières sont le plus nombreuses là où l'on croit le plus aux sorcières. Il examina lui-même deux vieilles femmes réputées de sorcellerie ; elles étaient à moitié folles et « ce qu'elles croyaient vraiment avoir vu, le Diable le leur avait inspiré en songe ». — Mais tout en prenant ainsi part aux luttes de l'époque il s'occupait de ses problèmes. La pensée fondamentale du plus intéressant et du plus connu de ses livres De docta ignorantia lui vint, d'après son propre récit, lorsqu'il fit voile de Constantinople, où il était allé de la part du pape, pour retourner en Italie. Une série de livres suivirent, où il perfectionna ou modifia en partie ses idées. Il mourut en 1464 à Livourne, au cours des préparatifs faits en vue de la croisade projetée par son ami Pie II contre les ennemis de la foi, de la science et de la littérature.

De Cusa est à cheval sur la limite qui sépare le Moyen Âge de la Renaissance et la théologie de la philosophie. Son intérêt le plus intime est assurément pour la théologie. La Trinité, voilà pour lui le problème à résoudre. Mais il le traite de façon telle qu'il émet en passant des pensées offrant un haut intérêt sur la théorie de la connaissance et sur les sciences naturelles. Sa tendance mystique implique absolument la suppression de toute séparation nette entre les domaines de l'entendement. Les obscurités et les passages abstrus que l'on rencontre dans ses écrits, à côté d'une foule d'idées excellentes, tiennent à cette confusion. — Nous n'avons aucun intérêt à parcourir toute sa philosophie. Il

importe seulement de montrer qu'il découvrit des pensées qui ébranlèrent le système du monde étayé sur le témoignage des sens, sur l'observation des anciens et sur l'autorité de l'Église.

De Cusa conçoit la connaissance comme faculté active de combinaison et d'assimilation. Les sens reçoivent les sensations dispersées ; mais ici déjà se manifeste la pensée, car d'une part les sensations séparées sont assemblées en un tout, et d'autre part il se produit un étonnement qui invite à continuer. Les diverses images sensibles sont combinées par l'imagination (phantasia), les divers ensembles d'images sont combinés par la raison (ratio), mais à tous ces degrés agit la pensée (intelligentia) qui cherche à ramener finalement toutes les diversités à l'unité absolue. Mais ici apparaît la difficulté, car sans pluralité et sans différence (alteritas) notre pensée ne peut pas connaître. La pensée trouve donc sa limite juste à son sommet. Elle ne peut qu'approcher de l'unité absolue, au moyen d'une intuition mystique où tous les rayons de l'être convergent en un seul centre, et qui remplace le processus de la connaissance et procure le repos à la pensée. La perfection de la pensée en est donc aussi la cessation.

Cette conception de la connaissance (développée dans l'ouvrage De conjecturis, chap. xvi) précise ce que de Cusa entend par « ignorance consciente » (docta ignorantia), expression qui se trouve déjà chez Bonaventure. Il veut dire par là la conscience qu'a la pensée de ses propres limites, unie à l'hypothèse mystique que la souveraine bonté et l'idéal sont au delà de ces limites, tout en continuant la démarche qui a amené jusqu'à la frontière. Voici comment ceci est traité dans l'ouvrage intitulé De docta ignorantia : notre connaissance cherche à dépasser les oppositions et les contradictions révélées par l'expérience. À une analyse plus

exacte, elle découvre que les oppositions les plus grandes, les états contradictoires entre eux reviennent au même, pourvu que l'on puisse démontrer leur point d'unité. C'est ainsi que le maximum et le minimum coïncident entre eux, au moyen de la notion de grandeur : tous deux sont des quantités absolues, chacun en son sens, tous deux sont des superlatifs sur une seule et même échelle. La notion de grandeur les comprend tous deux. Mais notre connaissance est impuissante à trouver tous les moyens termes de l'échelle. Elle reste toujours en suspens sur des contraires. Elle parvient à avancer de terme en terme, mais sans pouvoir atteindre l'unité parfaite des contraires, pas plus qu'on ne peut former un cercle parfait quelque nombreux que soient les côtés qu'on donne au polygone. Notre pensée est à la vérité, qui est l'unité parfaite des contraires, ce que le polygone est au cercle.

L'infini est la mesure et l'idéal du fini. En lui se concilient les contraires. Une courbe infinie est absolument la même chose qu'une ligne droite infinie. Mais toute ligne que nous concevons est ou droite ou courbe. Nous ne pouvons dépasser les définitions finies. Et pourtant il le faut, si l'on veut avoir une connaissance de Dieu. Dieu ne peut se penser qu'en supprimant toute détermination particulière : mais il ne nous reste plus rien quand toutes les déterminations particulières sont écartées. Voilà pourquoi Dieu unité de toutes choses, embrassant tout, même les contradictions (omnium rerum complicatio, etiam contradictoriorum) est inconcevable. On ne peut lui donner aucun nom. Car tout nom provient d'une distinction, d'une séparation par laquelle on oppose une chose à une autre. Mais Dieu n'a pas de contraire, pas plus que n'a de contraire la notion de grandeur dans toute l'échelle de maximum à minimum. Dans le culte religieux, l'igno-

rance consciente est remplacée par l'ignorance sacrée (la docta ignorantia par la sacra ignorantia), la théologie négative par la théologie positive. Alors on donne à Dieu des attributs et des noms déterminés ; aucun d'eux ne doit cependant être pris au pied de la lettre. Si l'on dit de Dieu par exemple qu'il est lumière, on n'entend pas par là une lumière qui contraste avec les ténèbres ; dans la lumière infinie, les ténèbres elles-mêmes sont lumière, de même que le minimum est dans la même échelle que le maximum.

L'École d'Aristote méconnaissait cette vérité, sans laquelle il n'est pas d'accès ouvert à la théologie mystique. Voilà pourquoi elle ne pouvait guère comprendre le dogme de la Trinité ; elle ne voyait pas la nécessité d'un principe pouvant concilier les oppositions exprimées par le Père et par le Fils : spiritus sanctus est nexus infinitus ! aussi n'a-t-elle pas réussi à avoir une connaissance vraie de la nature. Elle s'arrête à la différence entre possibilité et réalité, entre matière et forme, entre l'élément générateur et l'être engendré, sans chercher le lien qui puisse embrasser tous ces contraires et en exprimer l'unité. Ce lien, c'est le mouvement. Le mouvement n'est pas seulement engendré, ou seulement générateur, il est les deux à la fois, et il en est de même également des autres contraires. Ce rapprochement du principe d'unification de la Trinité avec celui de la nature n'est pas chez de Cusa un effet du hasard : le Saint Esprit est le lien de la nature, il fait un avec la nature en tant qu'ensemble de tout ce qui se produit par le mouvement. — Nicolas de Cusa ne fait aucune différence entre coïncidence (coïncidentia), rapprochement (complicatio) et combinaison (connexio) des contraires, bien que les trois expressions désignent des rapports extrêmement différents. Les exemples dont il se sert indiquent d'abord une combinaison

des extrêmes au moyen de transitions et de moyens termes et leur rapprochement au moyen de la continuité ainsi réalisée. Mais c'est là quelque chose d'autre que la suppression complète des contraires. La clarté fait complètement défaut sur la nature du concept qui caractérise son point de vue le plus élevé. Et cela tient encore au manque de division mentionné plus haut entre les divers domaines de la connaissance.

Il est particulièrement caractéristique de Nicolas de Cusa que de ses recherches mystiques sur les événements divins il glisse facilement dans les événements naturels, ce qui lui permet de leur appliquer à tous deux les mêmes points de vue. Cependant, il voit clairement que ces deux ordres de faits, la vie de la divinité et la vie de la nature, ne coïncident pas entre eux. Ils sont entre eux comme l'unité fermée (coïncidentia, complicatio, connexus) des contraires est à leur apparition séparée dans l'espace et dans le temps. La nature est le déroulement (explicatio, evolutio) de ce qui dans la divinité était rassemblé en une unité entière, de même que la ligne est le développement du point (par un déplacement répété) et que la réalité est le développement de la possibilité. Mais comment s'opère cette conversion de forme complicative en forme explicative, — comment la coïncidence absolue des contraires est remplacée par leur apparition comme puissances adverses, — comment la confusion de la diversité remplace l'unité de l'harmonie — c'est là une énigme que ne peut résoudre notre pensée. Toute existence finie est une limitation, et c'est justement la grande énigme que de savoir comment l'infini peut lui-même se limiter. De Cusa dit quelque part qu'il n'y a pas de cause positive à la multiplicité, l'unité des choses pouvant seule venir de Dieu. Si pour expliquer la formation de la multipli-

cité tu t'autorises de Dieu, cela veut dire que tu ne la comprends pas !

De Cusa finit ainsi lui aussi dans le dualisme ; et en effet un large abîme s'ouvre entre sa connaissance de Dieu et sa connaissance de la nature. Il a cependant exprimé des points de vue féconds, qui devancent les pensées de philosophes ultérieurs, en émettant l'idée du mouvement comme principe qui fonde l'unité de la nature et qui fait du monde un tout, ainsi que l'idée de l'évolution du monde comme processus progressif de complication et d'explication. Elles lui permirent de défendre l'originalité aux êtres individuels (en tant que complications ou contractions spéciales) ainsi que leur connexion et leur transition continues. Au lieu que pour l'antiquité et pour le Moyen Âge l'idéal était la réalité parfaite, l'importance des possibilités et de l'évolution commençait à prendre ses droits. C'était en rapports étroits avec le changement subi par la notion d'infini. L'importance qu'on avait attachée aux formes finies, nettement arrêtées, on l'attribuait maintenant aux variations infinies, aux transitions perpétuelles qui font ressortir les contraires comme les cas ou degrés extrêmes d'une échelle continue.

En matière de religion, de Cusa se heurta à une difficulté en refusant le droit d'appliquer un concept, quel qu'il soit, à la divinité. Il aurait dû logiquement finir par déclarer toutes les idées religieuses symboliques ou mythologiques ; mais en catholique croyant qu'il était il ne pouvait faire ce pas. Dans la docta ignorantia il se tire d'embarras en observant une certaine différence dans les attributs. Bien qu'il faille nier tout attribut à la divinité, la négation des plus grandes imperfections doit nécessairement être « plus vraie » que celle des attributs les plus élevés. Ainsi il

doit être plus vrai de dire que Dieu n'est pas pierre, que de dire qu'il n'est pas vie ou esprit ; — et il s'ensuit qu'on peut plus justement appeler Dieu vie ou esprit que de le nommer pierre. Il est clair que si tous les contraires, que la divinité renferme comme étant le principe infini, viennent à coïncider — ou à disparaître, la différence la plus grande que nous puissions faire à notre point de vue entre les attributs, n'a plus elle-même qu'une importance absolument infinitésimale. Aussi de Cusa chercha-t-il dans ses écrits suivants des définitions plus positives, en attribuant une importance plus grande à la théologie positive en comparaison de la théologie négative, sans réussir toutefois à vaincre les difficultés qu'il avait lui-même signalées. —

Les idées fondamentales de Nicolas de Cusa s'appliquent à plusieurs points, très importants, de la connaissance de la nature. En supprimant à force de transitions les contradictions absolues, il est amené à découvrir la relativité de nos idées. La loi de relation dans la théorie de la connaissance a en lui un de ses premiers représentants. Ainsi il affirme par exemple la relativité de la notion d'atome. Par la pensée, dit-il, nous pouvons continuer à l'infini la division des choses ; mais la division réelle s'arrête toujours à une partie, qui, de fait, est pour nous indivisible. Une grandeur semblable, indivisible en fait à cause de sa petitesse, est un atome. Cet arrêt effectif n'est donc pas une preuve qu'on atteint un minimum absolu, pas plus que l'arrêt de la sommation de grandeurs n'est la preuve d'un maximum absolu. —

De même qu'une division infinie est impossible dans la réalité, parce que nous nous arrêtons toujours à un certain point du processus de division, de même un mouvement infini est impossible, car chaque corps se heurtera toujours à une résistance quel-

conque en raison de sa propre nature et de la nature de son milieu. Une sphère parfaitement ronde sur une base parfaitement plane continuerait perpétuellement le mouvement une fois commencé si rien ne se modifiait dans son état. On pourrait la considérer comme un atome et la force communiquée à celui-ci ne pourrait suspendre son activité. Une sphère imparfaitement ronde ne pourrait recevoir le mouvement communiqué de façon à ce qu'il devienne un mouvement naturel, qui, en tant que tel, ne pourrait cesser. C'est là une des plus remarquables indications de la loi d'inertie qui se présentent avant Galilée. Elle procède de la grande faculté qu'à de Cusa de penser chaque chose dans les relations déterminées où elle aurait pour la première fois son originalité entière. — La théorie née des mêmes idées sur la relativité de la détermination du lieu et du mouvement offre un intérêt plus grand encore. Le monde ne peut avoir ni centre ni circonférence, car il serait alors nécessairement en contact avec un extérieur qui le limiterait, de sorte qu'il ne serait pas l'univers. Où que l'homme se trouve, sur la terre, dans le soleil ou dans une étoile quelconque, il se croira toujours au centre. Or, faites la somme de ces divers points de vue possibles, et vous verrez qu'il est impossible d'attribuer au monde une forme quelconque, tout aussi impossible que de lui attribuer un mouvement. On peut avec autant de raison appeler centre tout point du monde ou le transporter dans la périphérie. Et la terre n'étant pas au centre absolu du monde ne peut être immobile. Mais nous ne remarquons pas son mouvement parce que nous manquons d'un point absolument fixe qui puisse nous servir de comparaison. Il en est de nous comme de celui qui se trouve sur un bateau suivant le courant du fleuve, sans savoir que l'eau coule toujours et sans pouvoir voir les côtes : comment découvrirait-t-il que le bateau

continue d'avancer ?. — De Cusa transporte ainsi la terre hors du centre du monde, car il ne peut après tout y avoir de centre absolu, et avec la position centrale il faut que le repos absolu disparaisse lui aussi. Par contre il n'enseigne pas que la terre tourne autour du soleil ; il détruit la théorie géocentrique sans établir la théorie héliocentrique. Il console ceux qui seraient tentés de croire que la terre perd par là de sa dignité, en disant que la perfection ne dépend pas de la grandeur. Les habitants de la terre sont d'autant plus parfaits qu'ils approchent plus de l'idéal qui est conforme à leur nature ; mais il ne dit pas que cet idéal est celui qui conviendrait aussi aux habitants des autres corps célestes. L'homme ne tend pas à une nature autre, il ne tend qu'à perfectionner la nature qu'il a. La caducité qui règne sur terre ne peut non plus prouver son imperfection, car rien n'est absolument périssable. La forme particulière à l'être, décomposée en ses éléments, cesse seule. Ces processus de décomposition pourraient tout aussi bien se produire sur d'autres astres que sur la terre, car il faut bien croire qu'ils sont soumis tout autant que la terre aux influences extérieures. Cette théorie porta au système du monde aristotélique-médiéval un coup décisif. La certitude, qui était la clef de voûte du système, était détruite. La réflexion avait soulevé le globe universel de son fondement et lui avait communiqué un mouvement que l'on ne pouvait plus arrêter. En même temps cessait à l'intérieur du système l'opposition saillante entre le ciel et la terre ; la possibilité était émise que les mêmes lois et les mêmes rapports fussent valables dans les deux régions. Une contribution importante était ainsi faite à la nouvelle conception du monde, qui provenait du fond du système du profond penseur. Si les anciens n'ont pas été jusqu'à la théorie de la relativité du mouvement, cela tient, dit de Cusa, à ce qu'ils manquaient de

la docta ignorantia. Ils ne voyaient pas que toutes nos idées ne sont valables qu'à certaines conditions et qu'elles disparaissent avec elles. Ainsi la pensée, qui d'après de Cusa rend la connaissance de Dieu impossible, permet de reconnaître que le système du monde ne peut être ni aussi borné ni aussi immobile qu'on n'avait cru jusqu'alors.

13. P. 93. Cf. De docta ignorantia, II, 2-3. Je ne m'attarde pas à montrer comment Nicolas de Cusa modifie ses idées dans ses écrits postérieurs (Possest et De apice theoriæ) en soulignant notamment l'activité du principe suprême et en concevant ce principe comme l'unité de la possibilité et de la réalité, et plus tard surtout comme la force (posse). Cf. à ce sujet F. Fiorentino : Il resorgimento filosofico nel Quattrocento. Napoli 1885, p. 136 et suiv. — Axel Herrlin (Studier i Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskilt afseende pa dens historiska betydelse (Études sur la philosophie de Nicolas de Cuse spécialement au point de vue de son importance historique). Lund 1892, p. 22, conteste que l'ouvrage intitulé Possest exprime une autre manière de voir que celle de la Docta ignorantia. Mais il me semble que la conception de Fiorentino se trouve prouvée par ce fait que Nicolas de Cusa déclare en propres termes dans la Docta ignorantia (I, 26) que l'Infini n'engendre pas et n'est pas engendré, et qu'il ne progresse pas (Infinitas neque generans, neque genita, neque procedens). tandis que dans le Possest il attribue à son activité une très grande importance. Je reconnais que cette différence ne doit pas être trop fortement accusée : Nicolas de Cusa opérait en effet dans tous ses écrits au moyen du rapport : complicatio-explicatio, et qu'à ce titre il ne peut faire abstraction dans aucune phase de l'activité et de la progression.

14. P. 94. Richard Falckenberg (Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Breslau 1880, p. 54) attire l'attention sur ce point que la relation : complicatio-explicatio prend un tout autre sens quand on l'applique aux rapports de Dieu avec le monde (où elle désigne le passage d'un état supérieur à un état inférieur), que lorsqu'on l'emploie en parlant du monde (où elle désigne le passage des degrés inférieurs de la nature aux degrés supérieurs).

15. P. 96. Ludwig Lange fait observer (dans son intéressant traité ; Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes. — Philosophische Studien. Herausg. von W. Wundt III, p. 350), qu'en sa qualité de devancier de Copernic, Nicolas de Cuse devait être tenté d'admettre l'idée de la relativité de lieu et de mouvement ; or c'est l'inverse qui est vrai : c'est l'idée de relativité de lieu et de mouvement qui fit de lui le devancier de Copernic.

Livre 1 · Chapitre 11

La philosophie du profond penseur qu'était le cardinal est la plus grande œuvre de réflexion qu'ait produite le xv siècle. Elle prépara une nouvelle conception du monde en détruisant la rigidité où étaient tombés les concepts sous la domination de la scolastique. Mais ce ne fut pas seulement du laboratoire intérieur de la pensée, ce fut aussi du monde de l'expérience extérieure que partirent de grands mouvements précurseurs. Au xvi siècle l'expérience commença à devenir le mot d'ordre. On ne veut plus lire de vieux livres, mais le livre éternellement jeune de la nature. Ce besoin se manifeste au début naturellement sous une forme peu

claire, mais d'autant plus passionnée. On voulait faire jaillir de terre l'abondance qui manquait aux livres, tout en n'ayant pas l'esprit assez analytique pour dégager les vraies expériences et pour écarter ses inspirations mystiques ou ses idées favorites. Comme représentants de ce désir titanesque de connaissance expérimentale et naturelle, on peut citer le médecin et chimiste allemand Paracelse, et le médecin et mathématicien italien Cardan, qui tous deux furent le jouet du destin et qui, outre des idées de génie dans le domaine de leurs spécialités, ont émis aussi des idées philosophiques. En plusieurs points, ils combattirent la conception de la nature d'Aristote, surtout la théorie des quatre éléments ; ils prirent le contrepied du dualisme, imaginé par Aristote et admis par le Moyen Âge, d'un monde céleste et d'un monde sublunaire, affirmant l'unité des différentes parties de l'univers relativement aux matières et aux forces. Bien qu'ils se soient eux-mêmes regardés comme des pionniers, principalement au point de vue de la méthode, leur investigation n'est pas, tant s'en faut, scientifique ni méthodique. Ils ne connaissent pas encore les exigences rigoureuses à observer dans l'application de la méthode de la science de la nature, qui furent inculquées à l'esprit par Léonard de Vinci, Galilée et Bacon. Leurs idées ne se coordonnent pas non plus en un tout facile à embrasser du regard, comme nous en trouvons — malgré tous les vices de méthode — chez Bernardino Telesio, que nous regarderons pour cette raison comme le représentant de la philosophie appuyée sur l'expérience qui précède la fondation de la science moderne de la nature, mais qui s'est déjà affranchie de la conception d'Aristote et du Moyen Âge.

Avec Telesio nous foulons le sol de l'Italie méridionale qui produisit tant de penseurs dans l'antiquité et qui était destinée à

reconquérir cette renommée dans l'ère de la Renaissance. Ce fut la patrie d'un Telesio, d'un Giordano Bruno, et d'un Campanella. Ces trois penseurs forment un seul groupe ; le sens de leurs idées est le même, malgré les différences caractéristiques qu'ils présentent d'ailleurs. Telesio a influé sur les deux autres. Fils de famille noble, il naquit à Cosenza près de Naples et employa sa situation favorisée par la fortune à faire de vastes études. Après avoir étudié à Milan, il alla à Rome, où il eut à subir des mauvais traitements pendant l'occupation de la ville par les Impériaux commandés par le Connétable de Bourbon. Dans la suite, il alla à Padoue, et c'est là que paraît s'être accomplie en lui la rupture avec Aristote. Ce fut la cause d'une violente opposition entre les écoles italiennes du Nord et du Midi. Alors qu'à Padoue et à Bologne on continuait à révérer Aristote et à jurer plus ou moins aveuglément par ses paroles, on prit dans l'Italie méridionale de nouvelles directions et l'on ouvrit des voies nouvelles en cherchant à bâtir le plus possible sur les sciences naturelles naissantes. Après avoir séjourné à Rome auprès du pape Paul IV, qui l'estimait beaucoup et voulait même le nommer archevêque, Telesio retourna dans l'Italie méridionale. Il fit des cours à Naples et fonda une académie à Cosenza. En 1565 parut la première partie de son chef-d'œuvre De la nature des choses (de rerum natura) ; plus tard (en 1587) parut la partie traitant de l'homme au point de vue psychologique et éthique. Telesio mourut en 1588. Durant ses dernières années, il fut l'objet de violentes attaques de la part des moines qui pensaient que tout allait s'écrouler avec les idées d'Aristote, et peu d'années après sa mort ses œuvres furent inscrites sur la liste des livres interdits.

Telesio oppose sa tendance à celle de tous ses devanciers : dans la grande confiance qu'ils avaient en eux-mêmes, ils au-

raient voulu approfondir la nature au moyen de la raison, tout comme s'ils eussent été les égaux de Dieu en sagesse ; quant à lui, il est plus modeste ; il ne prétend qu'à la sagesse humaine, laquelle a sa limite dans ce qu'enseignent les sens et dans ce que l'on peut conclure par analogie avec les choses perçues par les sens. Il veut donc s'appuyer sur l'expérience sensible et sur elle seulement. Il croit pouvoir arriver par là à une connaissance plus sûre que celle de ses devanciers. Non ratione, sed sensu ! telle est sa devise. Mais il est convaincu que la perception des sens ne le mettra jamais en contradiction avec lui-même et (ce qu'il n'ajoute — peut-être instruit par l'expérience — que dans une édition postérieure) ne le mettra pas en conflit avec l'Église. En revanche, Aristote contredit à la fois l'expérience, sa propre opinion et l'Église !

Le trait le plus significatif de la philosophie de la nature de Telesio, c'est la tendance à mettre la relation de matière à force à la place de la relation de matière à forme, qui réapparaît toujours chez Aristote. La caractéristique de la conception esthétique de la nature dans l'antiquité était de trouver l'explication des phénomènes naturels dans les formes sous lesquelles ils se manifestent ; les phénomènes naturels se comprenaient au moyen des résultats définitifs qu'ils produisaient. La conception nouvelle de la nature remonte plus haut ; elle recherche les forces actives. D'après Telesio ces forces (principia agentia) sont de deux sortes : une force de dilatation, qu'il nomme chaleur, et une force de contraction qu'il nomme froid. La chaleur et le froid ne sont donc pas pour lui des matières ou des qualités pures et simples ; ce sont des forces qui se manifestent par deux sortes différentes de mouvement. Il n'était donc pas loin de la pensée de Telesio de concevoir tout ce qui se passe dans la nature comme

mouvement. Ces deux forces agissent sur la matière, qui n'augmente et ne diminue jamais, mais qui prend sous leur influence des formes extrêmement différentes selon les rapports de contraction et de dilatation, et qui est partout uniforme, sans qu'il soit possible d'établir une différence entre le matière céleste et la matière terrestre.

En outre il prend catégoriquement parti contre Aristote en enseignant que l'espace est chose différente de la matière, ce qui porta le coup de grâce à la théorie d'Aristote sur les lieux naturels des divers éléments. Il doit même y avoir nécessairement un espace absolument vide ; c'est une illusion toute pure d'Aristote que de croire que la nature a horreur du vide. La théorie des éléments d'Aristote ne tombait pas seulement par cela même que les « lieux naturels » disparaissaient, mais parce qu'il ne restait plus que la masse (moles) une et indestructible, laquelle prend différentes formes, selon les rapports différents de dilatation et de contraction. S'il fallait admettre des éléments différents, ils ne pourraient être qu'au nombre de deux : l'un, où agirait la force de dilatation, l'autre, où agirait la force de contraction. Le premier a pour centre le soleil, le second a pour centre la terre. Telesio adopte en cela le système du monde d'Aristote, à celà près qu'il regarde la masse des deux corps célestes comme uniforme, les forces seules étant différentes, et qu'il admet une action réciproque plus vive entre le ciel et la terre qu'Aristote. En outre il s'oppose formellement à la façon dont Aristote fait diriger les sphères célestes par des esprits spéciaux. Le ciel se meut en rond non pas parce qu'un principe étranger l'y oblige, non plus parce qu'il tend à quelque chose situé hors de lui, mais parce que telle est sa nature propre. Et de même la terre reste immobile parce que telle est sa nature, à savoir froide et ténébreuse. Dieu n'inter-

vient pas dans la nature en chaque point particulier, il a doué chaque être d'une nature et d'une façon d'agir propres. Les instincts de conservation personnelle des êtres isolés sont en harmonie, de même que les organes isolés d'un organisme sont en harmonie entre eux en servant le tout, chacun d'eux agissant conformément au caractère de sa nature. Voilà pourquoi il n'y a pas de causes finales particulières, mais pourquoi c'est une satisfaction pour chaque cause de suivre sa nature ; de là nait l'harmonie entre les êtres particuliers. Au lieu d'admettre une accommodation extérieure et une intervention extérieure de Dieu, Telesio croit que la sagesse divine se montre précisément en ce que tout ce qui se produit d'après les lois nécessaires est à soi-même sa fin. Le ciel ne se meut pas en rond à cause de la terre, mais conformément à sa nature propre, ce qui n'empêche pas que sa rotation profite à la terre.

Telesio se propose évidemment d'établir dans les idées un ordre plus exact et plus fécond que celui que présente la philosophie de la nature d'Aristote. Mais il ne produit pas de démonstration méthodique et inductive de la légitimité et de la nécessité de ses idées fondamentales, reniant par là son propre programme, d'après lequel il prétend ne bâtir que sur la perception des sens. On pouvait protester contre ses idées fondamentales elles-mêmes, et l'on protesta. Un philosophe contemporain, le Platonicien Patrizzi, qui était sur des points essentiels dépendant de Telesio, lui fait diverses objections justes dans une discussion intéressante qu'il eut soit avec lui, soit avec l'un de ses disciples. Il fit remarquer entre autres que ce que Telesio appelle matière ne peut se concevoir au moyen de la perception des sens ; car celle-ci nous montre seulement les qualités isolées et changeantes, mais non la matière absolue, passive. Patrizzi aborde ici l'impor-

tant problème des rapports de la matière avec la force. Il se demande ensuite comment il est possible de dériver de ces deux forces toute la multiplicité des phénomènes. Ces objections portent toutes les deux, et la dernière en particulier est fortifiée par les explications extrêmement arbitraires et naïves que Telesio donne des phénomènes naturels pris isolément. Il n'y avait pas encore de quoi donner des explications scientifiques détaillées et Telesio ne fit pas preuve ici du même esprit analytique qu'en établissant les idées fondamentales valables pour toute la connaissance de la nature. Mais c'était également de l'arbitraire de la part de Telesio que d'appeler les forces premières chaleur et froid. Cela avait pour conséquence logique de faire regarder toujours la production de la chaleur par le mouvement comme secondaire ou comme le réveil d'une chaleur préexistante, tandis que la production du mouvement par la chaleur était le fait original, affirmation purement gratuite, ainsi que le montra Patrizzi. Enfin, bien que la chaleur fût centralisée dans le soleil et le froid dans la terre, cela n'empêchait pas d'après Telesio que la terre produisit de la chaleur sous l'influence du soleil ; mais alors — déclare Patrizzi — la terre devrait pouvoir se mouvoir aussi, puisque la chaleur produit le mouvement. Telesio ne répondit pas lui-même à cette observation ; par contre, un de ses disciples déclara que sans doute il y avait des gens pour croire que la terre tourne, mais qu'ils n'avaient rien prouvé de plus que leur propre perspicacité. Le temps n'était pas encore venu où la théorie de Copernic pouvait prendre une influence décisive sur la conception du monde. La philosophie de la nature de Telesio devait être radicalement modifiée dans ses détails pour concorder avec l'astronomie nouvelle, qui faisait tourner la terre, le corps « froid », et laissait immobile le soleil, le corps « chaud » ! Mais cela n'em-

pêche pas qu'en des points importants Telesio travailla au profit des idées nouvelles qu'on se faisait sur le monde. C'est ce qu'on peut le mieux voir au dépit qu'il excita chez les partisans d'Aristote. Dans toute l'Italie, on organisa des conférences où les « forces » luttaient contre les « formes », et parfois le différend faillit être vidé à l'aide des armes matérielles, (par exemple dans une discussion qui eut lieu en 1573 entre des partisans de Telesio et des étudiants de Padoue). La philosophie de l'Italie méridionale faisait face à la philosophie de l'Italie septentrionale.

Le monde de l'esprit est d'après Telesio en rapports étroits avec le monde de la matière ; bien plus, il n'en diffère nullement. Les forces matérielles, « chaleur » et « froid », doivent posséder la faculté de sentir, car autrement elles ne pourraient subsister, chacune d'elles devant, pour pouvoir résister à l'autre force contraire, en remarquer l'approche, et elles ne pourraient éprouver de la satisfaction à exister et à agir. De plus, toute chose matérielle a besoin d'être en contact avec d'autres choses, raison pour laquelle elle les suit quand elles s'éloignent ; cela aussi suppose une sensibilité et la sensation ; aussi n'a-t-on pas besoin d'attribuer aux choses des organes spéciaux des sens ; un organe des sens n'est que la voie qui transmet une sensation et dont on n'a que faire dans le contact immédiat. Telesio trouve ainsi de façon mythologique, animiste, en donnant une âme aux corps l'hypothèse nécessaire de leur action réciproque. D'importance plus durable est un autre argument dont il se sert pour échafauder sa théorie de l'animation, et qui est le suivant : si les forces premières et la matière primitive ne possédaient pas de sensibilité, l'apparition de cette sensibilité chez des êtres composés à l'aide des forces premières et de la matière primitive serait absolument inexplicable, car ce que l'on n'a pas, on ne peut non plus le don-

ner. Il affirme ainsi l'impossibilité d'expliquer l'apparition de la conscience par la matière, si l'on n'admet pas que la conscience est une faculté originale de la matière. Mais il atteste en même temps que la matière primitive et les forces premières dont il part ne suffisent nullement à expliquer tout ce qui est au monde. Il vient donc s'ajouter ici une force nouvelle ! — Et cependant Telesio ne voulait pas reconnaître la justesse de cette critique. De même en effet qu'il attribue une conscience à la matière, il conçoit l'âme comme une essence matérielle. Si l'âme n'était pas matérielle, comment les forces matérielles pourraient-elles influer sur elle ? Comment pourrait-elle percevoir la dilatation et la contraction, si elle ne se dilatait et ne se contractait elle-même ? Dans le plaisir, l'âme se dilate ; dans la douleur, elle se contracte. Et comme ces phénomènes peuvent se produire vite et facilement, elle doit être composée d'une matière très subtile. Cette matière psychique (spiritus) est située dans les cavités cérébrales ; ce qui le prouve, c'est d'abord que les nerfs proviennent du cerveau, et non, comme le croyait Aristote, dit cœur, que la substance nerveuse ressemble à la matière cérébrale et non à celle du cœur ; c'est que d'autre part la mort survient quand les cavités cérébrales sont remplies d'une substance trop dense ou qu'on lèse le cerveau de quelque autre manière ; de même, il y a inconscience dans l'apoplexie, la syncope et le sommeil, sans que les autres parties du corps se modifient. Nous avons déjà trouvé chez Vives et chez Melanchthon cet esprit vital, qui est tantôt le siège de l'âme, tantôt, comme ici chez Telesio, l'âme elle-même, idée transmise par les médecins et les philosophes grecs. — Il est évident que si Telesio se représente toute matière comme douée de conscience, il doit être tenté de se représenter la conscience elle-même comme une chose matérielle.

Cependant il fait une différence entre la conscience elle-même et ce qui se passe dans cet « esprit » qui s'agite et est en mouvement dans les nerfs et dans le cerveau. Il attire l'attention sur ce point qu'un mouvement uniforme de l' « esprit » n'est lié à aucune sensation, qu'il doit nécessairement se produire dans le mouvement de l' « esprit » un changement déterminé par l'influence des choses pour rendre la sensation possible ; il fait donc cette remarque : la sensation (sensus) est une perception (perceptio) des impressions extérieures et des changements internes, surtout une perception des changements internes, car ce n'est que par leur moyen que nous connaissons les impressions extérieures. La sensation n'est donc pas purement et simplement la même chose que les changements apportés au mouvement de la matière psychique interne, elle en est la « perception ». Mais alors se pose cette nouvelle question : comment cette perception est-elle possible ? En introduisant la « perceptio », Telesio a avoué malgré lui que la chose n'est pas si facile. Il croit résoudre le problème en ramenant l'âme à la matière ; mais le petit lutin met malicieusement la tête au dehors et demande comment donc est perçu ce qui se passe dans cette âme matérielle ! —

Telesio cherche d'une façon intéressante à démontrer que toute connaissance est sensation. Il conteste la différence entre sensation et pensée en ramenant toute pensée à la sensation. En effet, un mouvement une fois provoqué dans l'esprit peut se reproduire par la suite, car l'habitude se forme d'admettre ce mouvement, ou peut-être le mouvement se conserve-t-il en partie. La connaissance liée à ce mouvement accoutumé ou répété est le souvenir. Que si un objet perçu auparavant dans sa totalité ne présente plus dans la suite à notre perception immédiate que certaines de ses qualités, nous pouvons cependant compléter la la-

cune par analogie avec notre perception passée et contempler l'objet dans sa totalité, bien qu'il ne soit donné qu'à l'état de fragment. Nous pouvons nous représenter le feu avec toutes ses qualités, bien que nous ne fassions peut-être que le voir luire, sans en percevoir la chaleur ni la force dévorante. C'est dans cette perception des données fragmentaires comme totalité que consiste d'après Telesio l'intellect (intelligere), qu'il préférerait pour cette raison appeler souvenir. La connaissance même la plus haute et la plus parfaite ne contient rien de plus que la faculté de découvrir les qualités et les conditions inconnues des choses par analogie avec un cas à nous connu comme totalité. Ce qui est absolument inconnu ne peut être connu. Il doit toujours y avoir un point de contact avec une donnée, et par conséquent un point d'attache pour l'esprit et le souvenir, lequel n'est qu'un prolongement de la sensibilité. Conclure, ce n'est pas autre chose que reconnaître de la façon indiquée les qualités manquantes. La logique pure et les mathématiques elles-mêmes proviennent de la sensation, qui nous montre quelque chose d'analogue à ce qui est contenu dans les principes logiques et mathématiques. La perception des sens me donne des exemples immédiats que le tout est plus grand que la partie, et que je ne puis à la fois affirmer et nier la même chose ; de même, elle me montre immédiatement que la neige est blanche et froide, et que l'homme a deux jambes. À tous les degrés d'approximation, les perceptions sensibles les plus simples sont connexes des principes idéaux des sciences. Il n'y a donc pas de raison pour scinder notre faculté de connaître en deux. D'après sa nature, elle est une et repose absolument sur le rapport d'analogie — ou peut-être sur plusieurs rapports d'analogie très complexes — avec les objets perçus par la sensation immédiate. Voilà pourquoi elle est tout à fait sensation.

L'hypothèse impliquée par toute cette théorie, c'est que l'analogie et la différence peuvent « être senties » tout comme d'autres qualités. « L'esprit, dit Telesio, saisit l'analogie et la différence des choses perçues par les sens ; ce qui produit les mêmes effets, il l'éprouve comme une seule et même chose ; ce qui produit des effets différents, il l'éprouve comme étant différent. » Or la question se pose de savoir si ce sont là aussi des actes sensibles tout simples. En tous cas, entre l'analogie et la diversité d'une part et les autres qualités d'autre part il subsiste cette différence que celles-là supposent — plus que celles-ci — un processus de comparaison, en sorte qu'il faut distinguer dans la sensibilité un côté actif d'un côté passif. Dans la perception de l'analogie et de la différence, le côté actif a la prépondérance sur le côté passif. Ce n'est donc qu'une question de terminologie de savoir si l'on veut employer l'expression sensation en parlant de ces deux faces, ou si l'on veut dire (avec Nicolas de Cusa) qu'au fond de toute perception des sens il y a un acte de pensée. Il arriva cependant à Telesio lui-même de poser la perception de l'analogie comme le contraire de la sensation.

Au reproche que lui fait Patrizzi de mépriser la raison (ratio), il réplique : « Je ne méprise nullement la raison, c'est-à-dire la connaissance des choses que nous procure, non pas la sensation, mais l'analogie des choses perçues par la sensation et je ne croirais non plus jamais qu'elle soit méprisable. Mais je prétendrai toujours qu'il vaut mieux se fier à la sensation qu'à la raison. » À quoi Parizzi répartit très justement : « Ainsi, tu ne prétends pas, semble-t-il, que cette analogie puisse être perçue par la sensation. Qu'est-ce qui la perçoit donc, si ce n'est la raison ? » — Dans la perception de l'analogie s'ajoute donc quelque chose qui n'existe pas dans les actes sensibles les plus simples. La tentative

faite par Telesio pour rendre la connaissance à tous les degrés absolument une, n'a par conséquent pas réussi ; mais en elle-même cette tentative était cependant légitime ; elle fait pendant à l'essai tenté par Nicolas de Cusa. Les deux esquisses renferment des pensées créatrices au point de vue de la psychologie et de la théorie de la connaissance. —

Comme toute matière, l'âme cherche à se conserver. Elle aspire à une foule de biens différents et possède une foule d'appétits différents ; mais quand elle fixe son choix sur un bien unique auquel elle soumet tous les autres biens, il ressort toujours clairement que ce qui la guide dans ce choix, ce sont la conservation personnelle et ses conditions. Tous les biens ont plus ou moins de valeur selon leurs rapports avec la conservation personnelle, et l'activité naturelle, par laquelle un être se maintient et se conserve, implique un sentiment immédiat de plaisir. Aucun être, l' « esprit » par conséquent pas plus qu'un autre, ne peut tendre à une fin autre que la conservation personnelle. Il se trouve en particulier que la connaissance en est un moyen. La science devient la substance de toute vertu, étant donné l'importance de la connaissance exacte pour découvrir les moyens de conservation personnelle. Les différentes vertus particulières sont les différentes facultés dont a besoin la conservation personnelle. L'individu ne peut avoir une vie sûre et commode que dans une action réciproque avec autrui, et pour que cette action réciproque devienne intime et féconde, il faut que les individus s'unissent aussi étroitement que s'ils formaient un seul être composé, de façon à agir de concert comme les organes d'un organisme. — Tel est le fondement des vertus sociales dont le résumé est l'humanité (humanitas), et dont la possibilité dépend du besoin de vie sociale, de confiance et de bienveillance. Mais la plus

haute de toutes les vertus, c'est l'élévation (sublimitas), qui règle l'ambition. L'homme ne veut pas se laisser mépriser ; il ne tolère pas qu'on le regarde comme impropre à remplir sa place, comme impur ou nuisible. Voilà pourquoi il cherche un appui dans l'opinion d'autrui, sa propre force n'étant pas toujours un témoignage suffisant. L'élévation autorise à rechercher l'honneur seul qui se fonde sur les biens intérieurs de l'individu ; elle apprend que ces mêmes biens sont préférables à l'honneur qui peut s'y attacher. L'honneur n'est pas pour l'élévation un bien nécessaire, intérieur ; mais il faut en être digne ; on trouvera une source suffisante de satisfaction dans la pureté et dans l'excellence. —

Tout cela, aussi bien la connaissance que la conservation personnelle, ne concerne d'après Telesio que l'âme matérielle, celle qui se développe de la semence (spiritus e semine eductus). Mais outre cette connaissance sensible et cet instinct naturel de conservation personnelle, il se manifeste aussi dans l'homme une tendance et un sens supérieurs qui dépassent la vie et l'entretien de l'existence d'ici-bas. Il faut en chercher l'explication dans le fait que Dieu a mis en nous une autre âme qui se combine en qualité de forme immatérielle avec l'âme naturelle, une fois que le corps a atteint son complet développement. Cela permet enfin de comprendre pourquoi dans l'intuition l'homme oublie les besoins des sens, et, d'une manière générale, pourquoi il n'est pas satisfait par la vie terrestre. Comment cette « forme surajoutée » (forma superaddita) se comporte vis-à-vis de l'âme naturelle, c'est ce que Telesio n'explique pas plus amplement. Par cette théorie, qui n'est peut-être due qu'à une concession faite à la théologie, Telesio détruit la rondeur de sa philosophie. Et il ne voit pas que dans l'éthique naturelle il a peint déjà un état de caractère qui est au-dessus de la conservation personnelle pure-

ment physique. Les divers moyens termes psychologiques manquent, qui pourraient faire comprendre comment il se fait que l'élévation se développe à partir de l'instinct primitif de conservation personnelle. Le but de ses efforts aurait dû être plutôt de combler ces lacunes que d'admettre des appendices qui ne s'harmonisent pas complètement avec la base. —

Cependant, avec toutes ses imperfections, le système de Telesio apparaît comme un des plus remarquables qu'ait produits la Renaissance. Né de la poussière et sensible dans ses fondements, il ne s'en élève pas moins hardiment vers le sublime. Il tira des conséquences et indiqua des façons de voir qui ne devaient être développées avec une justification féconde que bien plus tard. Et pourtant il provoqua une émotion intense chez les contemporains et prit un ascendant considérable sur des penseurs tels que Bruno, Campanella et Bacon.

16. P. 97. En ce qui concerne Paracelse (dont le véritable nom était Theophrastus Bombastus von Hohenheim), je renvoie à l'excellente caractéristique qu'a donnée de lui Chr. Sigwart (Kleine Schriften, I). Paracelse naquit en 1493 à Einsiedeln en Suisse et mourut en 1541 à Salzbourg, après une vie très agitée. Sur son importance comme chimiste et comme médecin voir Ernst v. Meier : Geschichte der Chemie. Leipzig 1889. p. 57-61, Julius Petersen : Hovedmomenter af den medicinske Lägekunsts historiske Udvikling (Principaux points de l'évolution historique de l'art médical) Köbenhavn 1876, p. 21-24. Cardan (né à Pavie en 1501, mort à Rome en 1576) est plus intéressant dans son Autobiographie, qui est un phénomène unique à cause de sa franchise et qui appartient aux documents les plus importants de l'ère de la Renaissance, que dans ses écrits dont le principal (De

subtilitate) est un amalgame informe de pensées profondes, ou fantastiques et de superstition. Il s'adjuge lui-même une grande faculté d'observation (De vita propria, chap. xxiii), dans la science comme dans la pratique de la vie ; parmi ses mérites scientifiques, qu'il énumère dans un chapitre spécial de sa biographie (De vita propria, chap. xxiv : Quæ in diversis disciplinis digna adinveni), il compte même en première ligne en matière de science physique et naturelle d'avoir « ramené l'observation des choses de la nature à un art et à une méthode déterminée, ce que personne n'avait tenté avant lui ». L'histoire n'a malheureusement pu lui laisser cette gloire.

17. P. 101. Fiorentino a recueilli les manuscrits qui renferment les remarques de Patrizzi sur le livre de Telesio et la réponse de Telesio à ces observations. Voir les appendices du 2 volume de son ouvrage : Bernardino Telesio. Studi storici su l'idea delta natura nel risorgimento italiano. Firenze 1872.

18. P. 103. De rerum natura, VII, 2 (cf. V, 7). — Telesio a donné en un endroit isolé la définition du sensus sans intercaler la perceptio comme moyen terme : il explique sentire VIII, 21 : a rerum viribus exile quid pati. Mais le mot pati devient alors ambigu.

19. P. 107. Peut-être trouvera-t-on contradictoire, que la sagesse soit posée comme la vertu universelle (virtus universalis, IX, 6) et l'élévation d'âme comme la vertu intégrale (virtus tota, IX, 22), vu que les deux vertus ne coïncident pas. Telesio veut sans doute dire que la sagesse est une condition qui collabore à toute vertu isolée (car il s'agit toujours de trouver des moyens de conservation personnelle), tandis que l'élévation (qu'il appelle le comble de toutes les vertus, ommium virtutum veluti apex) clôt

la série des vertus ; c'est la qualité qui comprend toutes les vertus sous leur forme la plus parfaite. — Je ne m'arrête pas plus longtemps à la polémique de Telesio, née d'une méprise, contre la théorie d'Aristote sur la vertu conçue comme habitude. Je ne parviens pas à voir qu'au fond de cette polémique il y ait une idée naturaliste (Fiorentino : Bernardino Telesio, I, p. 316 et suiv.).

Livre 1 · Chapitre 12

La conception du monde transmise par la tradition avait été ébranlée par la critique qu'avait faite Nicolas de Cusa de la théorie du mouvement absolu et par la polémique de Paracelse et de Telesio contre les éléments et les formes d'Aristote. Mais les fondements n'en furent détruits que par le nouveau système du monde de Copernic. Il démontra qu'il y avait, pour considérer les choses, une raison plausible de prendre le contre-pied de la tradition. Luther, qui avait pourtant bouleversé tant de choses, déplorait justement la prétention qu'avaient les partisans de Copernic de mettre le monde sens dessus dessous. Il n'est donc pas étonnant que le nouveau système du monde ait provoqué chez quelques-uns un très grand enthousiasme, car il semblait ouvrir un horizon infini, et que chez d'autres il ait excité le plus grand dépit, car l'on croyait perdre le cadre clair et facile à saisir où l'on avait pu jusqu'alors insérer tout ce que l'on pensait savoir du monde et des forces universelles. Une âpre lutte commença qui fit couler un sang généreux, et, ce qui est encore plus précieux que le sang, un combat non seulement contre les scrupules religieux, mais aussi contre la confiance dans la perception immédiate des sens. La connaissance humaine avait à apprendre que

l'être peut avoir en soi une nature tout à fait différente de celle qui se présente immédiatement. C'était une leçon de discernement entre la conception subjective et l'existence réelle qui eut une grande importance en philosophie. En cela, il fallait surtout de la liberté d'esprit ; la faculté de faire abstraction de ce que les sens semblaient enseigner immédiatement et de ce que les idées religieuses paraissaient exiger. Aussi les champions de la nouvelle hypothèse ne cessent-ils d'insister sur la nécessité d'avoir un « esprit libre ». Joachim Rheticus, le premier disciple de Copernic, dit en faisant allusion aux rapports de son maître avec les astronomes anciens : « Quiconque veut faire des recherches, doit posséder un esprit libre. » Kepler regardait également la liberté d'esprit (animus liber) de Copernic comme une condition essentielle de son œuvre ; Galilée employa aussi la même expression (ingegno libero) en parlant de Kepler). Il s'agissait d'un mouvement d'affranchissement.

Le fondateur de la nouvelle conception du monde s'appuyait sur le terrain de l'humanisme. Nicolas Copernic, (son vrai nom semble avoir été Koppernigk), naquit le 19 février 1473 à Thorn d'une famille aisée. Les Polonais et les Allemands se sont disputés sa nationalité ; il est probablement issu d'une famille allemande qui était depuis longtemps établie en pays polonais. Autant que l'on sache, il n'écrivait et ne parlait pas polonais. À Cracovie, où il y avait une université florissante, il fit ses humanités, et étudia les mathématiques et l'astronomie. Grâce à l'influence de son oncle, évêque d'Ermeland, il fut admis comme chanoine (canonicus) au couvent de Frauenburg. À cela était attaché un degré inférieur de dignité ecclésiastique ; mais il n'était pas exigé d'instruction préalable en théologie, et fort peu de chanoines étaient à même d'exercer des fonctions ecclésiastiques. Ils vi-

vaient plutôt en gentilshommes et en humanistes qu'en ecclésiastiques. C'est se faire une fausse idée de Copernic que de se le représenter sous les traits d'un moine dans sa cellule. Le jeune chanoine vécut provisoirement dix ans en Italie, à Bologne, à Rome et à Padoue, où il cultiva l'astronomie, la médecine et l'humanisme. Son professeur de Bologne doutait déjà, paraît-il, de l'exactitude du système d'Aristote et de Ptolémée. À son retour d'Italie il passa quelques années, soit comme médecin, soit comme courtisan, auprès de l'évêque d'Ermeland. C'est pendant cette période, de sa trente-troisième à sa trente-sixième année, que se sont formés les grands traits de son système. Il dit lui-même qu'il nota depuis 1506 l'exposé scientifique et le fondement de sa doctrine. Après la mort de son oncle, il demeura la plus grande partie de sa vie au château de Frauenburg ; font exception quelques années pendant lesquelles il géra les biens du couvent. Les études d'astronomie ne le préoccupaient donc pas exclusivement. Il était administrateur et médecin ; il prit en outre part à des négociations relatives à des réformes monétaires. Il n'avait pas complètement délaissé ses études d'humaniste. Il publia en 1509 les Épitres de Théophylactus en traduction latine. Ainsi, une activité universelle. De plus, il observait avec attention ce qui se passait dans le monde. Comme médecin il appartenait sans doute à la vieille école et s'appuyait sur Avicenne. Mais vis-à-vis du mouvement religieux, il prit avec plusieurs de ses collègues une attitude libérale et sympathique. On désirait une Réforme ; on voulait en tous cas savoir la lutte soutenue avec les armes de la pensée. Il semble que ce soit la tendance d'esprit d'Erasme qui ait été prépondérante chez les chanoines d'Ermeland.

Copernic laissa reposer son œuvre de longues années. Il la relimait sans cesse et il hésitait beaucoup à la publier. Cependant ses idées se répandaient au loin, surtout peut-être au moyen d'un petit extrait (commentariolus) écrit par lui, que l'on a découvert il y a peu de temps sous forme de manuscrit. Celui qui décida de la publication fut Joachim Rheticus, un jeune partisan enthousiaste, professeur à l'université de Wittenberg. Il alla à Frauenburg (1539) et séjourna deux ans auprès de Copernic, afin d'étudier ses œuvres. C'est de sa main que le monde savant reçut les premiers renseignements détaillés sur le nouveau système (Narratio prima de libris revolutionum. Danzig 1539-1540). En outre il engagea le maître à surmonter ses scrupules et à confier son œuvre à la presse.

Les dernières années de Copernic ne furent pas heureuses. La réaction catholique commença et l'esprit plutôt libéral, humaniste, qui régnait jusqu'alors parmi les chanoines, fut désormais entravé et persécuté par le nouvel évêque Jean Dantiscus, qui d'homme du monde et de poète érotique était devenu le serviteur fanatique de l'Église. En dépit de ses anciens liens d'amitié avec Copernic, il semblait maintenant prendre à tâche de le tourmenter. Copernic fut contraint de rompre toutes relations avec plusieurs personnes qui lui tenaient de très près, parce que l'évêque les croyait hérétiques. Il passa ses dernières années dans une solitude spirituelle complète. Il fut frappé d'hémorragie et de paralysie au printemps de 1543 et la mort survint le 24 mai 1543. Il reçut à son lit de mort un exemplaire de son ouvrage, mais il n'avait déjà plus sa connaissance.

Il ne nous appartient pas de faire ressortir toutes les questions d'astronomie que Copernic dut aborder. Ce qui intéresse l'his-

toire générale de la pensée, ce sont les hypothèses dont part le réformateur de l'astronomie et les grands traits sous lesquels apparaît son nouveau tableau du monde. Son système porte dans les hypothèses la marque de l'esprit contemporain ; par le caractère de la conception du monde il intervient dans l'évolution progressive du temps.

Deux des hypothèses méritent en particulier notre intérêt.

L'artifice et la confusion de l'ancien système du monde poussèrent Copernic à réfléchir sur la possibilité de concevoir autrement les phénomènes célestes. Tout ce système de sphères et d'épicyles reliés de façon multiple semblait à ses yeux contredire la simplicité et la finalité manifestée ailleurs par la nature. La sagacité de la nature (naturæ sagacitas) atteint ailleurs son but par les moyens les plus simples, sans détours et par la connexion harmonieuse des éléments actifs. Elle tend à rattacher de nombreux effets à une seule cause, plutôt qu'à augmenter le nombre des causes. Cette foi en la simplicité de la nature était pour Copernic et pour ses continuateurs un principe méthodologique et aussi métaphysique. Ils auraient été bien embarrassés si on leur avait demandé comment ils savaient que la nature procède toujours par la voie la plus simple. C'était pour eux une certitude immédiate, une foi religieuse. Ils se sentaient encore près du cœur de la nature. Ce fut essentiellement la tâche de la philosophie que d'examiner par la suite si de semblables hypothèses étaient justifiées. Pour le moment, on se mit hardiment à l'œuvre, et cette fois l'idée de l'hypothèse se révéla comme heureuse. Elle imposa la nécessité de trouver un point de vue permettant d'embrasser l'ordre du monde et du supprimer la confusion qui avait régné jusqu'alors. Ce qui, d'après le principe de simplicité, devait no-

tamment paraître absurde, c'était de faire tourner l'univers entier autour de la terre, la grande masse autour de la petite. N'était-il pas plus simple de laisser la grande masse immobile et de faire tourner seulement les petites ?

Avec le principe de simplicité fut combiné le principe qui avait déjà fait dépasser par Nicolas de Cusa l'ancien système du monde (sans le mener du reste à un nouveau), le principe de relativité. Quand un mouvement se produit dans l'espace, dit Copernic, la perception des sens ne peut nous apprendre immédiatement ce qui se meut. Cela peut être la chose perçue. Mais il peut se faire aussi que ce soit celui qui perçoit qui se meut. Et enfin, il se peut que la chose perçue aussi bien que la personne qui perçoit se meuvent avec des vitesses différentes ou dans des directions différentes. Quand nous naviguons, les rives semblent s'éloigner de nous, bien que ce soit nous, et non elles, qui soyions en mouvement. Supposons maintenant que la terre, le lieu d'où nous percevons ce qui se passe dans l'univers, soit en mouvement, et voyons ensuite si nous n'obtenons pas du monde une conception plus simple et plus naturelle que si nous admettons que les objets de la perception se meuvent). Toute l'œuvre de Copernic consiste dans la démonstration mathématique qu'avec cette hypothèse les phénomènes nous apparaîtront absolument comme la perception nous les montre.

Le nouveau système a ainsi le soleil pour centre et pour source de la lumière du monde. Autour de lui tournent, fixées à des sphères concentriques, les planètes, parmi lesquelles la terre prend place entre Vénus et Mars. La terre tourne en outre autour de son axe. Aux extrémités, l'univers tout entier est entouré par le ciel des étoiles fixes, qui est immobile. Que le monde soit fini

ou infini, c'est ce que Copernic ne veut pas trancher. Mais il est constant pour lui que le diamètre de l'orbite de la terre doit être infiniment petit, comparé à l'éloignement de la terre du ciel des étoiles fixes. On ne peut en effet percevoir dans les étoiles fixes un va-et-vient apparent analogue à celui des planètes, qui sont si proches de la terre. Cet accroissement énorme de l'univers, qui ne signifiait pas cependant pour Copernic la rupture de l'ancien cadre, était une des grandes pierres d'achoppement de la nouvelle théorie), et Copernic le sentait très bien. Il se consola en disant qu'on aimera mieux accorder un agrandissement semblable que d'admettre le fouillis de cercles, nécessaire, si l'on croit que la terre se trouve au centre. Et n'est-il donc pas plus vraisemblable que ce soit ce qui est entouré, qui tourne, plutôt que le cadre qui entoure tout ? La sphère des étoiles fixes est pour Copernic le lieu absolu, par rapport auquel tout autre lieu ou tout mouvement est déterminé (communis universorum locus). Le ciel est en outre la chose la plus respectable de l'univers ; voilà pourquoi il a droit à l'immobilité. Et s'il se mouvait, cela devrait se faire avec une vitesse si énorme que l'on aurait bien plus de raison de craindre qu'il volât en éclats que de redouter avec Ptolémée le même sort pour la terre, si elle venait à se mouvoir. Si l'eau et l'air ne restent pas en arrière dans la rotation de la terre, cela vient de ce qu'ils forment un tout avec la terre proprement dite et prennent, pour cette raison part à son mouvement. Il en est de même des objets situés à la surface de la terre. — Ainsi Copernic cherche à retourner succinctement les objections physiques que l'on pouvait élever contre sa théorie. Il ne dit rien sur la cause pour laquelle les planètes tournent autour du soleil. De même que les anciens, il admet que le mouvement circulaire est le mouvement naturel des corps. Il n'y a mouvement rectiligne

que lorsqu'une partie se détache du tout auquel elle appartenait. Il est donc toujours l'indice que quelque chose est autrement qu'il ne devrait être. — La théorie de Copernic a un caractère descriptif. C'est une tentative faite pour montrer comment apparaissent les choses du monde observées d'un point de vue déterminé. Il ne peut cependant démontrer la nécessité majeure de se placer à ce point de vue. Puis de nombreuses difficultés de détail restaient encore inexpliquées.

Et pourtant, un de ses plus grands continuateurs l'a vanté précisément pour le courage avec lequel il développa ses idées, sans se laisser arrêter par les difficultés, en se fiant plutôt à la raison qu'à la perception. Galilée trouve même très compréhensible de sa part de ne s'être pas arrêté davantage aux arguments opposés : il n'en tint pas plus compte que le lion ne fait cas du jappement des chiens. Sans ce courage, la conception nouvelle n'aurait pas vu le jour et n'eût point été vérifiée. Le système de Copernic est dans l'histoire de la pensée un exemple frappant de la nécessité de poser des idées et des hypothèses qui puissent montrer le chemin à l'examen. Le risque a ses droits, même dans la science.

Copernic ne concevait pas cependant sa doctrine comme une pure hypothèse. — Il ne s'occupa pas lui-même de la publication de son ouvrage. Le prédicateur Osiander, de Nuremberg, en fut chargé qui, pour éviter le scandale, ajouta au livre une préface où il dépeignait la nouvelle théorie comme une hypothèse pure et simple, tout au plus susceptible de procurer quelque plaisir au mathématicien qui essayerait de la prendre pour base. Les opinions nouvelles peuvent, dit-il, être tout aussi bonnes que les anciennes, et personne n'a le droit d'attendre de l'astronomie qu'elle enseigne quelque chose de certain. Cet avant-propos, que

le lecteur devait forcément croire provenir de l'auteur, contribua certainement pour une large part au peu de sensation que fit provisoirement la théorie. Si l'auteur ne parlait pas sérieusement, elle ne pouvait avoir un grand intérêt. Luther s'en moqua dans ses propos de table ; et Melanchthon déclara dans son cours de physique (Initia physices) qu'on ne faisait de ces suppositions étranges que par désir de nouveauté et pour faire preuve de subtilité. Mais cela n'est pas bien (honestum), continue-t-il, car cet exemple dangereux peut entraîner à examiner, uniquement pour exercer l'esprit, des opinions aussi absurdes, au lieu d'admettre respectueusement la vérité révélée par Dieu et d'y acquiescer, d'autant plus que la nouvelle doctrine contredit manifestement les dires de la Bible. Aussi Melanchthon regardait-il son jeune collègue Rheticus comme un esprit turbulent. Il n'y eut relativement que peu de gens qui se rangèrent, au cours même du xvi siècle, à la nouvelle doctrine. Parmi les plus enthousiastes étaient Giordano Bruno et Kepler ; Galilée, par crainte du ridicule, se retenait encore et Tycho Brahe — pour des raisons scientifiques et religieuses — prenait une position moyenne entre l'ancien et le nouveau système. Bruno proteste déjà en termes énergiques contre l'hypothèse d'après laquelle le timide avant-propos était aussi de Copernic. Il donne à entendre que certaines gens se contentent de lire la préface ; puis, voyant qu'il ne s'agit que de spéculations mathématiques, ils s'ôtent la chose de l'esprit. Bruno prétend que cette préface a dû être écrite par « quelque âne ignorant et plein de suffisance » qui a voulu arranger le livre à l'usage des autres ânes. Il s'en rapporte au propre avant-propos de Copernic, où l'on peut voir que sa théorie est sérieuse et que du reste il parle dans l'ouvrage non seulement en mathématicien, mais en physicien. Et plus tard Kepler, s'appuyant sur les propres

lettres d'Osiander, produisit la preuve formelle que la préface est apocryphe).

Il fallut encore un certain temps, même en Italie, où pourtant la réaction de l'Église battait son plein, pour que le nouveau système du monde fût assez connu pour provoquer la persécution. À cette extension contribua pour une bonne part le penseur enthousiaste qui, non content d'adopter le nouveau système du monde et de l'insérer dans l'ordre de ses idées, l'agrandit encore et en tira les conséquences les plus importantes au point de vue de la conception générale du monde, tandis que la lutte pour les idées nouvelles allait d'autre part décider du sens de sa vie.

20. P. 109. Joachim Rheticus : Narratio prima. (Dans l'édition de Thorn de l'ouvrage de Copernic De revolutionibus orbium coeleslium 1873, p. 490). — Le propos tenu par Kepler sur Copernic est cité par Renschle : Kepler und die Astronomie. Frankfurt 1871. p. 119. — Galilée sur Kepler : Opere. Firenze 1842, VII, p. 55.

21. P. 112. Copernic énonça le principe de simplicité dans sa première ébauche (Commentariolus, voir Prowe : Nicolaus Coppernicus. Berlin 1883, I, 2, p. 286 et suiv.) ainsi que dans son grand ouvrage De revolutionibus (I, 10). Le principe de relativité : De revol., I, 5, 8.

22. P. 112. Telle fut la grande difficulté qui empêcha Tycho Brahe d'adhérer complètement à l'opinion de Copernic. Voir sa lettre à Kepler, décembre 1599. (Kepleri Opera omnia, ed. Frisch, I, p. 47). — Galilée vit également en ce point la plus grande difficulté du système de Copernic, et dans ses Dialogues sur les systèmes du monde il s'efforce de l'écarter.

23. P. 113. Cette explication, reprise après Copernic par Bruno et Galilée, et que Copernic tient probablement lui-même de Plutarque (il dit quelque part que la terre attire les choses pesantes non pas parce qu'elle est un centre, mais parce qu'elle est un tout), est l'équivalent antique d'une théorie de la gravitation, ainsi que le fait remarquer Emil Strauss, le traducteur allemand de Galilée (G's Dialoge. Übers. von E. Strauss. Leipzig 1891, p. 499).

Livre 1 · Chapitre 13

Nous trouvons chez Bruno les idées de Nicolas de Cusa, de Telesio et de Copernic combinées en un tout original dans le plus grand système philosophique qu'ait édifié la Renaissance, et qui, sous plusieurs rapports, avait un caractère prophétique. Les idées scientifiques des temps modernes sur le monde furent fondées par lui dans quelques-uns de leurs grands traits. Par contre Bruno sacrifie sur l'autel de son temps, car il en partage la superstition et l'esprit fantastique, penchant qu'il devait à son âme passionnée et impatiente. La clarté et la méthode de la pensée n'étaient pas son fait ; les grandes lignes seules se formaient distinctement en son esprit, et il les traçait avec un enthousiasme qui triomphait de toutes les épreuves. Mais il n'avait pas une conception nette de lui-même ou de sa pensée : impossible de se rendre compte de combien elle s'était écartée du passé, auquel elle se sentait encore attachée, malgré toutes les railleries et les moqueries qu'elle pouvait lui adresser. C'est une figure où ne se détachent en lignes pures et distinctes ni la physionomie intellectuelle, ni la physionomie morale. Il sentait lui-même ses contradictions et ses conflits intérieurs. Ils provenaient de sa nature,

mais ils étaient entretenus par le milieu où il se développa et où sa pensée se forma.

Sa destinée se décida de bonne heure. Il dit lui-même que lorsqu'on a boutonné à l'envers le premier bouton de son habit, on ne peut plus boutonner exactement aucun des autres. On peut en dire autant de la démarche que fit Philippe Bruno, né en 1548, à Nola dans l'Italie méridionale, à l'âge de seize ans en entrant dans un couvent de Naples. Sa famille semble avoir appartenu à la noblesse, et il avait reçu une bonne instruction préparatoire. À part cela, on ne sait rien de son enfance, notamment sur ce qui le poussa à se faire moine. Peut-être prit-il cette détermination dans un moment d'exaltation. De brusques revirements d'un enthousiasme infini à un abattement profond, le prompt passage des rêves mystiques à l'examen critique, telles étaient les particularités de son caractère. Il fit une démarche qui ne pouvait s'annuler, et pourtant le reste de sa vie tout entière fut une tentative pour l'annuler. Au couvent, où il prit le nom de Giordano, il ne tarda pas à montrer quelle difficulté il avait à courber son esprit sous la discipline. Plusieurs fois il fut accusé d'actes hérétiques. Il enleva tous les saints de sa cellule pour ne conserver qu'un crucifix, ce qui commença à attirer sur lui les soupçons ; puis il défendit la doctrine arienne lorsqu'il fut consacré prêtre. Pendant l'interrogatoire de l'Inquisition à Venise, il déclara plus tard qu'il avait douté du dogme de la Trinité dès sa dix-huitième année. Voyant qu'on préparait une accusation contre lui, il s'enfuit à Rome pour échapper à la détention ; et comme l'accusation l'y talonnait, il quitta ses habits de moine et s'enfuit de Rome. C'était à la fin de l'année 1576. Alors il commença ses tribulations et sa vie vagabonde de place en place, tout en poursuivant le travail ardent de sa pensée et la lutte non moins passionnée, pour les idées

nouvelles qu'il s'était faites. Beaucoup de choses portent cependant à croire que le côté intellectuel de sa nature n'était pas seul à se révolter contre la discipline claustrale. C'était une nature fortement sensuelle ; les neiges du Caucase, déclare-t-il lui-même, ne pourraient refroidir le feu de son cœur. Il a dû soutenir une âpre lutte pour ennoblir ses appétits, pour faire de l' « impulsion animale » une « impulsion héroïque » et ce n'est pas l'ascétisme qui lui a permis d'atteindre ce but. On le voit à une série de poésies que par la suite il interprète allégoriquement (dans De gl'heroici furori), mais qui à l'origine étaient certainement des poésies érotiques. Dans une comédie, dont la matière a dû être recueillie pendant le séjour qu'il fit dans son pays natal, il peint des situations et emploie des expressions dont la crudité frappe, même lorsque l'on sait que les habitants de Nola étaient connus pour avoir la langue trop libre. Bien qu'entré tout jeune au couvent, il ne resta pas étranger à la vie, qui s'agitait d'ailleurs si fortement en lui qu'elle le fit bientôt ressortir. Malgré tout, ce furent essentiellement des tentations d'ordre intellectuel qui provoquèrent la rupture. — Après s'être enfui de Rome, il erra quelques années dans l'Italie du Nord. À Noli, près de Gênes, il dirigea pendant un certain temps une école de petits enfants et enseignait en même temps l'astronomie à quelques jeunes nobles. À cette époque, il était déjà probablement partisan de Copernic. Il fit connaissance avec lui, d'après sa propre indication, dès sa prime jeunesse. Il ne put d'abord voir dans la théorie nouvelle autre chose que de la folie ; mais bientôt la vérité et la signification s'en révélèrent lumineusement à son esprit, surtout quand il eut appris assez de mathématiques pour pouvoir en suivre le fondement dans le détail. Il éprouva alors le besoin d'aller plus loin que son maître, qui, imbu encore de l'astronomie de l'antiquité et du Moyen Âge, pro-

fessait la limitation du monde et l'immobilité de la huitième sphère. Pour Bruno, l'univers est sans bornes ; toute tentative d'établir une limite absolue est injustifiée et l'univers comprend une infinité de mondes pareils au nôtre, qui ont chacun leur centre. En tout point de cet univers infini la divinité agit comme l'âme intérieure qui embrasse tout et anime tout. Telles sont les pensées qui se formaient alors en Bruno. Outre Copernic, Nicolas de Cusa et Telesio eurent sur lui, ainsi qu'on l'a fait remarquer, une grande influence. On verra clairement dans quelle mesure l'action de ces penseurs se fait sentir en lui quand nous exposerons sa théorie dans ses motifs spéciaux d'inspiration. Bornons-nous à relever ici que ce changement apporté à sa conception du monde le mit franchement en opposition avec la philosophie officielle d'Aristote, sur laquelle s'étayait la théologie d'alors, et qui s'élevait et tomba avec l'ancien système du monde. Ne trouvant pas de position stable dans l'Italie du Nord, qu'il avait pourtant parcourue tout entière jusqu'à Venise, il passa les Alpes et vint à Genève (1579). Il paraît y avoir été considéré comme membre de l'Église réformée, bien que dans l'interrogatoire fait par l'inquisition à Venise il ait nié s'y être converti. On a en effet trouvé à l'Université son inscription de sa propre main, et pour s'inscrire il fallait adopter la profession de foi calviniste. On a de plus découvert des pièces témoignant qu'il a soutenu une lutte violente contre un professeur du gymnase et contre le clergé de la ville ; on lui reproche en particulier d'avoir traité les membres du clergé de « pédagogues » ; enfin il avait avancé une doctrine hérétique. Pour cette raison il fut excommunié et dut — pour que l'excommunication fût levée — manifester son repentir de ce qui s'était passé. Cet épisode suppose évidemment que Bruno s'était en tous cas rallié pour la forme à la religion réformée. Le régime

théocratique du calvinisme lui devint aussitôt sensible et ce fut certainement là, avec d'autres expériences faites pendant son séjour en pays protestant, l'origine du jugement sévère qu'il porta plus tard sur le protestantisme en général et sur le calvinisme en particulier. Bruno ne soupçonnait pas ce qui historiquement devait sortir du calvinisme ; il n'eut que l'occasion d'en remarquer les mauvais côtés, ce qui eut pour effet de lui faire quitter Genève au bout de quelques mois pour aller dans le midi de la France. À Toulouse, il commença avec un vif succès des cours à l'Université, où il fut installé dans les fonctions de professeur, charge qu'il exerça pendant deux ans. Là aussi il exposait l'astronomie et la philosophie d'Aristote. Ce fut la période la plus tranquille de sa vie, bien qu'il se soit également pris de querelle avec les savants, probablement à cause des innovations qu'il préméditait. Pour bien comprendre les rapports de Bruno avec le catholicisme, il est bon de remarquer qu'à Toulouse il fit déjà des démarches pour rentrer dans le giron de l'Église catholique, démarches qu'il renouvela ensuite à Paris. Il croyait pouvoir vivre en bonne intelligence avec l'Église sans rentrer dans un couvent. Il n'a pas dû probablement regarder ses rapports avec l'Église comme rompus. Il croyait pouvoir unir la substance du christianisme avec ses nouvelles idées, s'imaginant que l'Église pouvait permettre l'explication des thèses dogmatiques qui était un des postulats de cette réconciliation. L'impression de répulsion qu'il avait gardée du protestantisme, entretenait chez lui le besoin de s'unir à l'Église délaissée, bien qu'il pensât qu'elle eût besoin d'une réforme radicale. Mais on lui indiqua comme première condition — à Toulouse comme à Paris — de rentrer dans son couvent, ce à quoi il ne put se résoudre. Son désir était de vivre dans le silence pour ses études, sans se soumettre de nouveau à la discipline

claustrale. — Cette façon de concevoir les rapports de Bruno avec le catholicisme est corroborée par les déclarations qu'il fit aux interrogatoires de l'Inquisition et du reste son retour en Italie ne se comprend qu'à cette condition.

Lorsque la guerre civile eut mis un terme à l'enseignement de Bruno à l'Université de Toulouse, il alla à Paris (1581), où il eut un vif succès comme professeur. Outre des sujets scolastiques, il exposa ce qu'on appelait l'art de Lulle, sorte de schématisme de la pensée qui l'occupa beaucoup, et qu'il traita dans toute une série d'écrits, ainsi que la mnémotechnie, à laquelle il attachait également une grande importance. Le roi Henri III le manda auprès de lui pour se faire donner des éclaircissements sur ses idées. Il gagna la faveur du roi et sur sa recommandation entra, après être allé en Angleterre en 1583, chez l'ambassadeur de France, le marquis de Castelnau. Dans les écrits qu'il publia à Londres il vante en termes élevés l'hospitalité et la culture distinguée de l'ambassadeur et de sa famille. Il était moins satisfait des Anglais, qui lui faisaient l'impression de barbares. Les savants eux-mêmes ne faisaient généralement pas exception. C'est surtout dans La Cena delle cenere (le dîner du Mercredi des cendres), le premier d'une série d'écrits en italien publiés à Londres, que son indignation se déversa sur la populace savante et ignorante. Il se trouvait être le premier à se poser en Angleterre en réformateur des idées admises sur le monde, et il apprit, selon sa propre expression, ce que c'est que de jeter des perles devant les porcs. Maintenant Bruno n'était pas seulement enthousiasmé pour les idées nouvelles, qui prenaient en lui une forme de plus en plus solide et pour qui le temps de la publication était venu ; il avait de son importance un sentiment qu'il épanchait de façon passablement emphatique. Les conservateurs pédants n'étaient pas seuls à pou-

voir se sentir irrités par la lettre qu'il écrivit au vice-chancelier de l'Université d'Oxford pour annoncer son apparition. Il annonce qu'il est le professeur de la pure et innocente sagesse, un philosophe célèbre dans les autres universités d'Europe, étranger seulement pour les Barbares et les brutaux, le réveilleur des âmes endormies, le dompteur de l'ignorance, dont toute l'attention se porte sur la culture intellectuelle, haï des sots et des hypocrites, reçu avec des transports de joie par les esprits loyaux et sérieux, etc., etc. Il faut mettre naturellement beaucoup de ce pathos sur le compte du goût d'alors. L'université d'Oxford lui ouvrit ses portes, et pendant un certain temps il y exposa ses théories psychologiques et astronomiques. Son idée de l'unité de la vie de l'âme sous les nombreuses et diverses formes sous lesquelles elle se présente simultanément et successivement dans le monde ; son idée de l'infinité de l'univers, la terre, au lieu d'être le centre absolu, n'étant qu'un des corps célestes sans cesse en mouvement dont le nombre est infini, et dont absolument aucun ne possède un droit quelconque à être le point central — de telles idées étaient bien faites pour provoquer chez les scolastiques d'Oxford le vertige et le dépit. Les cours durent être interrompus. Il crut même avoir des preuves de la barbarie des savants de profession dans une dispute publique, où, d'après son propre récit, il réduisit son adversaire, « le choryphée de l'Université », quinze fois au silence. Et c'est ainsi que les choses se passent dans la dispute qu'il a décrite en détail dans La Cena delle cenere. Cependant il ne renonça pas à l'espoir de voir ses idées triompher. Il profita de son séjour chez l'ambassadeur de France pour composer une série d'écrits en langue italienne et sous forme de dialogue, où il a donné l'image la plus riche et la plus grandiose de ses idées. Quelque tourmentée et décousue qu'ait été sa vie, il atteignit

néanmoins au bonheur le plus grand qui soit accordé à un penseur ; il réussit à développer ses idées avec toute l'ampleur et toute la clarté que comportait le point où il en était. Aussi, malgré toute la résistance qu'il rencontra, le séjour de Londres fut-il pour Bruno une période heureuse. Quelques hommes insignes, tels que Philippe Sidney et Fulco Greville, lui témoignèrent de l'amitié ; il prit contact avec des cercles nobles et eut même accès auprès de la reine Élisabeth, qu'il célèbre dans ses écrits sous les traits d'Amphitrite, reine de la mer. Aussi apporte-t-il dans un ouvrage ultérieur des restrictions à son jugement sévère sur les Anglais. Il serait cependant trop hardi de croire que, même dans de petits cercles d'élite, il y ait eu vraiment des intelligences ouvertes à ses idées. On ne peut en relever absolument aucune trace ; en somme, sur le séjour de Bruno en Angleterre nous avons uniquement son propre récit. L'intérêt philosophique des Anglais prenait une autre direction que celle de Bruno, aussi bien à cette époque qu'à l'époque suivante. Le temps où Bruno allait être compris ne vint que plus tard. Les idées parentes de celles de Bruno qui se trouvent chez Shakespeare, notamment dans Hamlet, doivent être dérivées d'abord de Montaigne, et d'autres auteurs contemporains, si toutefois elles ne sont pas dues à la pensée du grand poète lui-même .

Durant son séjour à Londres Bruno déploya une fécondité étonnante. Outre un ouvrage mnémotechnique (avec la lettre d'introduction au chancelier d'Oxford mentionnée plus haut), il publia cinq dialogues importants écrits en italien qui contiennent un exposé de ses idées philosophiques. Dans le premier, le Dîner du Mercredi des cendres, est traitée la théorie de Copernic avec le fondement et l'extension que Bruno lui donnait. Puis suivit De la cause, du principe et de l'unité (Della causa, principio ed uno), le

chef-d'œuvre de Bruno où sont développées ses idées sur la spéculation et sur la philosophie religieuse. Cet ouvrage se continue par le dialogue de l'Univers infini et des mondes qui expose plus en détail sa théorie du principe infini, divin, qui se révèle dans une infinité de mondes et d'êtres.

Après avoir développé dans ces écrits le côté théorique de ses idées, il donne sa philosophie morale et sa conception pratique de la vie dans l'Expulsion de la bête triomphante (Spaccio della bestia trionfante) à laquelle se rattachent la doctrine secrète de l'âne de Pegase et « Des folies héroïques » (De gl' heroici furori). Quantité de chapitres se distinguent dans ces écrits par la profondeur de la pensée et par l'exposition, pleine d'humour et de poésie. Mais ils alternent avec des passages où la vieille scolastique montre encore la tête et où l'imagination dégénère en conception fantastique, quand il ne lutte pas avec la langue pour exprimer l'inexprimable. Ce dernier trait caractérise peut-être le mieux Bruno. Sa conception du monde est fondée essentiellement sur la façon de voir nouvelle établie par Copernic. Mais Bruno remarque que ses idées mènent logiquement bien plus loin et que, du moment que l'on éloigne la terre de son lieu de repos au centre de l'univers, on perd par le fait même le droit de tolérer l'immobilité et une frontière en un point quelconque du monde. La tendance à fonder la conception du monde sur les données de l'expérience est accompagnée d'un mouvement qui mène au delà des bornes de cette expérience. Et comme c'était la conviction de Bruno que ce qu'il y a de plus élevé se manifeste dans la nature, il était convaincu aussi que toute révélation ou série de révélations quelconque est impuissante à en exprimer la plénitude et l'unité, en sorte que pour cela les oppositions n'ont aucune valeur et que les mots sont impropres. Aucune pensée,

aucun nombre, aucune mesure ne sont suffisants, quoique la nature soit définie également dans toutes ses parties par la pensée, le nombre et la mesure. Il est aussi bien convaincu de la nécessité de la conception scientifique que de son insuffisance. Il dit dans un de ses poèmes philosophiques : « ma raison et mon esprit m'enseignent qu'aucun acte de pensée, aucune mesure, aucun calcul, ne peuvent comprendre une force, une masse et un nombre qui s'étend au delà de toute limite inférieure, moyenne et supérieure ».

Con senso, con raggion, con mente scerno,
Ch' atto, misura, et conto non comprende
Quel vigor, mole, et numero, che tende
Oltr' ogn' inferior, mezzo et superno.

L'ignorance consciente (docta ignorantia), que nous connaissons par Nicolas de Cusa, tel est également le dernier mot de Bruno. Mais il est plus près du monde de l'expérience et lui consacre un intérêt plus grand que le théologien, pour lequel l'examen des êtres et des bornes de la pensée n'était guère qu'une échelle menant à l'approfondissement mystique de l'idée de la divinité. Bruno met à profit les idées qu'il doit à Nicolas de Cusa, surtout pour fonder et pour développer le nouveau système du monde. Mais il ne se perd pas dans la contemplation du monde extérieur. Il est convaincu que la divinité agit au fond du monde, et que ce fond, on peut le trouver en tous lieux. Les puériles différences extérieures entre le ciel et la terre ont disparu, mais uniquement (comme plus tard chez Böhme), pour faire place au sentiment que le Très-Haut est partout où l'esprit lui est ouvert. Et alors recommence le travail au sein de la vie intérieure. Ici encore, c'est un va-et-vient de puissants courants contraires, un

mouvement de vagues illimité, un élan vers un but infini. Cela s'exprime notamment dans l'ouvrage sur les folies héroïques avec une grande abondance de poésies, d'allégories, de réflexions psychologiques et d'idées éthiques. Le plaisir et la douleur sont si étroitement unis que l'on ne saurait choisir l'un sans l'autre, ce n'est qu'en passant par le danger et par la ruine qu'on trouve le chemin de la victoire ; et le péril n'est pas seulement extérieur, il est aussi intérieur ; il faut que la volonté tombe pour pouvoir s'élever assez haut, et le repentir est parmi les vertus ce qu'est le cygne parmi les oiseaux. Il existe pour Bruno une relation tragique entre la connaissance et la vérité, entre la volonté et son but. Mais l'idéal était à ses yeux le sentiment de cette disproportion pendant l'aspiration de tous les instants. « Bien que l'âme n'atteigne pas le terme de ses efforts, et qu'elle se consume à force d'ardeur, il suffit qu'elle brûle d'un feu si noble ! » :

Eh bench' il fin bramato non consegua,
E'n tanto studio l'alma si dilegua,
Basta che sia si nobilmente accesa !

Bruno trouvait un riche fonds de contrastes dans sa nature et dans sa destinée. Tendance idéale et besoin passionné de connaissance d'une part ; sentiment fantastique de sa valeur et ardeur sensuelle d'autre part, c'étaient assez de problèmes à résoudre et assez d'écueils où pouvait échouer le développement du caractère, pour ne pas parler de la situation extérieure. Et que cette situation était complexe et changeante ! Un moine fugitif, incapable de se plaire dans les pays protestants où il erra, et qui jugeait le protestantisme avec plus de rigueur que l'Église qui l'avait chassé ! Un penseur dont l'ambition était de renverser tous les systèmes établis pour se dévouer à un système nouveau,

que sa pensée aspirait sans cesse à construire et qui ne fut pas compris des contemporains ! Un méridional qui dans le Nord de l'Europe se figurait être à l'étranger au milieu de barbares ! —

Après un séjour de deux ans en Angleterre, Bruno revint avec l'ambassadeur de France à Paris, où il tenta vainement pour la deuxième fois de se rapprocher de l'Église catholique. Il soutint publiquement à l'Université une dispute où il s'attaquait à la philosophie d'Aristote et défendait la nouvelle conception du monde. Il se fait l'apôtre de la liberté de pensée en termes forts et clairs. L'invitation à cette dispute (Acrotismus, imprimé probablement d'abord à Paris en 1586, puis à Wittenberg en 1888) est un des écrits les plus clairs de Bruno. Elle donne sous une forme concise les idées les plus importantes développées dans les dialogues en italien. Peu de temps après cette dispute il quitta Paris, probablement à cause des troubles politiques. Ensuite il erra dans plusieurs Universités allemandes. À Marburg on lui refusa le droit d'enseigner, ce qui eut pour conséquence une scène violente avec le Recteur de l'Université, qui le biffa de la liste des étudiants où son nom était déjà inscrit. Il fut probablement exclu comme catholique ; on n'a guère dû connaître ses livres. À Wittenberg par contre on lui permit de faire des cours et il y passa deux années tranquilles. Mais vint un nouveau duc et il dut quitter le pays. Dans son discours d'adieu il vante la science allemande représentée par Nicolas de Cusa, Paracelse et Copernic et glorifie Luther d'avoir fait la guerre à la puissance de l'Église : tel un nouvel Hercule, il a combattu Cerbère à la triple couronne !

La vie errante recommença. Après un court séjour à Prague et à Helmstedt, il alla à Francfort, où il se livra pendant un an au repos, afin de faire imprimer une série d'écrits qui devaient don-

ner, en partie sous forme de poèmes didactiques, un exposé systématique de sa doctrine. À l'encontre des ouvrages de Londres ces traités sont écrits en langue latine, probablement parce qu'ils s'adressaient aux savants allemands. Cette série d'ouvrages a encore ceci de remarquable que Bruno s'y rapproche de la conception atomique de la nature (dans l'ouvrage De triplici minimo) et qu'il mit à profit dans son exposé du nouveau système du monde (dans l'ouvrage De immenso) les recherches de Tycho-Brahé sur les orbites des comètes, qui ratifièrent à merveille ses idées développées précédemment. Mais à côté de cela se trouvent dans ces écrits plusieurs développements abstrus et symboliques qui n'offrent d'autre intérêt que de montrer à quoi on pouvait avoir recours alors à défaut de données scientifiques. Par ce côté, comme par plusieurs autres, Bruno a une certaine analogie avec Kepler, qui présentait également l'union singulière de grandes idées philosophiques alliées à des spéculations symboliques.

Il dut quitter Francfort avant l'impression complète de ces livres. Dans la préface du De triplici minimo, dont il ne pouvait plus se charger, les éditeurs disent que l'auteur leur a été enlevé par un brusque hasard (casu repentino avulsus). Il est probable qu'il fut expulsé de la ville ; des pièces découvertes depuis montrent que la magistrature de Francfort était mal disposée pour lui dès son arrivée. L'expression dont se servent les éditeurs n'indique pas un départ volontaire. Cependant il avait reçu une invitation à se rendre en Italie, à laquelle il eût en tous cas certainement donné suite. Dans un sonnet, il se compare à un papillon voltigeant droit à la lumière. Il faisait allusion à son penchant irrésistible, mais douloureux, pour la vérité. Un penchant semblable paraît s'être éveillé en lui à la pensée de son pays natal. Il n'avait pu trouver de nouvelle patrie au cours de ses longues pé-

régrinations au nord des Alpes. Mais quels dangers ne menaçaient pas le moine fugitif, s'il revenait ! Le fait que l'invitation venait de Venise lui inspira peut-être confiance. Un jeune gentilhomme vénitien, Giovanni Mocenigo, qui avait étudié un des traités mnémotechniques de Bruno, apprit par son libraire que l'auteur résidait à Francfort. Il invita donc ce dernier à venir à Venise, lui disant qu'il voulait recevoir son enseignement. Il paraît avoir cru que Bruno était versé dans les sciences occultes, et il avait sans doute l'intention de s'y faire initier. Bruno accepta l'invitation. Après son brusque départ de Francfort, il résida un certain temps à Zurich, où il fit des cours à quelques jeunes gens ; puis il partit (en automne 1591) pour son fatal voyage au delà des Alpes. À Venise, il instruisit Mocenigo et finit par demeurer chez lui. Mais au bout de quelque temps, son élève se plaignit de ne pas apprendre tout ce qu'il désirait apprendre. En même temps il éprouvait des remords de conscience de loger chez lui un hérétique. Sur l'ordre de son confesseur il dénonça Bruno à l'Inquisition et l'enferma chez lui jusqu'à ce qu'il fût transféré dans la prison de l'Inquisition (23 mai 1592).

Bruno s'affaissa pendant l'interrogatoire. Il protesta contre certains propos violents et outrecuidants qu'on lui attribuait sur la dénonciation de Mocenigo ; il déclara qu'en son âme et conscience il était toujours resté fidèle à la foi de l'Église, bien qu'en sa qualité de moine fugitif il eût été empêché de prendre part au service divin de l'Église et qu'il enseignât dans sa philosophie des choses qui mettaient indirectement aux prises avec les dogmes — enfin il implora à genoux le pardon de toutes ses erreurs, exprimant le désir de faire pénitence pour que le giron de l'Église lui fût à nouveau ouvert. — Pour s'expliquer comment Bruno ait pu ainsi renier ce qu'il avait lui-même proclamé avec

tant d'enthousiasme, il faut se souvenir qu'il n'avait jamais cru rompu le trait d'union entre l'Église catholique et lui. C'est ce qu'attestent les tentatives réitérées de réconciliation. Et l'impression de répulsion qu'il avait gardée du protestantisme dut nécessairement le rendre également conciliant. À Venise même il avait déclaré à différentes personnes, qui confirmèrent le fait par-devant l'Inquisition, qu'il préparait un ouvrage qu'il voulait présenter au Pape, dans l'espérance qu'il lui permettrait de demeurer à Rome pour se livrer à ses occupations littéraires. En même temps il voulait soumettre au Pape les écrits qu'il reconnaissait maintenant être de lui, espérant recevoir l'absolution de ses fautes. Peut-être pensait-il que la vérité symbolique qu'il attribuait dans son système aux idées ecclésiastiques ferait passer sa philosophie, d'autant plus que, en vertu de l' « ignorance consciente » il accordait à la foi une place autonome, en dehors du domaine des sciences. Voilà pourquoi il commence ingénument à raconter sa vie aux inquisiteurs et à leur exposer sa philosophie ; il leur déclare par exemple que ce que l'Église appelle le saint Esprit est pour lui l'âme du monde, qui fait la cohésion de l'univers, et tandis que les âmes « catholicamente parlando » vont après la mort au paradis, au purgatoire ou en enfer, il enseigne « seguendo le raggion filosofiche » que la vie psychique est immortelle et qu'elle prend sans cesse de nouvelles formes, conception qu'il trouve exprimée dans l'antique doctrine de la métempsychose. À vrai dire, il ne s'autorise pas, comme fait Pomponace, du principe que quelque chose peut être vrai pour la théologie sans être vrai pour la philosophie. Il ne croyait pas à une vérité double, mais bien à une double forme de la vérité. Le rapport de sa philosophie avec la doctrine de l'Église lui est apparu à peu près comme le rapport de la théorie de Copernic avec l'intuition sensible. Il

faut accorder toutefois qu'il ne parvint jamais à mettre une clarté parfaite dans ses idées. On comprend d'autant mieux que — tout entier à l'impression du moment, flottant entre l'exaltation et l'abattement — il ait pu s'affaisser et que, pour sauver ses chances de mener la tranquille vie de littérateur qu'il a dû souhaiter après ses années tourmentées de scolastique errant, il ait fait, tel plus tard Galilée, la confession qu'on exigeait de lui, au lieu d'opposer à la conception dogmatique de l'Église sa propre conception du christianisme.

Peut-être se serait-il ainsi tiré d'affaire, et alors il ne se dresserait pas dans l'histoire universelle comme le héros que nous connaissons maintenant. L'inquisition romaine avait été informée de son procès et demanda son extradition, d'abord parce qu'il s'était rendu coupable d'hérésies aussi graves, et ensuite parce qu'il s'était soustrait par la fuite à des accusations antérieures lancées contre lui à Rome et à Naples. Après quelque hésitation, le gouvernement vénitien l'extrada et un nouveau procès commença à Rome. On ne connaît des pièces de ce procès que des fragments isolés ; le reste a, paraît-il, disparu, on ne sait comment, des archives papales. Aussi ne s'explique-t-on pas que Bruno ait été détenu plus de six ans à Rome. Tout ce que l'on en peut tirer, c'est que les inquisiteurs romains, parmi lesquels se fit surtout remarquer celui qui devait être plus tard le cardinal Bellarmin, montrèrent un zèle plus grand que ceux de Venise. On parcourut les livres de Bruno et l'on rédigea une liste de huit hérésies graves dont on exigeait la rétractation. En tête était la négation de la doctrine catholique de la Cène. Il est probable qu'on lui reprochait aussi l'opinion d'après laquelle il y a des mondes en nombre infini. Cette opinion était hérétique, car elle semblait contredire la révélation, qui n'a pu se produire plus d'une fois. Au

Moyen Âge, on avait pour la même raison trouvé hérétique la croyance aux antipodes. Aux vestiges qui nous sont connus des interrogatoires, on voit cependant que le Pape voulait réduire la rétractation exigée de Bruno aux propositions condamnées depuis longtemps déjà par l'Église ; les propositions ayant directement trait au système de Copernic devaient être laissées de côté. Mais Bruno tint bon contre cette sommation précise. Il contesta s'être rendu coupable d'aucune hérésie : c'étaient, disait-il, les inquisiteurs qui avaient interprété ses opinions dans un sens hérétique ; pour lui, il n'avait rien à retirer. Cette attitude confirme la conception exposée plus haut de ses rapports avec le catholicisme. En face de la mort, il resta fidèle à sa conception du christianisme, opposée à celle de l'Église, et, de même qu'il avait affirmé ses idées religieuses, il ne voulut pas renier ses idées philosophiques. Il rédigea une défense qu'il désirait soumettre au Pape ; elle fut ouverte, mais non lue. Le 9 février 1600 on annonça à Bruno sa sentence. Il fut dégradé, excommunié et livré au bras séculier, le gouverneur de Rome, avec la prière hypocrite accoutumée de le punir avec indulgence et sans verser de sang. Bruno répondit par un geste de menace : « Vous qui prononcez contre moi cet arrêt, vous avez peut-être plus peur que moi, contre qui il est rendu ! » II faisait sans doute allusion à la peur qu'ils avaient de la vérité, tandis que lui avait surmonté la crainte de la souffrance au service de la vérité ! Alors il vit clairement ce dont il ne s'était pas aperçu à Venise, qu'il s'agissait de sauvegarder les droits de la libre recherche de la vérité. Il n'eut plus de fluctuations. Il fut brûlé vif le 17 février 1600 sur le Campo di fiora et affronta stoïquement la mort. Il repoussa un prêtre qui voulait lui tendre un crucifix et expira sans pousser un cri. Ses cendres furent abandonnées aux vents. — Mais à l'endroit où il fut brûlé

on lui a érigé en 1889 une statue avec le produit des souscriptions du monde civilisé tout entier et l'État italien prépare actuellement à ses frais une édition de luxe de ses œuvres. —

Maintenant que nous connaissons la vie et la personnalité du plus grand philosophe de la Renaissance, nous allons passer à l'exposition détaillée de sa philosophie.

Giordano est un des premiers penseurs qui aient clairement conscience que les grandes pensées sont dues à une longue suite d'expériences successives. Il croit avoir émis de grandes idées, mais il sait aussi ce qu'il doit à ses devanciers, notamment aux astronomes sur les observations desquels il s'appuie. À l'ère de la Renaissance, on était encore enclin à remonter à l'antiquité comme à la source de toute vérité ; de même que l'Église remontait à l'époque où les révélations se sont produites. Bruno prétend, lui, que les hommes actuels sont plus vieux que « les anciens », car ils s'appuient sur une expérience plus riche qu'eux. Eudoxe n'a pas su autant de choses que Hipparque, et ce dernier n'en a pas su autant que Copernic. Et il vante Copernic pour avoir continué l'œuvre de ses devanciers, et surtout parce qu'il a eu assez de grandeur et de force de caractère (magnanimita) pour élever son esprit au-dessus des préjugés de la foule et des illusions des sens et pour édifier un nouveau système du monde. Dans le poème didactique en latin De l'immensité et des mondes innombrables il éclate en un hymne en l'honneur de Copernic. Mais il lui reproche de s'être arrêté trop tôt et de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de sa pensée. De là la nécessité d'un commentateur qui imagine tout ce qui se trouve au fond de la découverte de Copernic ; et il s'attribue à lui-même ce mérite. Il a ouvert les yeux à l'infini de l'univers en montrant qu'il ne saurait

y avoir de frontières absolues, pas plus qu'il ne peut y avoir de « sphères » fixes séparant les différentes régions du monde les unes des autres, — en montrant qu'il règne dans l'univers entier une loi unique et une force unique : Où que nous nous trouvions, nous ne nous éloignons pas de la divinité qui y agit, pas plus que nous n'avons besoin de la chercher d'une manière générale en dehors de notre propre moi. — Notre tâche sera maintenant de trouver les raisons sur lesquelles Bruno s'appuie pour édifier et continuer le système du monde de Copernic. Elles peuvent se ramener à deux considérations principales, dont l'une relève de la théorie de la connaissance et l'autre de la philosophie de la religion.

La vieille image du monde, avec la terre comme centre et la sphère des étoiles fixes comme extrême limite, ne saurait s'autoriser avec raison du témoignage des sens. Si nous prenons les diverses images sensibles que nous avons en nous déplaçant, nous voyons que l'horizon se modifie à mesure que nous changeons de place. Bien loin de prouver un centre absolu et une borne absolue du monde, la perception des sens, bien expliquée, prouve bien plutôt le contraire : elle démontre la possibilité de regarder comme centre tout endroit, quel qu'il soit, où nous sommes, ou tout endroit où nous pouvons nous placer par la pensée, et la possibilité de changer et d'agrandir à l'infini les limites de notre monde. Et avec ce témoignage de la perception des sens concorde la faculté qu'a notre imagination et notre pensée d'ajouter indéfiniment nombre à nombre, grandeur à grandeur, forme à forme, de même qu'il se fait sentir en nous un instinct et une tendance qui ne sont jamais satisfaits du but atteint. Il est inconcevable — dit Bruno — que notre imagination et notre pensée dépassent la nature et qu'aucune réalité ne corresponde à cette possibilité

continuelle de spectacle nouveau. Il conclut donc de l'impossibilité subjective de mettre une borne et d'établir un centre absolu à l'absence de borne et de centre. Pour établir cette preuve, il s'appuie, comme il dit lui-même, sur la condition fondamentale de notre connaissance (la conditione del modo nostro de intendere). Comme conséquence exacte de cette observation — conséquence qu'il ne fait cependant qu'indiquer en passant — Bruno remarque quelque part que, à vrai dire, on n'a pas le droit de concevoir l'univers proprement comme un tout s'il n'a pas de bornes.

L'horizon se reformant toujours autour du lieu où se tient le spectateur comme centre, toute détermination de lieu doit forcément être relative. L'univers prend un aspect différent, selon que l'on se le représente observé de la terre, de la lune, de Vénus, du soleil, etc. Un seul et même point sera, selon les différents points d'où il peut être vu (respecta diversorum), centre, pôle, zénith et nadir. Aussi des définitions telles que haut et bas, ne signifient-elles rien d'absolu, ainsi que le suppose la vieille image du monde. Ce n'est qu'en supposant des points visuels déterminés que l'on peut prêter à de semblables expressions une signification déterminée. — Et il en est de la relativité du mouvement comme de la relativité du lieu. Le mouvement ne se conçoit que par rapport à un point fixe, et il s'agit maintenant de savoir où se représenter ce point fixe. Un seul et même mouvement prend un aspect différent, selon que je le considère de la terre ou du soleil, et où que je suppose être, le point où je me tiens me paraîtra toujours immobile. La différence entre ce qui est en repos et ce qui est en mouvement ne peut ainsi acquérir une certitude absolue. L'ancien système du monde suppose donné ce qui est précisément à démontrer, à savoir que la terre est le point fixe d'après lequel se mesure tout mouvement. — De la relativité du mouve-

ment découle la relativité du temps. Nous ne pouvons en effet démontrer l'existence d'un mouvement absolument régulier et nous ne possédons aucun point de repère qui puisse prouver que toutes les étoiles ont pris, par rapport à la terre, exactement la même position que celle qu'elles avaient auparavant, et que leurs mouvements soient absolument réguliers. Le mouvement ayant un aspect différent, vu des différentes étoiles, il y aura, s'il est employé à mesurer le temps, autant de temps dans l'univers qu'il y a d'étoiles.

Les notions de pesanteur et de légèreté ne sauraient, non plus que les déterminations de lieu, avoir une signification absolue. Pour Aristote, la pesanteur était la tendance à rechercher le centre du monde, et la terre étant l'élément le plus pesant, devait nécessairement être au centre du monde ! Mais les qualités de pesanteur et de légèreté reviennent de droit aux parties de tout corps céleste pris en particulier par rapport au corps céleste tout entier. Si un corps pesant tombe, cela vient de ce qu'il recherche le lieu où il y a son foyer, où il peut le mieux demeurer. Les molécules du soleil sont pesantes par rapport à lui, de même que les molécules de la terre par rapport à la terre. Par rapport à l'univers en tant que totalité, les notions de pesanteur et de légèreté ne sont pas plus valables que les déterminations de temps et de lieu et que les mouvements. Ce n'est que par rapport à un corps céleste déterminé ou à un système déterminé qu'elles acquièrent un sens. — C'est la même théorie de la pesanteur que celle que nous avons déjà trouvée chez Copernic, à cela près que Bruno attache une importance capitale au fait que ces parties recherchent leur tout en vertu d'une tendance à se conserver. Copernic s'appuyait également sur la relativité de nos définitions ; mais il faisait halte à mi-chemin. C'est le mérite de Bruno que d'avoir déve-

loppé ce principe et d'avoir montré quelles conséquences il implique. Nous trouvons aussi chez Bruno pour la première fois une réponse définitive à l'une des objections principales faites à Copernic, que des objets qui tombent sur la terre devraient nécessairement la toucher non pas exactement en ligne verticale, mais un peu plus à l'ouest. Bruno démontre qu'une pierre jetée du haut d'un mât tombera au pied de ce mât parce que dès le début en vertu de la force imprimée (virtu impressa) elle participe au mouvement du vaisseau. Si au contraire la pierre était jetée d'un point n'appartenant pas au vaisseau, elle tomberait un peu plus en arrière. Bruno commence ici à suivre le cours d'idées, grosses en conséquences, qui devait conduire plus tard Galilée à la découverte de la loi d'inertie.

En rapport étroit avec le principe de relativité se trouve chez Bruno le principe que la nature est partout essentiellement égale à elle-même (indifferenza della natura). Il conclut de l'état de choses, tel qu'il existe chez nous, à l'état de choses en d'autres lieux de l'univers. Une expérience de son enfance le mit sur cette voie. Du haut de la montagne de la Cicada près de Nole, qui s'étendait à ses pieds, couverte de forêts et de vignes, il regardait au loin le Vésuve, qui lui apparaissait à la fois petit, pelé et stérile. Mais y étant allé un jour, il vit que les deux monts avaient changé d'aspect ; c'était au tour du Vésuve d'être grand et boisé, et à la Cicada d'être petite et pelée. Le principe qui le mène à fonder et à agrandir le système de Copernic en établissant l'immensité infinie de l'univers, le mène tout naturellement aussi à admettre les mêmes relations partout où il ne se trouve pas d'expériences particulières pour les contredire. Il se représente dès lors les autres corps célestes comme semblables à la terre et les autres systèmes comme semblables au système solaire, de telle sorte

que les étoiles fixes deviennent des soleils entourés de planètes. Il n'y a pas de raison pour admettre un principe autre que : les mêmes forces agissent partout. Mais alors Copernic n'a pas le droit de laisser, d'accord avec la conception commune, toutes les étoiles fixes à une égale distance de nous et dans une seule et même sphère. Peut-être ne conservent-elles toujours la même distance de nous et entre elles qu'en apparence. Les navires nous apparaissent au loin immobiles, et cependant ils avancent souvent avec une vitesse considérable. Si tel est le cas pour les étoiles fixes, c'est ce que pourront montrer des observations certainement longues à faire et peut-être encore non commencées. Mais si l'on n'a pas encore commencé des observations de ce genre, cela vient en droite ligne de la ferme conviction que l'on avait que les étoiles fixes ne modifiaient leur place ni par rapport à nous ni entre elles ! Il se révèle donc que le principe de l' « indifférence de la nature » (ou, comme on le nomme de nos jours, le principe d'actualité), impliquant de nouvelles recherches, n'est pas moins fécond que le principe de relativité, dont il dérive, — Bruno voit bien plus clairement la nécessité de confirmer des observations théoriques et subjectives au moyen de l'expérience que les expositions ordinaires le lui attribuent. « Que pourrions-nous penser, demande-t-il, s'il n'y avait toutes les observations déjà existantes ? » Ce n'est point seulement un rêveur enthousiaste d'infini. Il a cherché à démontrer par un travail critique de pensée sur quelles hypothèses dogmatiques reposait le vieux système du monde et quel droit naturel on a de faire d'autres hypothèses. Le devoir de fournir des preuves s'impose, dit-il, en premier lieu à celui qui prétend que l'univers est limité, car l'expérience montre que la limite varie toujours, où que nous allions. Pourquoi l'univers s'arrêterait-il juste à la huitième sphère, comme le

pensait encore Copernic ? Pourquoi ne pas croire à une neuvième, à une dixième, etc. ? De ce que notre perception des sens a des limites, nous n'avons pas le droit de conclure que l'univers lui aussi est limité. — Le grand mérite de Bruno, c'est l'énergie qu'il mit à approfondir la nouvelle conception du monde et à en demander la vérification par le détail. Voilà pourquoi sa théorie fut plus qu'une anticipation de génie. La base de la théorie de la connaissance sur laquelle il s'appuie a une importance durable. Malgré cela, on ne saurait contester que la logique passionnée avec laquelle il procède le pousse souvent à s'exprimer avec une certitude plus grande qu'il n'en a rigoureusement le droit. Il n'est pas étonnant que le zèle qui l'entraîne, et qui était nécessaire pour triompher de la résistance, lui fasse dépasser le but.

Par la relativité des déterminations de lieu Bruno avait, ainsi que nous l'avons vu, renversé la vieille théorie des éléments qui en faisait des qualités absolues au moyen de la pesanteur et de la légèreté et plaçait chacun d'eux en ses lieu et place « naturels » dans l'univers. En conséquence la différence entre le monde céleste et le monde sublunaire disparaissait, et avec elle le préjugé qu'il ne pouvait pas se produire de modifications dans le ciel. Mais Bruno prit surtout à cœur de renverser la croyance aux sphères fixes. Il montre la connexion de cette croyance avec l'opinion que la terre est le centre absolu : Dès que l'on se fait à l'idée que chaque corps céleste est en quelque sorte centre et peut se mouvoir librement dans l'espace, ainsi que la terre, la nécessité disparaît aussi de croire aux sphères. Et pourquoi les corps célestes auraient-ils besoin de forces extérieures pour se mouvoir ? Chacun d'eux a, comme tout ce qui est au monde, une force d'impulsion qui le guide en avant ; chaque corps céleste et chaque monde en petit ont une source de vie et de mouvement en eux-

mêmes, et l'espace est le grand médium éthéré où agit l'âme universelle qui embrasse tout, sans avoir besoin des esprits spéciaux des sphères pour mettre en mouvement les régions particulières. Bruno trouva une confirmation de sa conception dans les recherches de Tycho Brahé sur les comètes. Peut-être même a-t-il écrit son poème didactique latin De l'immensité et des mondes innombrables dans l'intention de montrer que ces recherches confirment les opinions qu'il avait développées en partant d'autres principes dans le dialogue en italien De l'univers infini et des mondes. Il y célèbre le savant danois comme le premier des astronomes d'alors (Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis) et il le loue d'avoir mis un terme aux sphères fixes que l'on prétendait envelopper par couches notre monde). Les comètes traversaient en biais dans cette conception les « sphères » dont les masses de cristal séparaient les régions célestes les unes des autres !

Telles sont les considérations de Bruno que l'on peut résumer pour en tirer le fondement de la connaissance du nouveau système du monde. Passons maintenant à ce que l'on pourrait appeler le fondement de sa philosophie de la religion. Il le tire de l'idée de l'infini de la divinité, qui dès le début est chose constante pour Bruno, et il se croyait sans doute autorisé à supposer que ses lecteurs et ses adversaires la partageaient, sans qu'il s'expliquât toutefois ce que cette idée renfermait. C'était pour Bruno comme une contradiction qui se dressait de voir qu'à la cause infinie ne devait pas correspondre d'effet infini. Si la divinité, qui comprend dans son ensemble primordial tout ce qui se développe dans l'univers, est infinie, l'univers qui est la forme développée de l'être divin, doit nécessairement être aussi infini. Aucune force ne se limite elle-même et la force infinie n'a rien qui

puisse la limiter. Si l'on conçoit la divinité, comme le principe du bien, ne faut-il pas admettre alors qu'elle donnera tout ce qu'elle peut donner ? Serait-elle envieuse ou parcimonieuse ? La perfection infinie doit nécessairement se manifester par un nombre infini d'êtres et de mondes. On n'a pas le droit d'attribuer à la divinité une faculté ou une possibilité qui ne serait pas réalité. Cette opposition entre la possibilité et la réalité n'est valable que pour des êtres finis et on ne doit pas la transporter à la divinité. — Autrement nous aurions deux dieux, un dieu possible et un dieu réel ou actif, opposés entre eux, ce qui serait contredire et blasphémer l'unité de Dieu. — Jacob Böhme ne craignait pas ce blasphème, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Ses spéculations sur la philosophie de la religion rappellent sous plus d'un trait celles de Bruno, de même qu'il attache aussi de l'importance au nouveau système du monde. Cependant ce qui préoccupait Böhme, ce n'était pas le problème de l'harmonie du monde, mais bien le problème du mal. — La preuve tirée de philosophie religieuse sur laquelle s'appuie Bruno n'est du reste pas de son cru. Ainsi qu'il en fait lui-même mention, elle fut déjà établie par Pietro Manzoli de Ferrare qui publia sous le nom de Palingenius un poème didactique en latin (Zodiacus vitæ, Lyon 1552), où il professe l'immensité infinie de l'univers, bien que le système du monde soit construit par ailleurs de la façon traditionnelle à l'aide de sphères fixes ; en dehors de la huitième sphère, Palingenius se représente un monde lumineux, immatériel et infini. Ce n'est pas diminuer l'originalité de Bruno que de dire qu'il a mis ainsi à profit l'œuvre de penseurs antérieurs, ici de Palingenius, comme ailleurs de Nicolas de Cusa, de Copernic et des atomistes anciens. Partout, il met plus de suite dans leurs idées et les développe avec plus de

conséquence logique et sur une base expérimentale plus riche qu'ils ne le pouvaient.

En voyant les limites de l'univers reculer à l'infini et disparaître les sphères fixes, Bruno crut pour la première fois respirer librement. Plus de barrière au vol de l'esprit, plus de « jusqu'ici et pas plus loin ». L'étroite prison où l'ancienne croyance avait enfermé les esprits dut enfin ouvrir ses portes et l'on put aspirer à pleins poumons l'air pur d'une nouvelle vie. Bruno a exprimé cette pensée dans quelques sonnets qui précèdent le dialogue « de l'univers infini ». L'image de la réalité, que sa pensée avait travaillé à former avec tant d'enthousiasme et de persévérance prit pour lui un sens symbolique. L'infini du monde extérieur devint à ses yeux l'emblème de l'infini de l'âme. Tout symbolisme n'est pas édifié sur un terrain aussi solide.

Le haut fait de Bruno en tant que penseur, c'est le fondement qu'il donne au nouveau système du monde, et qu'il tire de la nature de notre perception des sens et de notre pensée, ainsi que l'agrandissement de l'image de l'univers, qu'il démontre en même temps nécessaire. Ses idées fondamentales générales et sa théorie des principes derniers de l'existence sont en rapports étroits avec cette conception du monde. Se basant sur une étude détaillée des ouvrages écrits en latin de Bruno et les comparant avec les ouvrages écrits en italien, Felice Tocco a cherché à montrer qu'on doit distinguer trois phases dans la conception fondamentale de la philosophie de Bruno. Dans la première phase, il se rapproche des Néo-Platoniciens en voyant dans le monde et dans la connaissance humaine un épanchement de la divinité. Cette phase est représentée surtout par l'ouvrage De umbris idearum (les ombres des idées). Dans la deuxième phase, il conçoit la divi-

nité comme la substance infinie qui subsiste sous tous les changements de phénomènes, comme l'unité de toutes les antinomies de l'existence. Cette phase est représentée par ses écrits principaux, les dialogues italiens parus à Londres. Dans la troisième phase, il conçoit ce qui est au fond des phénomènes comme une infinité d'atomes ou de monades, sans pour cela abandonner la pensée qu'il y a une substance qui se manifeste en toutes choses. C'est dans les poèmes didactiques en latin parus à Francfort, principalement dans le De minimo que cette phase s'exprime. Dans l'ensemble, je puis me ranger à cette conception de l'évolution de la philosophie de Bruno pendant les dix dernières années (1582-1592) qu'il vécut en liberté, surtout en soulignant avec assez de fermeté cette remarque de Tocco, que les transitions et les différences entre ces périodes étaient inconnues à Bruno lui-même. Plusieurs points de détail doivent être, selon moi, compris un peu autrement que l'infatigable investigateur italien de Bruno ne les conçoit.

Bruno débuta comme platonicien. Tout a sa raison dernière dans une idée éternelle qui est une avec l'essence divine. L'objet de notre connaissonce est de s'élever de la multiplicité confuse du sensible jusqu'à l'unité qui se manifeste en toutes choses, bien que la connaissanse suprême accessible à notre esprit ne soit qu'une ombre des idées divines. Mais Bruno se sépare de Platon en un point, du reste capital. Alors que Platon entend par idées les notions générales, le fond commun aux phénomènes particuliers, l'universel, Bruno déclare en propres termes que les concepts au moyen desquels nous nous élevons au-dessus de la diversité confuse de la sensibilité ne sont pas une gradation de concepts généraux (universalia logica), mais des concepts exprimant la connexion réelle des phénomènes, en sorte qu'au lieu

d'une diversité informe de parties, on obtient un tout solidement uni et formé. Dès lors les parties deviennent plus faciles à comprendre qu'à l'état d'isolement, chacune étant considérée à part ; ainsi nous ne pouvons comprendre la main que dans sa liaison avec le bras, le pied que dans sa liaison avec la jambe, l'œil que dans sa liaison avec la tête. L'unité suprême posée pour fin idéale à la connaissance n'est donc pas une idée abstraite, mais le principe de la liaison réelle, réglée par des lois, qui seule confère aux phénomènes isolés leur existence et nous les rend intelligibles. Bruno émet ici une pensée qui sous des formes diverses s'étend sur toute l'histoire de la philosophie moderne. Tandis que la philosophie antique tourne surtout son attention vers l'idée ou la forme, la philosophie moderne fixe surtout la sienne sur la loi. L'enchaînement de l'être selon la loi, tel est le fait fondamental qu'elle prétend approfondir et expliquer. Bruno effleure cette pensée seulement dans l'ouvrage des Ombres des idées. Il ne s'y arrête pas, son intérêt principal étant alors la mnémotechnie ; il recommande d'associer entre elles dans la mémoire les représentations de la même façon que les phénomènes correspondants sont reliés dans la réalité, ce lien facilitant à la fois le souvenir et l'application dans la pratique. — Il n'est désormais plus difficile de comprendre le passage de Bruno à la conception qu'il développe dans les dialogues italiens en la rattachant étroitement aux conséquences du nouveau système du monde. Ce qu'il cherche à vrai dire, c'est déjà dans la première phase le principe interne qui est au fond de l'enchaînement réel des choses particulières ainsi qu'au fond même de celles-ci. Au dedans, non au dehors ou en haut, tel est dès le début son mot d'ordre.

Dans le dialogue De la cause, du principe et de l'unité, nous trouvons le développement complet des idées fondamentales de

Bruno. C'est la tendance générale à concevoir l'univers comme un ensemble mû par des forces internes où tout se trouve étroitement enchaîné, et qui est même l'épanouissement de ce que renferme le principe infini, la pensée la plus haute accessible à notre esprit. En distinguant cause et principe, Bruno veut dire que l'unité infinie peut être considérée soit par opposition avec ce qui provient d'elle — et alors il l'appelle cause — soit comme ce qui se manifeste dans la multiplicité des phénomènes — et alors il la nomme principe ou âme universelle. Sous la première forme elle n'est pas accessible à notre pensée, elle n'est qu'objet de croyance. Le vrai philosophe et le théologien croyant se distinguent en ce que celui-ci cherche la divinité au dehors et au-dessus de la nature, celui-là, au dedans de la nature. Ainsi que nous l'avons vu en discutant le système du monde, Bruno attache une grande importance à ce que la cause infinie a un effet infini. Mais on ne peut embrasser du regard cet effet infini justement parce qu'il est infini et la connaissance de la divinité qui reste à atteindre, devra toujours demeurer nécessairement imparfaite, même si l'on considère la divinité comme principe (ou cause immanente) ou comme âme universelle. Si une connaissance est en somme possible, cela tient à ce que ce principe se fait sentir aussi bien en nous que dans toutes les autres choses de l'univers. Le nouveau système du monde prouve combien il est illusoire de chercher le siège de la divinité tout à fait en dehors de notre moi, et nous enseigne qu'on doit la chercher dans notre propre fond « dans un rapport plus intime avec nous que celui dans lequel nous sommes avec nous » (di dentro piu che noi medesmi siamo dentro a noi). La divinité est l'âme de notre âme, de même qu'elle est l'âme de la nature tout entière.

L'âme universelle est pour Bruno le principe qui unifie et ordonne tout ; au moyen de l'espace, qui n'est pas vide, mais qui forme un médium éthéré infini, elle produit l'action réciproque des choses individuelles. De même que l'espace n'exclut pas les corps, mais rend précisément possible leur liaison intuitive, de même l'âme universelle comme lieu des idées universelles (mundus intelligibilis), agit, non pas du dehors ou comme un élément étranger aux choses, mais précisément comme la loi qui préside à leur être propre. C'est une artiste qui produit et développe du dedans les formes que prennent les phénomènes de la nature ; non un esprit qui met du dehors le monde en mouvement, mais le principe interne du mouvement. Elle agit dans sa totalité en tout lieu particulier, dans chaque partie singulière. L'univers n'est pas totalité dans ses parties prises une à une ; mais l'âme universelle se manifeste comme totalité dans chacune de ces parties : {{lang|la|Anima tota in toto et qualibet totius parte !). Dans chaque chose se fait sentir une tendance au mouvement, une force vitale, une volonté qui la met sur les voies qui lui rendent possibles sa conservation personnelle. C'est cet instinct intérieur qui guide le fer vers l'aimant, qui fait prendre à la goutte d'eau ainsi qu'à la terre tout entière la forme sphérique, la mieux faite pour conserver la cohésion. Ce principe moteur interne, grâce auquel l'âme universelle se manifeste dans chaque être de l'univers en particulier, est pour Bruno l'opposé des esprits moteurs extérieurs de l'ancienne philosophie de la nature : il marque un progrès en écartant les causes extérieures là où les causes internes suffisent. Il préparait à la découverte de la loi d'inertie que Bruno indique dans ses dialogues astronomiques. Mais c'est en même temps pour lui, ainsi qu'il ressort clairement de ce qui a été cité, un principe de finalité, d'action téléologique. Il mène avec une

nécessité intérieure à la conservation de soi et à l'évolution. La téléologie et la mécanique y sont réunies. Les divers êtres et les divers mondes se meuvent en vertu du principe interne de telle façon que leur existence soit assurée et que les systèmes célestes ne se désorganisent pas mal à propos. La Providence et la force active de la nature (la provida natura) ne sont donc pas différentes, elles sont une seule et même chose. Bruno montre avec plus de précision dans le poème didactique latin « De immenso » (V, 3) comment cette unité de la téléologie et de la mécanique apparaît dans la nature : les combinaisons d'éléments qui ne sont pas conformes à l'ordre ont vite vécu : male adorta cita pereunt. Par suite d'une agitation continuelle (exagitatio) des éléments il finit nécessairement par se former des combinaisons susceptibles d'existence et douées d'une vitalité assez longue. On peut expliquer de cette façon la formation de systèmes célestes existant depuis des siècles. Tout en s'associant par cette déclaration aux atomistes de l'antiquité qui avaient des idées analogues — ainsi qu'on peut le voir au poème didactique de Lucrèce — Bruno a la conviction arrêtée que cela n'exclut pas une Providence : dans la tendance qui pousse continuellement à de nouvelles tentatives, finalement couronnées de succès, il voit l'expression d'une volonté directrice, il sent une mens paterna cuncta moderans. C'est le trait caractéristique des essais de Bruno que d'allier l'idéalisme platonicien à une conception réaliste de la nature. Dans sa première phase (dans les « ombres des idées ») c'était dans l'harmonie de la nature qu'il trouvait l'idée ; ici il fait un pas de plus et trouve l'idée dans la lutte pour la vie. — Cependant, en soulignant la force interne Bruno conserve à sa conception de la nature un caractère poétique. En quelques points il se rapproche d'une observation purement scientifique de la nature ; mais le désir de re-

trouver partout les mêmes motifs que ceux qu'il connaissait par lui-même l'empêcha d'aller jusqu'au bout. Il a émis des opinions qui même après la fondation d'une science mécanique de la nature sont susceptibles d'offrir de l'intérêt, mais qui, à elles seules, ne pouvaient mener à l'établissement de cette science. Parmi les points où il se rapproche de la conception mécanique de la nature, il faut citer en particulier cette remarque que le mouvement dans l'espace est le principe de toute modification. C'est sur cette pensée que s'appuie la science moderne de la nature.

Ce qui donne un cachet réaliste à la philosophie de Bruno, c'est sa polémique acérée contre Platon et Aristote, lesquels opposaient l'idée ou la forme à la matière. La première devenait ainsi fantastique, et la dernière était réduite à un principe absolument passif et stérile. S'associant aux anciens philosophes naturalistes grecs (peut-être aussi influencé par Paracelse), Bruno pose la doctrine de la conservation de la matière. Du grain de semence se forme la tige, de la tige l'épi, de l'épi le pain, du pain le chyle, du chyle le sang, du sang le sperme, du sperme le fœtus, du fœtus un homme, de l'homme un cadavre, du cadavre de la terre ! Ainsi s'opère une transformation continue de la matière. Celle-ci subsiste sous le changement des « formes ». Et les formes qu'elle prend dans les cas particuliers ne lui viennent pas du dehors, mais de son propre sein. L'art produit les formes par la synthèse ou par la décomposition de la matière. La nature, elle, produit ses formes en développant ce qui se trouve en elle a l'état de disposition, en déployant ce qui est renfermé dans le principe originel de la nature. Bien loin d'être une chose vile et méprisable, la matière est pour cette raison une chose divine (cosa divina), la créatrice et la mère des choses naturelles ; bien plus, elle ne fait qu'un avec la nature elle-même. Bruno dit que cette obser-

vation de l'importance et du caractère originel de la matière le porta même pendant un certain temps à ne voir dans les formes qu'une chose extérieure et transitoire dans la nature. La philosophie de la nature de Telesio avait alors probablement fait impression sur lui. Cependant il vit qu'il devait y avoir un principe primordial qui puisse expliquer les formes. Forme et matière, activité actuelle et réceptivité passive doivent nécessairement être réunies à l'origine dans l'être qui est au fond de toutes choses. L'activité divine n'a pas de matière hors d'elle-même et n'a non plus besoin d'être mise en mouvement du dehors. Possibilité et réalité coïncident ici, de même matière et forme, passivité et activité. Bruno distingue deux sortes de substances qu'il nomme tantôt forme et matière, tantôt substance spirituelle et substance matérielle, et toutes deux existent éternellement. L'âme universelle est à la fois la forme éternelle qui comprend les formes individuelles qui naissent et disparaissent, et l'esprit infini qui subsiste sous le changement des esprits finis. Tout être est animé et informé, d'ailleurs d'une façon différente, du moins dans la disposition (secondo la sustanza), sinon dans le développement réel (secondo l'atto). Mais ces deux substances reviennent pour lui finalement à une seule substance ; elles partent d'une racine unique, elles peuvent se ramener à un seul Être. On ne saurait admettre plusieurs substances universelles ; il ne peut y avoir qu'una originale et universale sustanza qui est au fond de toutes les divergences révélées par l'existence. Il va même jusqu'à déclarer que ce qui produit les diversités des choses n'appartient pas à l'essence des choses, mais seulement à leur apparence sensible. Dans l'unité suprême, but de la connaissance, la différence entre esprit et forme, et matière, est donc abolie, de même la différence entre forme et matière, activité et passivité, réalité et possibilité.

En un mot, toutes les antinomies et toutes les diversités de l'existence se fondent dans la substance éternelle en unité et en harmonie (unita et convenienza), sans possibilité de modification en un sens quelconque et sans possibilité pour quoi que ce soit de s'opposer à cette substance ; de même qu'il ne saurait non plus rien y avoir qui fût dans un rapport d'égalité avec elle, vu qu'il n'existe rien en dehors d'elle. Comme elle est de toute éternité, la différence entre heure, jour, année et siècle disparaît pour elle ; de même les divergences des êtres finis entre eux — entre la fourmi et l'homme, entre l'homme et l'étoile — deviennent imperceptibles en proportion de la substance infinie qui embrasse tout. Cette unité et cette plénitude infinies, notre pensée ne saurait non plus pour cette raison les saisir. Nous ne pouvons nous en faire qu'une idée négative en tâchant d'éliminer les différences et les oppositions. Tout ce que nous comprenons, nous le façonnons en unité, mais l'unité absolue dépasse notre pouvoir. Par cette théologie négative, Bruno se révèle comme le disciple de Nicolas de Cusa ainsi que par sa doctrine de la relativité de la connaissance. Il s'arrête (De la causa, éd. Lagarde, p. 268) à la difficulté de savoir comment la divinité peut être à la fois et possibilité et réalité, si elle est unité absolue. Il s'efforce, ainsi que de Cusa, d'animer la notion de divinité en lui attribuant la possibilité et non pas seulement la réalité achevée une fois pour toutes. Mais en déclarant après les mystiques que la possibilité et la réalité devraient être une seule et même chose il retire cette définition. Par là perce en même temps dans son système le dualisme ; car dans le monde fini la possibilité et la réalité sont séparées ; il persiste donc une violente antinomie entre ce monde fini et la substance éternelle, où l'antinomie entre la possibilité et la réalité n'existe pas. Si la substance éternelle, qui embrasse dans son unité (com-

plicamente et totalmente) tout le fond de l'existence, est parfaite, quel sens donner alors au processus d'évolution qui progresse à travers l'ondoiement des contrastes et le passage continuel de possibilité à réalité ? Le développement fini n'est compatible avec l'idée de Dieu que si l'on reconnaît une imperfection ou un inachèvement original (consistant en ce que le contenu existait seulement à l'état de complication et non d'explication), ou encore — avec Jacob Böhme — si l'on reconnaît une chute de la divinité. Böhme a le mérite de l'avoir vu clairement. Bruno oscille, sans s'en rendre bien compte lui-même, entre l'intuition mystique de l'unité et l'abandon enthousiaste à la multiplicité. Ce qui préoccupe cependant le plus sa pensée, c'est la recherche de l'unité éternelle sous le développement ininterrompu et à travers toutes les oppositions. Il renvoie à une série de vérifications empiriques (verificationi) de sa doctrine. La conversion continuelle de la matière en formes nouvelles est une expression de l'unité infinie qui ne peut se réaliser complètement par aucune forme individuelle. Ce n'est qu'au moyen d'un principe interne commun que des contraires tels que minimum et maximum, bonheur vertigineux et ruine soudaine, naissance et mort, amour et haine trouvent une transition. Grâce à des transitions continuelles, le degré de chaleur extrême est relié au degré de froid extrême, ce qui indique qu'au fond il y a un principe unique (observation dirigée par Bruno contre Telesio). Qui veut comprendre les plus grands mystères de la nature doit d'une manière générale considérer comment les contraires dans leurs minima et dans leurs maxima se convertissent les uns dans les autres. Partout dans la nature les contraires agissent simultanément et à l'analyse exacte il en ressort toujours un principe commun auquel chacun d'eux fait pour sa part remonter. — Quand on considère comment Bru-

no « vérifie » ainsi sa théorie de l'unité des contraires, on voit qu'elle perd pas mal de son caractère mystique. Ce qu'il démontre, c'est la continuité des contraires, mais non leur identité absolue. Cela donne à sa doctrine un caractère réaliste en engageant à chercher tous les moyens termes et toutes les causes intermédiaires et à voir le but suprême dans ce qui rend possible leur combinaison et leur action commune. C'est là aussi le sens de sa théorie de l'âme universelle ; la même pensée apparaît déjà également dans l'ouvrage des ombres des idées. Tout cet ordre d'idées le plongea dans un état d'âme optimiste. Ruine, décomposition, difformité et souffrance, tout cela ne concerne pas le moins du monde ce qui vraiment existe. Cela fait partie du monde sensible, où possibilité et réalité ne vont pas toujours de pair et où les contraires ressortent en conflit violent entre eux. Cela disparaît pour qui fixe son regard sur l'être éternel. Mais cela disparaît également pour qui conçoit chaque chose dans sa nature individuelle selon la manière déterminée dont elle occupe sa place dans le grand enchaînement, où le plus petit chaînon lui-même a son importance : « Tout est parfait, car tout dans son individualité (De imm. II, 12 : in sua individuitate) est un être qui n'est limité par aucun autre : voilà la mesure interne de la perfection. » Et ce qui est mauvais à de certains points de vue et pour quelques êtres, est bon pour d'autres êtres et à d'autres points de vue. Voilà pourquoi celui qui fixe son regard sur l'ensemble de l'enchaînement voit la désunion se résoudre en harmonie. La nature est comme un maître de chant qui a beaucoup de voix dans son chœur, mais qui aussi est capable de les faire retentir harmonieusement. — Ce n'est cependant qu'en séjournant dans ces régions sublimes que la pensée de Bruno peut s'attacher à cette harmonie. Quand elle se plonge dans les contraires effectifs de la

vie, elle éprouve à tel point leur contradiction que le fond de son humeur en devient plus complexe et prend un caractère tragique, en tous cas il est empreint de résignation. C'est sous ce jour qu'il conçoit l'existence dans son ouvrage Des folies héroïques.

Les paroles par lesquelles Bruno pose l'originalité individuelle comme mesure de la perfection et où il fait ressortir l'importance des petits éléments pour les grands résultats se trouvent dans les écrits de Francfort, par conséquent dans le dernier groupe d'ouvrages qui, comme le démontre Felice Tocco, expriment le troisième point de vue de Bruno. Ici, encore plus que dans les écrits de Londres, il s'éloigne de l'absorption néoplatonicienne en un principe surnaturel. Alors que dans les écrits de Londres il s'appesantissait surtout sur l'enchaînement et la réciprocité d'action, il attache ici une importance particulière aux éléments individuels entre lesquels s'opère l'action réciproque. Il met en relief l'individuel dans sa particularité : il ne se trouve pas, prétend-il par exemple, deux choses, deux cas, deux moments qui soient absolument semblables. Et ces éléments qui en fin de compte, composent tout, sont ce qui est proprement substantiel. Ce qui se présente à nos sens comme cohérent, consiste en petits corpuscules, de même que le nombre se compose d'unités. L'atome (ou le minimum ou la monade) est ce qui n'a pas de partie et ce qui lui-même est la première partie d'un phénomène. Dans tout domaine il nous faut remonter aux éléments constituants qui sont ce qui ne se décompose pas quand le phénomène entier se décompose. Un être composé ne peut pas être substance. Bruno déclare catégoriquement que la division ne peut se continuer à l'infini et il blâme non seulement les physiciens, mais les mathématiciens d'avoir cru à cette division infinie. Cependant, à vrai dire, il n'était pas dans son idée d'établir des atomes absolus. Il ima-

gine des atomes de degrés différents ; des atomes d'un certain degré peuvent renfermer des atomes d'un autre degré. Il est donc clair que chez lui la notion d'atome est un concept relatif. Des deux termes dont se compose sa définition du minimum :

Est minimum, cujus pars nulla est, prima quod est pars,

il ne peut, à proprement parler, soutenir, que le dernier.

L'atome est le premier élément constituant dont nous ayions besoin pour expliquer un phénomène sensible ; mais il n'y a pas de raison pour établir qu'il ne possède pas lui-même de parties : que nous n'en ayons point à considérer, cela est tout à fait différent. Bruno emploie la notion même de minimum en parlant de grandes totalités : ainsi le soleil avec tout son système de planètes est un minimum en proportion de l'univers. Il va même jusqu'à nommer l'univers entier une monade. En outre, le minimum n'est pas seulement partie matérielle, il est encore force active, âme et volonté. Le but se trouve en lui à l'état de disposition, ce qui permet de conserver l'unité de la téléologie et du mécanisme. À ce point de vue Bruno distingue aussi entre atomes (ou minima ou monades) de degrés différents : âme universelle et Dieu lui-même portent le nom de monade. Cette définition est nécessaire, car ce qui n'est pas un, n'est pas. Dieu est la monade des monades, c'est-à-dire, qu'il est la substance de toutes les substances particulières. Cela exprime la même chose que ce qui était dit dans les écrits en italien, où Dieu s'appelle l'âme des âmes. Bruno n'a donc pas délaissé la pensée fondamentale de ses phases antérieures, l'idée d'une substance unique qui se fait sentir en toutes choses. Même en voyant dans la nécessité de la notion d'atome une conception exacte de la nature, il se borne à l'appliquer aux phénomènes matériels, et c'est un problème encore irrésolu que

le rapport des substances psychiques individuelles avec la substance spirituelle dont elles sont des formes isolées. À voir son intérêt pour la doctrine antique de la métempsychose, on serait tenté de conclure qu'il admet que les âmes individuelles passent après la mort dans de nouveaux corps. Cependant il n'a pas professé sérieusement cette opinion fantastique. Il s'arrêta à la pensée que la substance spirituelle, ainsi que la substance matérielle, subsiste sous les formes incessamment changeantes, mais que les nouvelles formes ne doivent pas nécessairement être identiques aux formes anciennes. Il attache une grande importance à la tendance que nous avons à continuer de vivre et à poursuivre un développement ininterrompu. Et cette tendance n'est pas déçue, pense-t-il, car ce serait une illusion de croire que nous avons quelque connaissance de la forme d'existence dans laquelle nous passerons.

Àcôté d'une foule d'idées où le poète prend le dessus sur le penseur et de spéculations allégoriques et arbitraires (en particulier dans l'ouvrage De monade) que nous n'avons pas citées ici parce qu'elles n'offrent plus aucun intérêt, la philosophie de Bruno nous présente une tentative, remarquable pour l'époque, de concilier une conception foncièrement idéaliste avec la conception scientifique de l'univers. Il est vrai que Bruno ne connaissait pas le fondement exact de ce système du monde que Galilée et Kepler posèrent les premiers ; mais dans plusieurs de ses idées il se rapproche d'eux.

La tendance prédominante de Bruno, c'est d'apprendre à connaître la nature. Et c'est pour lui la même chose que d'apprendre à connaître la divinité. Un progrès dans la connaissance de la nature est pour lui comme une révélation. De là son enthou-

siasme pour Copernic et pour Tycho-Brahé, et son zèle à approfondir les conséquences de leurs découvertes. La pensée, la raison ne sont pour lui que les moyens de trouver l'essence de la nature ; elles ne doivent pas se mettre, elles et leurs formes, à la place de la nature. Il blâme Platon et Aristote d'avoir établi des différences logiques, des oppositions et des distinctions de pensée, comme s'il y avait des oppositions réelles dans l'essence propre de la nature. C'est, ainsi qu'il le déclare à plusieurs reprises, la base de toute « connaissance naturelle et divine » que de distinguer entre opposition logique et unité réelle ; alors on n'est pas tenté — comme Aristote le fait par exemple en distinguant forme et matière — de diviser avec la raison ce qui conformément à la nature et à la vérité est un. La raison doit se régler sur la nature, mais la nature n'a pas à se régler sur la raison. D'après la conception de Bruno notamment il est absolument arbitraire de croire que dans la nature les contraires sont aussi nettement séparés que dans notre pensée. Dans la nature, les contraires se fondent insensiblement l'un dans l'autre, révélant ainsi une étroite affinité, tandis que dans un système logique ils sont placés le plus loin possible les uns des autres.

Pour ce qui est aussi de la connaissance sensible, Bruno insiste sur la distinction critique entre ce qui fait seulement partie de notre activité de connaissance et ce qui appartient à la nature. Cette séparation se montre surtout dans sa dernière phase, où la tendance atomistique de sa conception incitait spécialement en ce sens. Dans l'ouvrage De minimo, qui établit la théorie des atomes, il enseigne que les minima (atomes ou monades) qui sont la réalité proprement dite, ne sont pas eux-mêmes aperçus comme tels. La perception sensible ne se produit donc que par l'effet de leur activité concourante. Les diversités que présentent

nos sensations n'ont par conséquent pas besoin de correspondre à des diversités aussi grandes des éléments physiques. Cependant Bruno ne veut pas aller jusqu'à n'admettre qu'une seule matière uniforme (communis materia), car alors on comprendrait difficilement comment les diversités de la perception des sens ont pu se former. Il ne peut s'imaginer que la lumière, l'élément fluide et l'élément sec (les atomes) soient une seule et même matière. Cela tient à ce que sa philosophie atomistique ne concerne que la matière « sèche » ou solide materia arida), mais non la lumière et le fluide éthéré qui produit la liaison des petits corpuscules. Il ne voit pas que la difficulté de comprendre la formation des diversités révélées par la sensation, doit en tous cas se présenter en ce qui concerne la matière « sèche », vu que diverses qualités de sensation y correspondent. Il se rapproche du principe de la subjectivité des qualités sensibles, mais sans s'y ranger complètement. Ce n'est qu'en parlant des éléments du sentiment combinés avec les sensations qu'il enseigne qu'elles n'ont qu'une signification subjective et relative. Leur valeur dépend du sujet qui conçoit, dont elles expriment la façon d'apprécier. Elles sont vraies ex latere potentiarum, non ex latere objectorum (De minimo, éd. 1591, p. 89). On peut appliquer en partie la même observation aux notions morales et esthétiques ; cependant Bruno prétend qu'il y a quelque chose de bon en soi (simpliciter) dont la découverte est laissée à la pensée, laquelle doit alors abandonner le point de vue borné des hommes. Le bien peut se déterminer de façon à ne pas exprimer qu'un simple rapport avec la nature humaine (« ad speciem humanam contractum ») La conséquence de la conception de la nature chez Bruno semble donc être nécessairement celle-ci : comme dans l'univers une détermination absolue de lieu, c'est-à-dire une détermination de lieu sans relation,

est impossible, ainsi on ne saurait faire d'appréciation morale ou esthétique sans la rapporter à une base subjective définie. Par là Bruno n'est pas encore Copernicien.

Et cela tient à ce qu'il ne peut renoncer à l'hypothèse que notre connaissance même exprime et atteste la nature intime de l'existence. L'échelle par laquelle la nature descend vers les choses particulières dans leur création est aussi celle par laquelle nous montons jusqu'aux lois générales dans notre connaissance. La production de la nature est un développement, une explication, notre connaissance est un résumé, une complication. Les deux processus se correspondent parfaitement. Comprendre une chose, c'est lui donner une expression abrégée simplifiée. Toute connaissance est une simplification, car elle cherche l'unité — d'où l'on peut voir clairement que l'essence des choses consiste dans l'unité ! — Il est évident que Bruno impose ici à l'existence la forme même de sa pensée, seulement ce n'est pas la forme de distinction, mais la forme d'unité. Il tient la dernière pour plus essentielle que la première. Mais on ne saurait se passer d'aucune d'elles. Le grand problème qui se présente ici ne fut repris que bien plus tard.

L'objet suprême de la connaissance en marque aussi pour Bruno la limite. L'unité absolue est inaccessible à notre pensée discursive et distinctive. Nous ne pouvons former aucune idée capable de l'exprimer. Elle est objet de croyance. Ce n'est qu'à l'état de révélation dans la nature, comme âme universelle, qu'elle est objet de philosophie. Et pourtant — l'âme universelle elle aussi, Dieu en tant qu'âme de la nature, en tant que substance de toutes substances, doit nécessairement être-au-dessus de toutes les antinomies (entre forme et matière, réalité et possibilité, esprit et

matière, etc.) ! Elle aussi doit se dérober à la connaissance. — Nicolas de Cusa, par qui Bruno est ici fortement influencé, incline en ce point vers la théologie positive et il y penche de plus en plus à mesure qu'il vieillit ; Bruno, lui, ne s'arrête qu'un instant pour s'écrier que « les plus profonds et les plus divins des théologiens » ont appris qu'on vénère et qu'on aime plus Dieu par le silence que par la parole, et pour célébrer les avantages de la théologie négative sur la théologie scolastique — après quoi il revient à la nature. L'échelle de la connaissance qu'il érige n'est pas tout à fait assez haute, aussi se complaît-il au milieu de l'échelle, là où les chercheurs ont leur place.

La théologie positive n'a pour Bruno qu'une importance pratique, mais non théorique. Il défendit le nouveau système astronomique, pour lequel il lutta et qui se heurtait à une si grande résistance de la part de ceux qui croyaient en la Bible, disant (ainsi que le firent par la suite Galilée et Kepler) « que les livres saints ne traitent pas de preuves et de spéculations concernant les choses naturelles, comme s'il s'agissait de la science, mais qu'au contraire ils voulaient par leurs commandements diriger l'action morale pour le bien de notre esprit et de notre cœur. » Voilà pourquoi, ajoute-t-il, ils devaient parler une langue intelligible à tous. Il voulait ainsi réduire au silence « un impatient et rigoureux rabbin » éventuel, lui-même est convaincu que la nouvelle philosophie établie par lui soutiendra beaucoup plus la vraie religion qu'aucune autre philosophie, car elle enseigne que l'existence est infinie ainsi que sa cause et qu'en dépit de tous les changements il n'y a pas de destruction absolue. Cette déclaration (Cena, p. 169-173) renferme l'image la plus claire des rapports de Bruno avec la religion positive, que l'on puisse trouver. En d'autres passages (De l'infin., p. 318, De gl'her. fur. p. 619),

son expression est plus intellectuellement aristocratique, par exemple lorsqu'il dit que la foi est faite pour les hommes incultes qui doivent être dirigés, mais que la pensée est pour les natures contemplatives sachant être maîtresses d'elles-mêmes et d'autrui. Il n'est pas surprenant que les circonstances lui aient présenté différents aspects surtout au cours de la violente lutte qu'il avait à mener contre des préjugés qui s'appuyaient sur des idées religieuses. — Là où par occasion il attaque ou vise le christianisme, c'est bien plutôt le protestantisme que le catholicisme qui en fait les frais. Il craignait de voir les conséquences utiles et pratiques de la religion positive se perdre par le fait du protestantisme (principalement du calvinisme), qui engendre des sentiments séditieux, la querelle entre proches parents, la guerre civile et une polémique dogmatique incessante. Chaque pédant a en effet dans sa poche son catéchisme qu'il se propose de faire paraître, s'il ne l'a fait déjà, et demande que tous les autres hommes se règlent sur ce catéchisme. Ce qui choque peut-être le plus Bruno, c'est de voir que les protestants vantent la foi par opposition avec les œuvres. C'est, dit-il, ouvrir le chemin à la barbarie. Cela conduit à s'assimiler et à consommer ce qu'ont fait les ancêtres sans l'augmenter. Les hôpitaux et les maisons de charité, les écoles et les universités, on ne les doit pas à la nouvelle, mais à l'ancienne Église, et c'est une injustice que ceux qui répudient les œuvres se les approprient. Au lieu de réformer, ils retranchent absolument le bien de la religion. Ces propos (Spaccio, p. 446 et suiv., 466 et suiv.) résultent évidemment des expériences faites par Bruno à Genève, en France et en Angleterre. Il n'a pas aperçu les nouveaux germes de vie de l'esprit protestant, il est vrai qu'au milieu de l'effervescence et des accusations réciproques d'hérésie il devait être difficile de les découvrir. Sa sym-

pathie va manifestement à l'ancienne Église et l'on comprend qu'il ait eu le sentiment d'être sans foyer. Il avait autant de difficulté à s'orienter dans le pêle-mêle du monde humain que sa pensée de facilité à se mouvoir librement dans les horizons infinis de l'espace céleste. Il ne voyait pas que le protestantisme est un copernicanisme dans le domaine de l'esprit : qu'il voulait faire de chacun en particulier un centre du monde. Le fanatisme et la pédanterie des théologiens protestants le rendirent aveugle pour le processus d'affranchissement qui se préparait ici. Il est vrai qu'il n'était seulement que préparé.

Dans ses écrits symboliques (le Spaccio et la Cabala) Bruno fait la satire de plusieurs idées dogmatiques, telles que l'incarnation et la transubstantiation. C'est ce qui lui valut sa condamnation malgré toutes ses protestations que les points de vue de la vraie religion étaient dégagés dans sa philosophie. Il est intéressant de voir quelle différence catégorique il fait entre l'idée dogmatique du Christ et le Christ de l'histoire. Dans le Spaccio, où les astres doivent être réformés, le centaure Chiron vient aussi à être en jeu. Le railleur Momos décoche plusieurs bons mots sur sa double nature qui ne forme qu'une seule personne, mais il reçoit l'ordre de mettre un frein à son esprit. Zeus se souvient que ce Chiron était durant sa vie terrestre le plus juste des hommes, qu'il a appris aux humains l'art médical et l'art musical et qu'il leur a montré le chemin des étoiles. Aussi ne le chasse-t-il pas du ciel et Chiron prend place près de l'autel à titre de prêtre unique de Zeus. Ce trait éclaire les rapports de Bruno avec le christianisme. Il va de soi qu'il n'avait aucune importance aux yeux du cardinal Bellarmin.

Bruno n'a pas donné d'éthique suivie, bien qu'il dise (dans la préface du Spaccio) qu'il ait l'intention de faire paraître une philosophie morale « fondée sur la lumière intérieure ». Nous rencontrons ici encore « la lumière naturelle », qui fut dégagée au xvi siècle dans toute son indépendance. Bruno ne parvint pas à exécuter ce dessein. Par contre, il a donné ce qu'il appelle les « préludes » dans deux ouvrages symboliques : le Spaccio (l'exil de la bête triomphante) et l'ouvrage De gl'heroici furori (des folies héroïques).

Ces deux ouvrages, bien que parus dans un court intervalle, offrent un certain contraste. Le Spaccio est optimiste, il a pour objet la vie humaine dans son ensemble, surtout la vie sociale. L'ouvrage des folies héroïques nous introduit au contraire dans le conflit et dans la contradiction intérieure de l'individu qui fait effort ; il met en relief la douleur de la poursuite incessante, tout en y voyant comme la preuve que l'homme pose des exigences idéales ; Bruno décrit ici la tendance de l'individu et non celle de toute la société ou du genre humain. Ce dernier ouvrage est une éthique pour les quelques élus qui recherchent la profondeur et la hauteur dans leur vie morale ; le premier est destiné à tout le monde.

Dans Le Spaccio l'allégorie est celle-ci : Zeus, par qui il ne faut pas entendre la souveraine divinité, mais chacun de nous, en tant qu'il est en nous des facultés divines, prend la résolution de réformer le ciel. Il tient aux Dieux ce langage : nos histoires scandaleuses sont écrites en toutes lettres dans les astres. Revenons donc à la justice, c'est-à-dire à nous-mêmes. Réformons le monde intérieur et le monde extérieur sera du même coup réformé. — Et cette réforme se traduit par de nouveaux noms donnés

aux astres, les différentes vertus prenant la place des formes divines ou animales plus ou moins équivoques. En examinant les vertus qui doivent être représentées au ciel, Bruno trouve l'occasion de faire une « transformation des valeurs » (pour se servir d'une expression moderne). L'exposition est très diffuse, mais elle renferme d'intéressants épisodes. Nous n'avons pas lieu de relever ici de cet ouvrage autre chose que quelques traits caractéristiques.

La première place, la place suprême dans le nouvel ordre de choses est attribuée à la vérité, car elle domine tout et fixe à chaque chose sa place ; toutes choses dépendent d'elle. Si l'on imaginait quelque chose capable de dépasser la vérité et d'en déterminer la valeur, ce quelque chose se trouverait être justement la vérité proprement dite ! On ne saurait donc rien mettre avant la vérité. Beaucoup la cherchent, peu la trouvent. Souvent elle est attaquée, mais elle n'a pas besoin d'être défendue ; plus elle est combattue et plus elle croît. — Cette appréciation tient évidemment à la lutte soutenue par Bruno pour la nouvelle conception du monde et à sa conviction que les idées nouvelles élargiront l'horizon et ennobliront le caractère.

La liaison nécessaire des contraires et leur transition des uns aux autres ont une grande importance dans la conception du monde de Bruno. Il retrouve la même loi dans le domaine de la vie psychique, principalement dans le sentiment. S'il n'y avait pas de modifications, on ne pourrait éprouver aucun plaisir. Tout sentiment de plaisir consiste en une transition, en un mouvement. Et le plaisir suppose comme fond le déplaisir. De là pas de plaisir sans chagrin. Cette affinité des contraires rend possible le repentir et engendre le désir d'un degré de vie plus élevé que ce-

lui auquel on s'en est tenu jusqu'ici. Tel est le motif pour lequel Zeus résout de se réformer lui-même ainsi que le monde des dieux tout entier. Durant tout changement subsiste seule la vérité, et c'est à sa lumière que la réforme doit se faire. Telles sont les deux idées auxquelles Bruno reste constamment fidèle (ainsi que le vieil Héraclite) : l'oscillation de toutes choses à travers les contraires et l'éternité de la loi universelle durant tout changement. On comprend alors que la vérité et le repentir aient place dans son éthique. Le repentir doit dans le nouvel ordre de choses prendre la place du cygne. Comme le cygne, il émerge des rivières et des marécages et cherche en se lavant à atteindre l'éclatante pureté. Il consiste dans le déplaisir engendré par l'état présent, dans le chagrin de s'y être plu et dans l'aspiration à s'élever des basses régions vers le soleil. Bien que le malentendu soit son père et l'injustice sa mère, il renferme cependant une nature divine ; il est comme la rose qui est cueillie parmi les épines, ou comme l'étincelle éclatante qui jaillit de la sombre pierre à fusil. —

Parmi ceux qui cherchent une place au ciel dans le nouvel ordre de choses, se trouve aussi le loisir (ocio). Il célèbre l'heureuse enfance du genre humain, alors qu'il n'avait pas besoin de travailler, et qu'il était libre de tout souci et de l'inquiétude de l'ambition, alors que non seulement le malheur, mais le vice et le péché n'existaient pas. Zeus réplique à cette glorification de l'âge d'or que l'homme a des mains et une pensée pour s'en servir et que son devoir n'est pas seulement de suivre les inspirations de la nature, mais de se créer à la force de son esprit une seconde nature, un ordre de choses supérieur, sans lesquels il ne saurait sauvegarder sa dignité de dieu de la terre. Dans l'âge d'or, les hommes avec tout leur loisir n'ont pas été plus vertueux que les animaux actuels, ils furent peut-être même plus obtus. La néces-

sité et la misère ont fait naître l'industrie, acéré la pensée et mené à la découverte de l'art ; ainsi s'épanouirent de jour en jour du fond de l'esprit humain sous la poussée du besoin des découvertes merveilleuses et toujours nouvelles. Par là il s'éloigne de l'animal et se rapproche de l'essence divine. Il est vrai que l'injustice et la méchanceté s'accrurent en même temps. Mais dans l'état animal il n'y a ni vertus, ni vices, car il ne faudrait pas confondre la vertu avec l'absence de vice. La maîtrise de soi ne se trouve que là où il y a une résistance à vaincre ; sinon l'hébétement animal sera vertu. La chasteté n'est pas une vertu chez une nature froide et apathique ; voilà pourquoi elle n'est guère une vertu dans le nord de l'Europe, mais bien en France, encore plus en Italie, et surtout en Libye. — Le résultat sera de ne reconnaître le loisir qu'à titre de contre-partie nécessaire du travail (ocio-negocio). Travail et repos devraient former un rythme naturel. « À un esprit bien né le loisir sera le plus grand des tourments, s'il ne lui paraît alterner avec l'activité soutenue. —

Dans l'ouvrage des folies héroïques, Bruno insiste encore sur ce point, que la vie du sentiment est de nature complexe en ceux qui ne sont pas bornés à la façon de l'animal : l'existence est faite de grands contrastes ; c'est là ce qui sert à mesurer le développement du sentiment. Le sot se complaît dans l'état présent, sans penser à ce qui précède ni à ce qui suit, ni à la situation contraire, pourtant si proche, ni à l'élément absent, qui est pourtant toujours possible. Voilà pourquoi sa joie peut être sans souci, sans peur et sans repentir. L'ignorance est la mère de la félicité sensuelle et du paradis animal. Quiconque augmente son savoir, accroît sa douleur. À mesure que le savoir grandit on voit une quantité plus considérable de possibilités, on se fixe un but plus élevé — qui devient alors d'autant plus difficile à atteindre. La fo-

lie héroïque se produit quand on ne se relâche pas de la poursuite d'un but élevé, car cette poursuite comporte de la douleur et du danger. Le papillon qui est attiré par la lumière ne sait pas que c'est sa mort ; l'homme héroïque le sait, mais cela ne l'empêche pas de rechercher la lumière, car il sait que la douleur et le danger ne sont des maux que pour l'observation bornée et sensible, mais non au point de vue de l'éternité (ne l'occhio de l'eternitade). Il est même nécessaire que toute aspiration supérieure soit accompagnée de déplaisir, car le but s'élève à mesure que l'on avance. On monte insouciant dans le canot pour commencer le voyage — et bientôt on se trouve au loin sur la mer infinie, qui confond l'esprit et la pensée. Plus on atteint, et plus on voit distinctement que la satisfaction absolue est impossible. On découvre que l'objet de l'impulsion est infini et ainsi naissent conflits et troubles dans la nature finie. Mais alors on éprouve de la satisfaction à sentir un si noble feu allumé, même s'il cause de la douleur. C'est une forme supérieure de la conservation personnelle qui pousse à continuer la course à l'idéal malgré la disparition de l'harmonie. Ce qui enchaîne la volonté (vinculum voluntatis), c'est à tous les degrés un amour, mais cet amour peut se porter sur un objet qui dépasse de beaucoup l'existence finie de l'individu.

— Tout cet ordre d'idées est intéressant, non seulement pour les réponses aux objections qui ont été élevées jusque dans ces derniers temps contre l'éthique qui prend pour fin le bonheur ou la prospérité, mais encore à cause du contraste qu'offre ici Bruno avec la conception de l'antiquité et aussi du Moyen Âge. S'ébattre dans le conflit des contraires et naviguer sur l'océan des aspirations infinies, voilà pour Bruno l'idéal. C'est la source d'une richesse et d'une plénitude de vie intérieure qu'aucun état possible

de repos sans exception ne saurait à son sens produire. Tout en rappelant Platon et Plotin, auxquels il renvoie lui-même, l'ouvrage des folies héroïques imprime précisément à Bruno le cachet du penseur moderne. Il est ici le devancier de Lessing et de Kant dans l'idée que l'aspiration éternelle est le souverain bien ; de même sa position vis-à-vis de l'idée de l'âge d'or fait penser à la conception de l'histoire de la civilisation de ces derniers temps. Dans ses idées éthiques, comme dans sa conception du monde, il travaille avec un large horizon — tout en se représentant que cet horizon est susceptible d'un élargissement indéfini.

24. P. 115. Giordano Bruno : Cena de le ceneri, III. (Opere italiane. ed. Lagarde. Gottinga 1888, I, p. 150-152. — Kepler : Opera, ed. Frisch, I, p. 245 et suiv.

25. P. 116. La source principale de la biographie de Bruno consiste dans les interrogatoires de l'Inquisition au cours de son procès à Venise, qui furent publiés pour la première fois par Domenico Berti dans sa biographie de Bruno (Turin 1868). Par la suite Berti a édité des fragments des interrogatoires de Rome. Chr. Sigwart a rassemblé des pièces attestant la présence de Bruno dans des Universités allemandes (Tübinger Osterprogramm 1880 et Kleine Schriften I). Dufour (Giordano Bruno à Genève. Genève 1884) a publié des documents sur le séjour de Bruno à Genève.

26. P. 121. Berti (Giordano Bruno da Nola. Nuova edizione. Torino 1889, p. 196 et suiv.) se range à l'opinion de quelques écrivains allemands, qui croient que, par des amis communs ou par ses œuvres, Bruno a influé sur Shakespeare. Shakespeare ne vint à Londres qu'une année après que Bruno en était parti. Mais Robert Beyersdorf (Giordano Bruno und Shakespeare. Olden-

burg 1889) a montré que cette influence est extrêmement invraisemblable. Il me semble notamment péremptoire que chez Shakespeare l'on ne trouve aucune trace des nouvelles idées astronomiques dont Bruno était le prophète, il y aurait eu cependant ici quelque chose à faire pour l'imagination de Shakespeare ! — Beyersdorf montre très joliment que Bruno et Shakespeare conçoivent différemment l'idée du changement et du passage réciproque continuel des phénomènes naturels. Le poète y voit un témoignage de la vanité et de la misère de l'existence humaine, alors que pour le penseur l'unité et l'éternité de la nature se révèlent dans leur majesté au milieu de l'écoulement des choses. — Il faut toutefois ajouter, ainsi que nous le montrerons plus en détail par la suite, que Bruno conçoit également le changement des contraires par son côté amer et douloureux. C'est ce qui se dégage en particulier de l'ouvrage De gl'heroici furori, et ce qui distingue Bruno de Platon — malgré tout son néoplatonisme.

27. P. 128. Un ami de Berti profita de la Révolution de 1849 pour prendre des copies du procès de Bruno à Rome, mais il ne put achever. Il y a peu de temps encore on admettait que les pièces du procès devaient se trouver au Vatican dans les archives de l'Inquisition. Mais sur la demande du D Güttler, savant allemand qui s'occupe spécialement de Bruno, le Vatican déclara catégoriquement que ni les pièces ni les manuscrits qui avaient été confisqués ne se trouvaient dans les archives et qu'on ne savait pas où ils étaient passés. Voir à ce sujet Archiv. für Gesch. d. Phil., VI, p. 344 et suiv.

28. P. 128. Schoppe, savant allemand qui avait passé au catholicisme et avait été témoin oculaire de la condamnation et de la mort de Bruno, cite, dans sa description brûlante de haine pour

les hérétiques, parmi les « doctrines effroyables et absolument absurdes » l'idée qu'il existe des mondes en nombre infini. — Quand l'Inquisition remontra à Bruno sur l'ordre du pape que les huit propositions que l'on avait tirées de ses écrits avaient déjà été déclarées hérétiques par l'Église primitive, il se peut très bien que l'opinion qu'il y a plusieurs mondes ait été mise au nombre de ces anciennes hérésies. Comme l'on sait, Galilée dut plus tard renier la théorie du mouvement de la terre parce qu'elle contredisait l'Écriture Sainte. — L'hypothèse de plusieurs mondes passait pour hérétique même chez les protestants ; Melanchthon la combat comme une doctrine impie, le Christ n'a pu mourir et ressusciter plusieurs fois. (Initia doctrinæ physicæ. Corp. Ref. XIII, p. 220 et suiv.). — Campanella cherche au contraire à montrer dans son Apologia pro Galilæo (Franco furti 1620, p. 9, 51) que cette doctrine n'est pas hérétique.

29. P. 135. Dans l'ouvrage De l'infinito universo e mundi (ed. Lagarde, p. 343 et suiv., 363) Bruno avait déjà rejeté les sphères fixes pour des raisons tirées de la physique et de la théorie de la connaissance. Dans le De immenso, I, 5, il trouve sa conception confirmée par les recherches de Tycho-Brahe. Tycho-Brahe lui-même tirait de sa doctrine les mêmes conséquences que Bruno. C'est ainsi qu'il dit dans une lettre à Kepler du mois d'avril 1598 (Kepleri Opera, ed. Frisch 1858, I, p. 44) : « Je suis d'avis que la réalité de toutes les sphères, de quelque façon qu'on se les représente, doit pouvoir se déduire du ciel, ce que j'ai appris par toutes les comètes qui se sont montrées depuis la nouvelle étoile de 1572, et qui sont en effet des phénomènes célestes. » (D'après l'ancienne conception les comètes étaient formées par des émanations de la terre et leur course se bornait au monde sublunaire.) — Il est probable, ainsi que F. Tocco (Opere latine di

G. Bruno esposte e confrontale con le italiane. Firenze 1889, p. 318 et suiv.) le fait remarquer, que Bruno n'a pas eu connaissance de première main des œuvres de Tycho-Brahe, car il n'usa pas de l'excellent argument fourni par les « nouvelles étoiles » contre les sphères fixes, et que Galilée employa toujours par la suite. Bruno ne fait non plus nulle part mention du système du monde particulier à Tycho-Brahe.

30. P. 140. Une intéressante anticipation des célèbres paroles de Goethe : « C'est à lui qu'il convient d'être la cause interne du mouvement », se trouve dans le De immenso, V, 12 : « Dieu, ou la raison, n'est pas extérieur et ne fait pas tourner le monde du dehors ; le principe interne du mouvement, qui est la nature propre, l'âme propre qui possède tout ce qui vit dans son sein et dans son corps, doit être plus digne de lui. » (Dignius enim illi debet esse internum principium motus, etc.) — Pour parler de ce principe interne, qui est au fond de l'instinct de conservation propre de tout être, Bruno se sert de l'expression voluntas naturalis dans le dernier ouvrage que nous ayions de sa main, c'est-à-dire celui qu'il dicta pendant son séjour à Zurich en 1591 : Summa terminorum metaphysicorum. — Cf. Cena, ed. Lagarde, p. 163 et suiv., 183 et suiv. De l'infinito p. 310 et suiv.

31. P. 143. En ce qui concerne la question des rapports du spirituel et du matériel, Bruno émet dans ses différents écrits des opinions un peu différentes. — Dans la Cena p. 189 il ne veut pas examiner si la substance spirituelle se change en substance matérielle ou inversement, ou si elle ne le fait pas. Dans le De la causa, p. 235 et suiv. (Cf. Spaccio p. 409). il prétend que la substance spirituelle existe au même titre que la substance matérielle, malgré toutes les modifications. En même temps dans le De la causa,

p. 261 et 280 et suiv. il soutient l'unité absolue de la substance : la différence entre la substance spirituelle et la substance matérielle n'est due qu'à une différentiation (explication). Enfin dans le De gl'heroici furori, p. 721 il nie formellement la transformation du matériel en spirituel et inversement. — Ainsi qu'il le développe dans une série d'intéressantes propositions du De immenso I. 11-12, dans le principe suprême doit disparaître non seulement l'antithèse de l'esprit et de la matière, mais encore l'antithèse de la liberté et de la nécessité.

32. P. 147. La théorie atomistique ou théorie des monades de Bruno se trouve dans le poème didactique De triplici minimo, qui parut en 1591 à Francfort. Ainsi que Lasswitz l'a montré (Geschichte der Atomistik, Hamburg und Leipzig 1889, I, p. 359-399), elle occupe une place intéressante dans l'histoire de l'évolution de l'atomisme moderne. Il me semble toutefois que Lasswitz n'a pas remarqué la contradiction qui se trouve dans la polémique de Bruno contre la division à l'infini et dans sa théorie de la relativité de la notion d'atome. — Félice Tocco, qui a commencé par admettre (dans les Opere latine di G. Bruno), que Bruno avait aussi appliqué l'atomisme au domaine psychique, a par la suite rectifié cette opinion (dans son ouvrage : Opere inedite di G. Bruno, Napoli 1891). Il trouve maintenant une inconséquence chez Bruno de ne pas admettre des atomes psychiques aussi bien que des atomes matériels. Mais c'est la grande question de savoir si la notion d'atome peut en somme s'appliquer au côté spirituel de l'existence, et peut-être était-ce un juste instinct qui empêcha Bruno de faire cette application ; il est vrai que s'il était resté fidèle à la relativité de la notion d'atome, cette application n'aurait pas compris toutes les conséquences qu'elle pourrait sembler renfermer au premier abord. — Lorsque Tocco (Opere latine di G.

Bruno, p. 353) remarque, au sujet de l'expression « monas monadum » (en parlant de Dieu), qu'on ne voit pas s'il distingue par là Dieu des autres monades, ou s'il faut le considérer comme leur substance, Bruno a déclaré clairement son opinion en disant : « Dieu est la monade des monades, c'est-à-dire l'entité de tous les êtres (Deus est monadum monas, nempe entium entitas. De minimo ed., 1591, p. 17). — Il appelle l'univers monade, De gl' heroici furori, p. 724. On ne comprend ce sens du mot monade qu'en s'en tenant à la relativité du concept.

33. P. 148. Bruno dit de la métempsychose (Spaccio, p. 410), que si l'on ne peut y croire, elle ne laisse pas de mériter réflexion. Dans l'interrogatoire de Venise (voir Berti : G. Bruno., 2 édit., p. 402-408), il s'exprime encore avec une certaine indécision à ce sujet. — C'est dans la Cabala, p. 585-588, qu'il s'étend le plus longuement sur les rapports de l'esprit universel avec les âmes individuelles.

Livre 1 · Chapitre 14

Comme Bruno, Campanella était un moine qui prit contact avec les pensées nouvelles du siècle et qui leur présenta une âme faite pour les comprendre. Mais il appartient déjà à la réaction. Il s'accorde à dire avec les philosophes de la Renaissance qu'une science nouvelle et une philosophie nouvelle viendront, maintenant que le livre de la nature est ouvert comme il ne l'a jamais été. Mais sa prétention a une autre raison, c'est que la philosophie antique est païenne. Il est impossible à son avis de concilier la philosophie d'Aristote avec la foi de l'Église, bien que l'on ait

cru cette union possible pendant tout le Moyen Âge. Il faudrait fonder une nouvelle physique, et une nouvelle politique, une philosophie complètement neuve pour permettre à l'Église de subsister et l'empêcher de rougir en face des peuples nouveaux des autres continents, en apportant une civilisation qui n'a pas été produite au sein de l'Église. Les espérances hardies des penseurs de la Renaissance se trouvent alliées dans Campanella à l'humilité du catholique croyant devant l'Église. Il conteste que Bruno ait été brûlé pour ses opinions scientifiques ; il invite l'Église, dans la défense qu'il écrivit pour Galilée, à laisser libre cours à l'investigation basée sur l'expérience : le livre de la nature, étudié à fond, concordera, certainement avec l'Écriture Sainte. Mais l'Église ayant condamné l'astronomie nouvelle dans la doctrine de Galilée, il s'incline. Il est vrai que c'est pour lui une satisfaction de n'être pas obligé maintenant de renoncer à la conception de la nature qu'il avait apprise de Telesio et exprimée dans ses écrits antérieurs. Mais sa tentative d'établir une autre philosophie que la philosophie scolastique lui attira une cruelle inimitié qui vraisemblablement contribua à sa longue captivité. Sa figure a quelque chose de tragique, alors que les puissants de l'Église et de l'État observent avec dépit sa lutte avec la scolastique, maintenant qu'ils ont appris à redouter tout changement apporté à la tradition. Tout son enthousiasme pour la cause de l'Église ne lui servit à rien. Et à part lui, il n'était non plus capable de vaincre les puissances du passé. En lui s'élèvent d'elles-mêmes des pensées considérables, mais elles sont enveloppées dans des formes scolastiques et mystiques, et lorsqu'il parvint à les confier à la publicité, elles avaient déjà été exprimées d'une autre façon, sous une forme plus claire et dans un meilleur enchaînement avec la science contemporaine par Descartes.

Campanella naquit en 1868 à Stilo en Calabre. Il échangea son prénom de Giovan pour celui de Tommaso, lorsqu'il entra à l'âge de quatorze ans dans l'ordre des Dominicains. D'après ses propres déclarations, la tendance religieuse ne fut pas seule à le pousser à faire cette démarche ; peut-être était-ce surtout l'espérance de pouvoir mieux continuer ses études au couvent. Son zèle et sa sagacité éveillèrent bientôt l'attention et la crainte des moines. Il attaqua la philosophie d'Aristote avec des arguments si concluants qu'on pensa qu'ils ne lui étaient pas venus à l'esprit de façon naturelle, et son goût pour les « sciences occultes » était bien fait pour confirmer cette opinion. La philosophie de la nature de Telesio excitait son admiration et il était peiné qu'on ne lui permît pas de visiter le vieux penseur : il ne lui fut donné de voir Telesio qu'étendu sur la bière. En des points essentiels il suit la philosophie de Telesio dont il se montra le zélé défenseur. Pour se soustraire aux inimitiés qu'il avait soulevées, il alla à Rome et de là à Florence et à Padoue. Il ne réussit pas à obtenir une chaire d'où il pût faire connaître ses idées nouvelles. On avait des scrupules à l'endroit de la doctrine nouvelle. Ses manuscrits lui furent même volés — et il ne les retrouva qu'à son retour de l'Italie septentrionale, lorsqu'il dût comparaître par-devant l'Inquisition romaine. Il semble toutefois s'être assez facilement tiré de l'épreuve à laquelle on le soumit. Une épreuve plus rude l'attendait dans sa patrie. Pendant l'effervescence générale des esprits et le mécontentement causés par l'administration espagnole, des troubles éclatèrent en Calabre. Campanella qui avait déjà attiré l'attention sur lui par son opposition en philosophie, devait devenir un objet de méfiance à cause des idées socialistes qu'il eut de bonne heure, et dans une non moindre mesure à cause de sa croyance, que les signes de la nature et du temps l'autorisaient à prédire de

grandes révolutions pour l'année 1600. Soupçonné de vouloir porter atteinte à la sûreté de l'État et accusé d'hérésie, il fut soumis plusieurs fois à la plus effroyable torture et resta vingt-sept ans en captivité. Le meilleur de sa vie s'écoula ainsi. Mais l'enthousiasme de cet homme de fer demeura indompté. Dans sa prison il faisait des vers et méditait, et lorsqu'il eut changé son cachot souterrain pour un meilleur séjour, il se livra avec ardeur aux études. Des amis qui le visitèrent confièrent ses manuscrits à la presse. Il finit par obtenir sa liberté et fut expédié à Rome. Le Pape le prit sous sa protection et le laissa fuir en France. C'est là que, soutenu par le gouvernement français, il passa en paix ses dernières années. Il mourut en 1639, deux ans après l'apparition du premier ouvrage de Descartes, qui devait faire époque.

Campanella veut une philosophie partant de l'expérience. Aussi fut-il enthousiasmé par le programme de Telesio et ne vit-il pas la manière imparfaite dont ce programme est réalisé. Pour la même raison il s'intéressa vivement aux observations de Tycho-Brahé et de Galilée et hésita, ainsi qu'il en a été fait mention, un certain temps dans sa conception de l'univers. Si Galilée a raison dans ses conclusions, dit-il, il faut que nous philosophions d'une nouvelle façon. Et comme Galilée ne cesse de s'appuyer sur des observations, on ne peut le réfuter que par d'autres observations. Le catholique Campanella tient beaucoup à ce que l'Église ne prête pas le flanc à la raillerie en condamnant la nouvelle doctrine. Voilà pourquoi il écrivit en prison son Apologia pro Galileo qui fut imprimée à Francfort en 1622 grâce à l'intercession d'un de ses amis. Mais l'Église (ainsi que nous en reparlerons par la suite avec plus de détails) ne voulait pas s'engager sur la voie que Campanella l'invitait avec tant d'instance à prendre : de laisser expliquer le livre de la nature et le livre de la révélation selon

leurs règles respectives, dans la conviction qu'ils finiraient par se trouver d'accord, surtout si l'on persévère dans l'opinion que la Bible, ainsi qu'il est naturel, se contente d'une conception du monde sensible et populaire. Lorsque la sentence fut prononcée contre Galilée, Campanella était un catholique si ardent et à la fois un partisan si zélé de Telesio qu'il se soumit à cette décision. Il se borna à rejeter les sphères fixes, en s'autorisant des recherches de Tycho-Brahé et de Galilée. Comme Telesio, il croyait qu'il y avait dans le monde deux forces ennemies : la force d'expansion (la chaleur) et la force de contraction (le froid) ; la première a son siège dans le soleil (centrum amoris), la seconde dans la terre (centrum odii). Le soleil avec les autres étoiles comme satellites tourne autour de la terre.

La conception de la nature de Campanella a ainsi que celle de Telesio un caractère animiste, dû à ce que pour lui l'action réciproque des choses, et principalement l'attraction mutuelle des forces opposées, seraient incompréhensibles, si elles n'étaient pas animées. Pour pouvoir agir les unes sur les autres, il faut qu'elles se sentent. Il répète les arguments de Telesio en les développant avec plus de précision. Ce qui offre le plus d'intérêt, c'est sa remarque que la sensation ne saurait naître d'une action commune des éléments, vu que la formation d'une faculté ou d'une propriété tout à fait nouvelle serait une création du néant. Dans l'antiquité, on a au contraire allégué (Lucrèce), que la nature offre une foule d'exemples où le produit a d'autres qualités que les éléments constituants. Mais Campanella réplique que tous les cas de ce genre sont aussi pour nous une création du néant, car nous ne comprenons pas ce qui dans les éléments renferme la possibilité de la nouvelle propriété. Dire que la sensation naît d'éléments matériels, c'est la même création du néant que de dire

que le matériel naît de l'immatériel. Ce qui dans les éléments contient la possibilité de la nouvelle propriété doit avoir une affinité de substance avec celle-ci (ejusdem rationis), sans que pour cela elle préexiste de la même manière qu'elle apparaît dans le résultat (eodem modo quo nunc). Ainsi conçue, l'idée de l'animation de toutes choses a une signification qui est absolument indépendante de l'animisme et qui n'acquiert tous ses droits que lorsque l'animisme fait place à l'explication mécanique de la nature. — Cependant Campanella se borne à relier de cette façon l'âme sensible ou matérielle seule avec le reste de la nature. La partie supérieure, spirituelle de l'âme est pour lui, comme pour Telesio, créée du néant.

La philosophie de la nature de Campanella se développe, ainsi que celle de Bruno, en toute une métaphysique, qui est elle aussi alliée à des idées religieuses. Tout ce qui est, apparaît comme force (potestas), savoir (sapientia) et inclination (amor). — Être signifie en premier lieu pouvoir, être capable de se faire valoir. La force se trouve à son degré et dans sa forme suprêmes, infinie dans la divinité, elle est bornée dans toute existence finie, chez laquelle la plénitude de l'Être est toujours limitée dans une mesure plus ou moins grande par le Non-Être : il n'y a rien que Dieu ne soit ; il se fait sentir en toutes choses par son essence, non en agissant au dehors (essentiando, non exterius agendo) — mais il est beaucoup de choses qu'un être fini n'est pas. La diversité des êtres finis montre ce Non-Être relatif ; en cela ils se bornent et se nient mutuellement. — Ce qui est vrai de la force, est vrai également du savoir et de l'inclination. Sans savoir, la force ne peut agir. Mais cette science est immanente à la force, fait corps avec elle. La faculté de remarquer contre quoi il faut agir ne saurait se séparer de la faculté active. L'instinct de conservation des ani-

maux nous le montre clairement ; mais cela est vrai pour toutes les choses de la nature. Voilà pourquoi il faut que le savoir soit primordial et non pas seulement un produit d'influences extérieures. Le postulat de tout autre savoir, c'est la science du moi. Cette science originelle du moi se trouve en toute chose, mais « cachée » (intellectio abdita), elle est en dehors de toute opposition et toute modification. Campanella essaye de montrer comment la connaissance du moi est possible, contredisant ainsi la proposition de Telesio, que toute connaissance suppose un changement. Cette proposition n'est vraie, de l'avis de Campanella, que pour la connaissance acquise par l'expérience externe. Pour connaître d'autres choses, il faut être influencé par elles et par conséquent se modifier. Mais pour se connaître soi-même il n'est pas nécessaire d'être influencé et modifié ; car ce que l'on a ici à connaître est déjà et n'a pas besoin de devenir. L'être particulier a de lui-même une « notion innée et cachée » (notio abdita innata) qui fait un avec sa nature. Si nous ne nous comprenons pas immédiatement nous-mêmes, si nous devons apprendre à connaître notre nature par nos actions, cela tient à ce que notre connaissance du moi, qui est dans notre nature, est toujours empêchée ou entravée par des influences extérieures. Il est nécessaire pour la conservation personnelle d'apprendre à connaître d'autres choses, et ainsi, de nous modifier constamment. Par là, la science originelle s'obscurcit ; l'âme s'ensevelit dans l'oubli et dans l'ignorance d'elle-même. Les animaux inférieurs notamment sont étrangers à eux-mêmes et vivent à cause de l'influence incessante de l'extérieur comme dans un égarement constant. Cette science « cachée » de soi-même est pourtant bien le postulat nécessaire pour avoir quelque connaissance des autres choses. Je perçois la chaleur, signifie que je me sens moi-même échauffé.

Toute connaissance du monde extérieur est une détermination, une modification spéciale de ma conscience et suppose celle-ci. Dans l'être infini seul la science originale de soi-même peut prendre un développement libre et clair, car les influences extérieures sont ici nulles. Mais pour les êtres finis, le précepte qu'il faut se connaître soi-même signifie que toute connaissance s'appuie sur notre sensation immédiate. Les sceptiques peuvent avoir raison en ce qui concerne toute connaissance dérivée ; mais celle-ci suppose toujours la conscience de nos propres états immédiats et de leurs modifications et cette conscience est une réalité qu'on ne saurait mettre en doute. Il est de notre savoir comme de notre pouvoir : si je puis soulever un fardeau, cela suppose que je puis soulever mon bras ; de même, je ne puis avoir quelque connaissance des autres choses que parce que je puis reconnaître que mon propre état est déterminé par ces autres choses. Je puis me tromper en expliquant mon état, mais je ne me trompe pas en disant que je le saisis d'une manière déterminée.

Campanella renvoie à Saint-Augustin, lequel a déjà montré que la conscience immédiate ne trompe pas. « Pour moi, dit Saint-Augustin, la chose la plus sûre de toutes, c'est que je suis. Si même vous niez que je sois, en disant que je me trompe, vous avouez par là même que je suis ; car je ne puis me tromper si je ne suis pas. » — Cette théorie fait aboutir Campanella au point qui grâce à Descartes devint le point de départ de toute la philosophie moderne. Il est vrai que la métaphysique de Campanella, où cette théorie est exprimée, ne parut qu'un an après le Discours de la méthode de Descartes, mais elle avait été sûrement déjà écrite en majeure partie du temps de sa réclusion. Du reste, l'idée de faire de la conscience immédiate la base de tout savoir se trouve déjà chez plusieurs penseurs de le Renaissance, chez Nico-

las de Cusa, Montaigne, Charron et Sanchez (que nous n'avons pas encore eu l'occasion de mentionner). — Mais Campanella remonte encore plus haut. Sa science « cachée » est ce qu'on pourrait maintenant appeler science potentielle ; elle est bien plutôt possibilité de conscience que conscience réelle, d'ailleurs Campanella enseigne aussi qu'elle est constamment entravée par l'expérience externe. Nous pouvons toutefois acquérir une connaissance réelle de nous-mêmes, non pas en nous dérobant à toute modification (car notre pensée ne saurait avoir conscience d'un état invariable), mais en considérant comment notre être se développe au moyen des changements et de nos actions. C'est ce que Campanella reconnaît en disant : « les multiples modifications voilent notre être primitif et nous transforment continuellement en de nouveaux êtres. C'est ce qui empêche la comparaison avec le passé, l'unité de notre être et par suite la connaissance de nous-mêmes ». Ici se trouve indiquée une autre espèce de connaissance du moi que celle, à demi-mystique, qu'il prétendait indépendante de toute modification. —

En toutes choses se manifestent non seulement la force et la science, mais encore l'inclination. C'est ce qui se traduit par la tendance qu'a toute chose à se conserver. La pierre veut rester pierre, et si on la jette en l'air, elle vient retrouver la terre où elle est à demeure. Les plantes et les animaux cherchent même au moyen de la reproduction une conservation personnelle qui s'étend au delà de l'existence de l'individu isolé. Campanella va même jusqu'à voir dans le besoin qu'ont la lumière et la chaleur de se répandre sur tout et dans tout, cette même tendance éternelle ou l'étant ! « amour » (amor) en activité. Et comme la force de se mouvoir soi-même est supposée par la force de mouvoir toute autre chose, et que la science de soi-même est supposée par

la science de toute autre chose, ainsi l'amour de soi-même est supposé par l'amour de toute autre chose. Les formes particulières que prend l'amour par rapport à différents objets supposent l'amour « caché » (amor abditus), par lequel tout être conserve et maintient son existence propre. Le bonheur de l'homme, ainsi que celui de tout être, consiste dans cette conservation personnelle ; s'il consistait en autre chose, la conséquence en serait l'anéantissement volontaire. La vertu est la règle à suivre pour atteindre la fin suprême, la conservation personnelle complète ; la vertu est pour l'individu ce qu'est la loi pour la société. On peut atteindre de trois façons le but de ce monde : en conservant sa propre personnalité, en reproduisant sa vie dans ses enfants et en laissant à sa mort honneur et gloire. Une quatrième route conduit à la vie éternelle en Dieu, où l'homme participe à l'Être infini dont sa propre existence est isolée par le mélange du Non-Être. Campanella rattache ainsi étroitement toute morale et toute religion à la conservation personnelle. C'est dans la religion que les rapports sont le plus intimes : l'amour inconscient ou « caché » de soi-même, qui est au fond de tout amour pour autre chose, se trouve d'après son essence même être aussi l'amour de l'Être infini qui se fait sentir dans l'existence bornée de toutes choses et ce n'est qu'en participant à cet amour que nous pouvons parvenir à la félicité éternelle. Voilà pourquoi il y a une religion primitive, « cachée » (religio abdita) dans tous les hommes, de même qu'une science « cachée » et une inclination « cachée », et à vrai dire elle ne fait qu'un avec celles-ci. Les diverses religions positives peuvent se tromper) mais non cette religion intérieure, primordiale qu'elles supposent toutes. La nécessité d'une révélation découle uniquement des diversités et des

erreurs que présentent les religions positives (religiones superadditæ).

Dans son éthique individuelle Campanella rappelle absolument Telesio. Comme lui, il fait de l'élévation (sublimitas) le comble de toute vertu. Elle exprime la vraie noblesse, la conservation personnelle de l'âme, dédaigne l'honneur du monde et dans sa recherche de la liberté pour elle et pour autrui ne se dément ni dans les plus affreuses tortures, ni dans la plus longue réclusion. Dans son éthique sociale il examine les diverses sociétés, depuis les plus petites, la famille et le ménage, jusqu'à l'empire universel, en passant par la commune et par l'État, l'empire étant la société humaine universelle dont le Pape est le guide suprême et dont le Sénat est formé par les princes laïques. Campanella s'occupait ardemment de politique. Peut-être concevait-il dans sa jeunesse des projets hardis sur l'avenir de sa patrie et se croyait-il lui-même appelé à jouer le rôle de réformateur religieux et politique. Il règne encore une grande obscurité sur la conjuration à laquelle il semble avoir pris part. Des paroles contenues dans sa description de l'homme sublime pourraient laisser entendre qu'il avait formé de grands desseins qu'il ne voulait pas avouer. Quoi qu'il en soit, il projeta par la suite un empire théocratique universel s'étendant sur toute la terre, avec le Pape à sa tête ; l'Espagne avait pour tâche (ainsi qu'il est spécialement développé dans l'ouvrage De la monarchie espagnole) de soumettre à l'Église les populations des continents étrangers, tandis qu'il était du devoir du « très chrétien » roi de France (d'après la préface de la Universalis philosophia) de dompter les hérétiques d'Europe. Dans la politique, comme plus haut dans la conception de la nature, se montre l'attitude réactionnaire de Campanella. Il est notamment en opposition directe avec Machiavel qu'il re-

garde (surtout dans l'Atheismus triomphatus 1636) comme le représentant du principe du mal.

Mais, chose remarquable, ici comme dans le domaine de la philosophie de la nature, Campanella subit dans une très grande mesure l'influence des idées qu'il veut ou qu'il lui faut précisément combattre. Il fit paraître en supplément à son éthique et à sa politique sa description idéale de l'avenir La cité du soleil (Civitas solis). Elle vit le jour dans le cachot, alors que l'oppression du moment pesait lourdement sur lui. Un siècle auparavant Thomas Morus, chancelier d'Angleterre, et, presque en même temps que Campanella, Bacon de Verulam avaient érigé également un idéal de société humaine ; tous trois avaient trouvé un modèle commun dans l' « État » de Platon. Campanella décrit un ordre social où la science, c'est-à-dire la science de la nature et la philosophie, règne, et où le travail matériel rentre dans ses droits. Il n'y a pas de clergé et pas de noblesse. Les gouvernants sont ceux qui ont reçu la meilleure instruction théorique et pratique. Les habitants de la Cité du soleil trouvent ridicule la pensée que les artisans ne puissent former une classe tout aussi noble que les autres membres de la société. Il n'est permis ni propriété privée, ni demeure isolée, ni vie privée au sein de la famille, car ce serait favoriser l'égoïsme et affaiblir le patriotisme ardent qui anime les habitants de la Cité du soleil. Les autorités règlent les rapports sexuels d'après des considérations physiologiques, afin que l'État obtienne des citoyens bien portants et bien doués. C'est l'espèce, pensent les citoyens du soleil, et non l'individu qui doit se conserver par la reproduction ! L'orgueil est regardé comme le pire des vices. Chacun est chargé de la tâche la mieux proportionnée à ses facultés et reçoit du produit du travail selon son besoin et son mérite. Le hasard ne doit pas régner, qu'il s'agisse de procréa-

tion, de vocation ou de répartition. Cela aurait tout simplement pour conséquence l'injustice et la misère de quantité d'hommes. « Présentement la ville de Naples compte 70 000 âmes. Sur ces 70 000 hommes, c'est à peine si 10 ou 15 000 travaillent, et le travail exagéré et continuel de tous les jours les mine et les tue, pendant que les autres s'adonnent au loisir ou à l'apathie, à l'avarice, aux désirs maladifs, à la volupté et à la sensualité. Mais dans la Cité du soleil où les rangs de service, les arts, les travaux et les occupations sont répartis entre tous les hommes, c'est à peine si chacun a besoin de travailler quatre heures par jour. Le reste du temps, il peut l'employer à acquérir des connaissances d'une manière agréable, à discuter, à lire, à raconter, à écrire, à se promener ou à exercer joyeusement son esprit et son corps. »

Ce tableau de l'avenir dont Campanella avait la vision alors qu'il était dans son cachot, « enchaîné et pourtant libre, solitaire mais non seul, silencieux et poussant cependant son cri de détresse » — ainsi qu'il dit dans un de ses sonnets, offre un certain contraste avec la conception philosophique, politique et religieuse qu'il développe dans ses autres écrits. Dire que l'individu doit dans la « Cité du soleil » renoncer à tout jamais à trouver son propre chemin pour aller au but, ne concorde pas avec le relief accusé qu'il avait donné à la conservation personnelle. Campanella oublie entre autres qu'il a considéré formellement la reproduction comme une forme de la conservation de l'individu ; et il prétend ici que la conservation de l'espèce seule importe. Mais l'opposition est encore plus singulière entre la « Cité du soleil » et la théocratie à laquelle vise Campanella dans ses écrits philosophiques et politiques. Toute hiérarchie et toute autocratie ont disparu. Il ne reste même à vrai dire pas de place pour la religion positive. La religion « cachée » semble suffire, et il va même jus-

qu'à déclarer que le christianisme ne fait à vrai dire que sanctionner ce que l'on croit admissible conformément à la pensée naturelle, — sanction qui ne paraît plus nécessaire, étant donnée la perfection de l'ordre social qui règne dans la Cité du soleil. On peut à la vérité, ainsi que Sigwart le fait remarquer dans son excellente dissertation sur Campanella et sur ses idées politiques, trouver une certaine concordance entre le plan d'une théocratie et le plan d'un État futur scientifiquement administré. Mais il est caractéristique que Campanella ait élaboré ses idées sous cette double forme et de façon telle que ce n'est pas dans la théocratie, mais dans l'État socialiste, que le droit du travail et de la science occupe le premier rang, et qu'il devient l'idéal définitif. Il a vu dans les puissances de son siècle, et même dans les représentants de la réaction au sein de l'Église et de l'État des moyens et des forces éducatrices qui devaient mener tout droit au but idéal, diamétralement opposé à l'état de choses existant. Tout en étant sous tant de rapports réactionnaire, Campanella a encore dans les veines le sang de la Renaissance et son regard dépasse les limites du monde social actuel avec le même enthousiasme que Giordano Bruno jetait les yeux au delà des limites sensibles du ciel extérieur.

34. P. 160. Dans l'Apologia pro Galilæo, Francofurti, 1622, p. 54, Campanella dit que des recherches modernes l'obligeraient peut-être à croire à l'existence de plusieurs soleils dans l'univers, en sorte que celui-ci n'aurait plus deux centres, comme on supposait jusqu'alors, à savoir le soleil et la terre, mais un grand nombre. Cependant il s'abstient de se prononcer. — Même doute dans la Realis philosophia (1623), p. 10. — Par la suite il intercala dans son Universalis philosophia seu metaphysica (Parisiis, 1638), III, p. 71, quelques remarques où il montrait quelle

conception il fallait se faire au cas où Galilée avait raison (posito quod vera sint Galilei dogmata), mais il ajoute : « On vient de se prononcer à Rome sur Galilée, et par cela même ce que j'ai écrit auparavant (avant ces remarques) se trouve établi. » Drôle de vérification !

Livre 2 · Chapitre 1

La pratique précède la théorie et l'art la science — bien que par la suite il puisse de la théorie sortir une pratique nouvelle, et de la science un art nouveau ! Ainsi que nous l'avons vu, l'humanisme est résulté de la situation politique et sociale des États italiens, et par l'humanisme considéré comme direction de vie pratique s'est formé une nouvelle théorie de l'homme. Semblablement la science mécanique de la nature est sortie de l'industrie florissante des villes italiennes. Pour se procurer des moyens de puissance et de magnificence, les princes étaient obligés de protéger les arts et métiers, et la force individuelle ainsi que le sentiment intense qu'avaient les citadins de leur valeur se déversaient avec une activité empressée et éclairée dans le domaine des travaux et des inventions industrielles. À ce point de vue les villes rivalisaient. On cherchait à se surpasser en habileté professionnelle et l'on gardait jalousement les inventions et les machines nouvelles. La mise en pratique des forces naturelles augmenta la connaissance de leur mode d'activité et devait nécessairement éveiller l'intérêt pour la recherche de leurs lois. On ne comprend l'apparition d'un Léonard de Vinci ou d'un Galilée qu'en la rattachant à l'industrie italienne ; de même, Pomponace et Machiavel ne s'ex-

pliquent qu'en les rattachant au développement de l'esprit italien et à la politique italienne.

Prenons un exemple en particulier. Galilée commence ses célèbres Discours sur deux sciences nouvelles en faisant dire à Salviati, le principal personnage du dialogue : « L'activité inépuisable qui règne dans votre arsenal, Messieurs de Venise, me semble offrir aux penseurs une ample matière à spéculations, surtout dans le domaine de la mécanique, car de nombreux ouvriers fabriquent continuellement des machines et des ustensiles nouveaux. » Sagredo répond : « Vous avez parfaitement raison, monsieur, et comme je suis curieux de ma nature, je viens souvent ici, et l'expérience que possèdent ceux que nous appelons « les premiers » en raison de leur remarquable supériorité, m'a souvent révélé le rapport de cause à effet de phénomènes merveilleux que l'on tenait auparavant pour inexplicables et incroyables. »

Le développement de la nouvelle conception du monde eut aussi en ce sens une influence préparatoire. Il poussa à rechercher un autre enchaînement naturel que celui immédiatement offert par la perception des sens et il devait conduire à la question de savoir par quelles forces et par quelles lois le système du monde, que la pensée construisait sur le fondement de la perception, conservait sa cohésion et était maintenu en activité. La nouvelle conception du monde ne répondit pas elle-même à cette question, ou si elle l'essaya, ce fut d'une manière fantastique, poétique, animiste. « C'était sans doute un progrès considérable que Telesio ait substitué à la forme d'Aristote la notion de force. Il était ainsi établi que l'explication ne doit pas être cherchée dans la qualité, dans la forme parfaite du phénomène, comme

pour l'œuvre d'un artiste que l'on comprend lorsqu'on découvre le modèle qui a été présent à son esprit. Mais la notion de force est trop vague et trop stérile tant qu'elle ne se base pas sur la connaissance du rapport régulier des phénomènes. Si l'on sait d'après quelle loi le phénomène B succède au phénomène A, on sait aussi quelle force et combien de force il faut attribuer à A ; car force ne signifie alors que les conditions contenues dans A pour que B se produise. Mais pour faire cette découverte, la perception et la description ne suffisent pas. Il faut remonter aux relations les plus simples et examiner par voie expérimentale les conditions dont dépend l'apparition des phénomènes. Il ne s'agit plus seulement d'une image d'ensemble. Il faut que l'image soit analysée dans ses traits pris un à un et que les rapports de ces traits soient vérifiés. Alors seulement on pourra avoir la certitude pleine et entière que l'image est valable. Plusieurs des savants qui subsistent comme les créateurs de la nouvelle science mécanique de la nature ont d'ailleurs poursuivi l'exécution du nouveau système du monde, de même qu'ils tirèrent en partie de ses rapports l'objet de leurs recherches mécaniques.

C'était encore une pensée empruntée à l'antiquité qui fut reprise ici. Archimède, le fondateur de la statique et de l'hydrostatique avait déjà exprimé au iii siècle avant Jésus-Christ des pensées qui renfermaient le germe d'une conception mécanique de la nature. L'inclémence des temps força ce germe à attendre deux mille ans pour se développer. La tendance d'esprit d'Archimède ayant trouvé des conditions plus favorables d'existence, Archimède est dès lors parmi les auteurs qui furent étudiés, édités et traduits avec ardeur au xvi siècle. En réalité il s'agissait toutefois de fonder une science nouvelle. L'intérêt philosophique de cet événement repose sur son importance pour la vie de l'esprit, et

cette importance est multiple. — Premièrement, il se développa alors une méthode nouvelle et par suite une application nouvelle de l'intelligence humaine qui influa profondément sur le caractère et sur la direction du développement de l'esprit. Des besoins et des habitudes nouvelles de l'esprit se formèrent. L'expérience et l'analyse passèrent avant la contemplation et la construction, si elles ne les supplantèrent pas absolument. — Deuxièmement, c'était surtout au côté matériel de l'existence que la méthode nouvelle pouvait s'appliquer. Il s'ensuivait naturellement la question de savoir quelle portée avaient les résultats acquis — s'ils renfermaient la connaissance de l'existence tout entière ou dans quel rapport ils se trouvaient avec le côté spirituel de l'existence. La révolution accomplie par la nouvelle conception du monde avait déjà révélé à de profonds penseurs que les énigmes de l'univers ne sont pas, ainsi que le croyait l'interprétation naïve, essentiellement situées en dehors et au-dessus de nous dans les grands rapports cosmiques, mais qu'elles se cachent dans notre propre fond et dans les phénomènes les plus humbles et les plus accessibles de la nature. C'est ce que la nouvelle méthode et ses résultats rendirent encore plus évident. — Enfin la connaissance plus exacte de la nature et la faculté, accompagnant la découverte des lois de la nature, de prévoir le cours des phénomènes et de le dominer en partie, devaient fatalement renforcer le sentiment de la dignité humaine et continuer le développement de ce que l'Humanisme avait commencé sous une forme plutôt esthétique et théorique.

Livre 2 · Chapitre 2

Ce grand artiste nous ramène à la Renaissance. Son nom a sa place dans l'Histoire de la philosophie parce que c'est dans les aphorismes extraits de ses manuscrits posthumes que se trouve la première formule claire sur le principe et la méthode des sciences exactes. Cet esprit, le plus universel de la Renaissance, n'était pas seulement versé dans les arts plastiques, mais encore dans l'anatomie, le génie et la mécanique, et il ressentait le besoin de se rendre compte au moyen d'idées philosophiques de la voie qu'il prenait dans ses investigations ainsi que des impressions qu'il avait des faits et gestes des hommes qui l'environnaient. Il naquit en 1452 près de Florence et reçut des leçons de peinture de Verrochio, qui cultivait en outre la tisseranderie, la fonderie en métaux et l'orfèvrerie. Appelé à Milan par Ludovic le More, il y institua une académie des sciences. On a émis l'opinion qu'une partie de ses notes était destinée à des cours pour cet établissement. À Milan, Léonard de Vinci déployait une multiple activité : peintre et sculpteur, il était encore ingénieur, musicien et ordonnateur des fêtes de la Cour. Après la chute de Ludovic le More, il exerça son activité principalement à Florence et à Rome. Il passa ses dernières années en France, où il mourut en 1519. L'inconstance de sa vie et la diversité de ses occupations eurent pour effet de l'empêcher de composer les ouvrages qu'il projetait sur des sujets physiques et philosophiques. Ils auraient profondément influé sur le développement de la pensée scientifique et l'auraient considérablement accéléré. Des idées que l'on rapporte d'ordinaire à Galilée ou à Bacon se trouvent déjà exprimées par Léonard de Vinci, mais sont restées enfouies dans ses manuscrits, qui n'ont été exactement connus que dans ces derniers

temps. Les idées principales qui nous intéressent à ce point de vue visent à relever l'importance de l'expérience ou à faire sentir que, sans l'application des mathématiques, les résultats de notre connaissance ne peuvent acquérir une certitude pleine et entière. La sagesse est fille de l'expérience et par suite aussi un produit du temps. Il repousse les spéculations ne trouvant pas de confirmation dans l'expérience, mère commune de toutes les sciences. Mais il ne veut pas s'arrêter à la simple perception. Il est convaincu qu'à chaque élément actif (potentia) de la nature sont liés des effets d'une qualité déterminée qui se développent dans un ordre déterminé. La nécessité est le lien éternel, la règle éternelle de la nature (freno et regola eterna). Il s'agit de pénétrer jusqu'à elle, — c'est bien ainsi qu'il faut concevoir l'opinion de Léonard de Vinci — par son moyen la connaissance mathématique peut s'appliquer à l'expérience : elle permet de conclure de phénomènes actuels à des phénomènes qui leur sont rattachés par une relation nécessaire. Cela se montre avec le plus d'évidence et de simplicité dans la mécanique : c'est le « paradis des sciences mathématiques ». — Les pensées qui s'offrent ainsi à nous en combinant les aphorismes de Léonard de Vinci renferment déjà les problèmes fondamentaux de la théorie moderne de la connaissance. En les mettant en pratique, il est devenu un des créateurs de la mécanique moderne et de la science de l'ingénieur.

Le reste des idées de Léonard de Vinci porte la marque d'un vigoureux naturalisme. Il regarde l'âme, soit comme le principe de la perception, du souvenir et de la pensée, soit comme le principe formateur de l'organisme. Si nous désirons en savoir davantage sur l'âme, il nous renvoie aux moines, « ces pères du peuple qui par l'inspiration connaissent tous les mystères ». Il émet (ainsi que par la suite Montaigne et Bruno) l'idée du mouvement

circulaire de la matière dans le monde organique et inorganique et en tire une singulière conclusion qui ne réapparaît que longtemps après chez Diderot. « Dans la matière qui meurt la vie subsiste sans qu'on s'en aperçoive ; lorsque cette matière passe dans les organes nutritifs des êtres vivants, elle s'éveille à une nouvelle vie sensible et spirituelle. » Conséquemment, il voit dans l'aspiration et dans l'attente perpétuelle de l'homme une preuve de ce qui se fait sentir dans la nature même, dont l'homme est le symbole.

Malgré tout l'intérêt qu'offrent ces indications, elles ne lui valent pas la place éminente qu'il occupe dans l'histoire de la pensée ; il la doit à l'idée de la combinaison de l'expérience avec la pensée exacte. Un siècle dut s'écouler avant que le développement de cette idée pût être continué par de grands savants qui devaient nécessairement la découvrir en suivant leurs voies propres.

Livre 2 · Chapitre 3

Nous l'avons déjà signalé : la nouvelle conception du monde se manifestait sous forme de spéculations mystiques, jusque dans l'atelier silencieux de Böhme. Son contemporain Jean Kepler, qui à de certains égards était un esprit de même nature que lui, parvint à trouver à la nouvelle conception un fondement plus exact que celui sur lequel elle avait pu jusqu'alors s'appuyer. Grâce à une combinaison de facultés et de goûts en apparence incompatibles, il fut amené, à force de travail enthousiaste et de persévérance, à délaisser la sublimité de ses spéculations pour fonder

une science expérimentale exacte. Comme Bruno, Kepler a besoin d'un vaste horizon, comme lui, il est animé du désir impétueux d'exprimer les pensées qui agitent son âme. « Je ne connais pas, dit-il, de plus grand tourment que de ne pouvoir déclarer ce que je ressens dans mon for intérieur — et à plus forte raison, — de dire l'opposé de ce que je pense. » Du reste l'orthodoxie lui fit suffisamment sentir sa résistance ; grâce à l'étroitesse d'esprit et à la grande superstition du temps, elle jeta des ombres lugubres sur le cours de son existence. Toutefois son amour de la vérité et son infatigable ardeur au travail le soutinrent en dépit de toutes les contrariétés.

Kepler naquit en 1571 à Weil dans le Wurtemberg. C'était un Souabe, comme tant d'autres penseurs les plus profonds de l'Allemagne. Il fut élevé au séminaire de théologie de Tubingue, où il fit ses humanités, et cultiva la philosophie, les mathématiques et l'astronomie. C'est là qu'il fut initié à la philosophie de la nature d'Aristote, à laquelle il resta longtemps attaché. En astronomie, il avait pour professeur Möstlin qui en particulier doutait de l'exactitude du système de Ptolémée, mais officiellement continuait à l'exposer. Il pendit au croc la théologie pour accepter, à contre-cœur, le poste de professeur de mathématiques au gymnase de Graz. Cette nomination devait décider de son avenir — et de l'avenir de la science. Il conçut alors le projet de donner une nouvelle philosophie de la nature conciliant le système de Copernic avec l'ancienne doctrine qui faisait mouvoir les corps célestes par les substances psychiques. Il se sépare (Epitome astronomiæ Copernicanæ, Op. ed. Frisch., VI, p. 136 et suiv.,) catégoriquement de Bruno en admettant que la sphère des étoiles fixes est la limite de l'univers ; d'après la théorie de Bruno, les étoiles fixes seraient à une telle distance les unes des autres que nous pourrions en

réalité en voir beaucoup moins que nous n'en voyons réellement. La sphère des étoiles fixes enferme un espace vide au milieu duquel se trouve le soleil. Autour du soleil tournent les planètes, dont la terre. Bruno voyait ici plus juste que Kepler. D'un autre côté ce dernier était à même de soumettre ses idées — malgré leur origine mystique — à une vérification plus précise que Bruno. Le premier ouvrage de Kepler (Mysterium cosmographicum, 1597) part d'hypothèses théologiques et pythagoriciennes. Il veut voir dans l'univers l'image de la Trinité : au Père correspond le centre, au Fils la sphère d'enceinte, et au Saint-Esprit leur rapport réciproque, exprimé par les relations géométriques entre les différentes sphères où tournent les planètes. Car l'esprit divin se révèle dans les rapports harmonieux de grandeur de l'univers. Kepler cherche à montrer que dans les différentes surfaces sphériques où tournent les planètes on peut placer les cinq corps réguliers, établis par Pythagore, qui n'ont que des surfaces égales, avec des côtés égaux et des angles égaux. Les formes fondamentales de la géométrie et la répartition des corps célestes dans l'espace concordaient ainsi exactement. Tel est le mystère cosmographique dont Kepler était enthousiasmé et auquel il resta attaché comme idée directrice, idée qui contribua à favoriser, ou à entraver ses recherches postérieures. Cette idée était l'expression de la conviction qu'il avait, et qu'il n'abandonna jamais, que certaines relations mathématiques de l'univers devaient pouvoir se démontrer, et elle le poussa pour cette raison à faire des investigations sans cesse renouvelées. Mais elle lui causa bien des difficultés à cause de l'hypothèse dont il partait avec l'antiquité et le Moyen Âge tout entiers, que les corps célestes doivent tourner en cercle, car le cercle est la figure la plus parfaite.

Parmi les hommes auxquels Kepler envoya son ouvrage se trouvait Tycho Brahé, qu'il salua du titre de « prince des mathématiciens de son siècle ». Tycho répondit en termes aimables, tout en déclarant que les trente-cinq années d'observations sur lesquelles il s'appuyait ne lui permettaient pas de donner son adhésion aux spéculations de Kepler, malgré toute l'ingéniosité qu'il y trouvait d'ailleurs. Il dirigea spécialement ses objections contre la théorie de Copernic. Les rapports ainsi ébauchés de ces deux hommes firent que Tycho Brahé ayant été s'établir à Prague peu de temps après, Kepler fixa également sa résidence à Prague. À la mort de Tycho Brahé son matériel scientifique, considérable, lui fut abandonné, dont il avait écrit à son professeur Möstlin : « Mon opinion sur Tycho Brahé est qu'il possède des richesses dont, comme tant de riches, il ne tire pas tout le profit convenable. » Ayant ainsi hérité lui-même de ces richesses, il pouvait désormais développer et vérifier ses idées. Se basant sur les observations de Bruno, il découvrit les lois désignées d'après son nom et se sentit poussé — ce qui nous intéresse le plus dans l'ensemble, — à remplacer la conception animiste de la nature qu'il avait professée jusqu'alors par la conception mécanique.

Kepler passa le reste de sa vie à Linz, en butte aux attaques violentes du fanatisme protestant et catholique et accablé par les efforts pénibles qu'il faisait pour se procurer les moyens de faire éditer ses œuvres. Il dut retourner pour une année dans le Wurtemberg sa patrie, afin de sauver du bûcher sa mère accusée de magie. Il mourut en 1630 à Ratisbonne où il était allé pour faire valoir à la diète d'Empire ses droits sur des sommes arriérées. —

L'idée qu'il avait de la signification des rapports quantitatifs dans la nature fit de Kepler l'un des fondateurs de la science

exacte de la nature. Il arriva à cette idée par la voie de la théologie, de la psychologie et de la philosophie de la nature. — Nous connaissons déjà la voie théologique. Pour être la belle image de l'essence divine, l'univers fut ordonné selon des rapports quantitatifs déterminés. Kepler avait, ainsi que Copernic, la conviction que la nature agit d'après des règles simples et claires. Aussi la simplicité et l'ordre régulier (simplicitas atque ordinata regularitas) d'une conception de la nature parlent-elles de prime abord à ses yeux en leur faveur. Il s'agit de ramener tout à des principes les moins nombreux et les plus simples possibles. — Le fondement psychologique tient à ce que l'esprit humain démêle le plus distinctement les rapports de quantité ; à vrai dire il est bien fait pour les saisir. Les forces de la nature prennent dans les relations qualitatives des aspects très différents aux yeux des différents sujets (prohabitudine subjecti) ; on ne peut arriver à la certitude pleine et entière qu'en s'en tenant au côté quantitatif ; voilà pourquoi il produit la vérité proprement dite. — Le fondement fourni par la philosophie de la nature se trouve enfin dans la matière même, telle que nous la connaissons par l'expérience : « où est la matière, est aussi la géométrie », (ubi materia, ibi geometria). C'est en effet un fait avéré que le monde participe à la quantité (mundus participat quantitate).

Kepler croyait au début pouvoir répondre par un a priori pur et simple (dans le Mysterium cosmographicum), à la question de savoir quels rapports quantitatifs il y a au fond de l'univers. Il quitta toutefois cette erreur après avoir approfondi les données expérimentales de Tycho Brahé ainsi que ses propres observations. On sait avec quelle infatigable patience il travailla à trouver un rapport concordant absolument avec les observations et que

de ce fait il fut porté à remplacer par l'ellipse le cercle idolâtré depuis l'antiquité.

Kepler a exposé clairement dans sa théorie de l'hypothèse sa conception de la nature de l'investigation scientifique. Diverses causes lui firent avancer cette théorie. Tycho Brahé avait repoussé avec raideur l'hypothèse de Copernic, la déclarant pure imagination (imaginatio) et protesté contre toute méthode procédant par a priori (ou comme l'on disait encore alors, ab anteriore). Au surplus, les deux théories, celle de Tycho Brahé comme celle de Copernic, furent regardées par des adversaires (par exemple par l'Ours des Dithmarses) comme des opinions absolument arbitraires, qui n'avaient d'autre but que de se moquer des gens. Osiander avait bien déclaré en son temps pour éviter le scandale que la conception du monde de Copernic était une hypothèse destinée à faire saisir uniquement les rapports mathématiques, mais qu'il ne fallait pas la prendre au sérieux. Dans son ouvrage inachevé Apologia Tychonis contra Ursum (chap. I) Kepler discute dans son ensemble de la question du sens des hypothèses, et de longues années après il y revient encore dans le premier livre de l'Epitome astronomiæ Copernicanæ. Toute science, dit-il, s'appuie sur certaines hypothèses et l'on n'attend pas pour faire des recherches qu'on ait trouvé les toutes premières hypothèses, pas plus qu'on n'attend, pour bâtir sa maison, que l'on ait examiné si l'intérieur de la terre est solide. Hypothèse au sens le plus large du mot signifie ce que l'on suppose certain en faisant une démonstration. En ce sens, la géométrie s'appuie elle aussi sur l'hypothèse et l'observation sur laquelle on se fonde dans la science de la nature est également hypothèse. Dans un sens plus restreint, une hypothèse astronomique est le résumé des idées à l'aide desquelles un savant démontre l'ordre des mouvements des

corps célestes. Ces sortes d'idées ne sauraient en aucune façon être gratuitement formées. Elles doivent se trouver vérifiées par le fait que les conséquences qu'on en a déduites concordent avec les phénomènes réels et ne mènent pas au point de vue physique à des absurdités. On ne saurait pas plus s'en passer, que le médecin ne peut s'abstenir de se faire une idée de la maladie et de s'en tenir aux seuls symptômes. La science commence par l'observation, construit sur elle ses hypothèses et cherche ensuite les causes qui produisent l'enchaînement admis. On constate encore chez Kepler quelque incertitude dans les rapports entre le premier et le second terme de cette tripartition. Quand il dit en effet que Tycho Brahé a fourni les observations sur lesquelles s'étaye l'astronomie, et que Copernic a donné la meilleure hypothèse, il est évident que l'hypothèse a précédé les observations. Cela est également fort possible si c'est l'hypothèse basée sur un examen provisoire qui mène à comprendre les faits trouvés et à en rechercher de nouveaux. Ce fut le cas pour Kepler lui-même : ce furent ses hypothèses tirées du système de Copernic et ses idées sur la signification de la quantité dans le monde qui lui révélèrent le contenu des richesses que Tycho Brahé n'avait pas lui-même su bien apprécier.

En ce qui concerne le troisième terme, la démonstration des causes, Kepler pose peu à peu des exigences plus rigoureuses qu'il n'avait fait pendant sa première période. Il commença (dans le Mysterium cosmographicum) par faire diriger les planètes par des âmes ou même le système tout entier par l'âme universelle, située dans le soleil. Par la suite il rompit avec l'animisme. Dans sa dissertation sur Mars, qui fit époque (1609), il déclare qu'il s'agit de démontrer les causes physiques. Il exige maintenant des causes « véritables » (veræ causæ) ou des causes vraisemblables.

Il est volontiers tout près de croire que les causes des phénomènes naturels doivent pouvoir démontrer leur activité dans la nature. Dans la deuxième édition de son ouvrage de jeunesse, d'esprit animiste, il ajoute à l'expression « âmes motrices » (animæ motrices) la remarque suivante : « Dans ma dissertation sur Mars j'ai démontré qu'il n'y avait pas de ces âmes » et il est d'avis qu'au lieu du mot « âme » il faut mettre « force ». « Auparavant, poursuit-il, je croyais que la force qui fait tourner les planètes était réellement une âme… Mais en considérant que cette force motrice diminue à une grande distance… je conclus qu'elle devait être matérielle ». (Opera I, p. 176). — Le Mysterium cosmographicum fut dès lors remplacé chez Kepler par l'idée d'une « Physica cœlestis », mais il manquait encore de moyens pour la développer. Elle fit un progrès considérable grâce au grand contemporain de Kepler.

Livre 2 · Chapitre 4

Lorsque, quelques années après la mort de Kepler, Galilée dit dans une lettre qu' « il a toujours estimé Kepler comme un esprit libre, (peut-être par trop libre) et perspicace, mais que sa méthode d'investigation à lui est différente de celle de Kepler », il est certain qu'en donnant cette caractéristique il pense surtout aux anciennes théories animistes de Kepler. Il n'est guère probable qu'il ait eu distinctement sous les yeux le revirement qui s'effectua dans Kepler lorsque celui-ci fit l'examen qui devait le mener à la découverte des fameuses lois. En réalité ces deux grands savants travaillent dans le même esprit : ils cherchent à unir déduction et induction, mathématiques et expérience. Voilà

pourquoi ils restent comme les fondateurs de la science expérimentale exacte. Toutefois Kepler commença plutôt du côté a priori, déductif, tandis que Galilée partait du côté expérimental, inductif. C'est Galilée qui a tenté l'entreprise décisive qui a constitué la science de la nature en science autonome et qui créait un idéal élevé pour toutes les investigations.

Galilée fut ainsi que Bruno un martyr de la nouvelle du monde. Chez lui se produit une action réciproque intéressante entre les recherches sur l'astronomie et les recherches sur la physique. Ses expériences et l'étude qu'il fit d'Archimède lui montrèrent les difficultés du système d'Aristote et de Ptolémée ; d'autre part son ardeur à fonder le nouveau système du monde lui fit découvrir en physique de nouvelles lois. Ce n'est qu'avec lenteur et hésitation qu'il prit résolument parti pour Copernic. Il naquit à Pise en 1564, où il étudia la philosophie, la physique et les mathématiques, tout en cultivant avec enthousiasme la littérature poétique. Il préférait à Aristote Platon et Archimède ; ce fut là dès ses années d'études le point de départ de ses idées postérieures. Professeur, d'abord à Pise, puis à Padoue, il exposait l'ancien système tout en étant convaincu depuis longtemps dans son for intérieur de la vérité du nouveau. Il écrit dans une lettre à Kepler (août 1597) : « C'est un malheur que ceux qui recherchent la vérité sans suivre de fausse méthode soient si rares. Il y a bien des années que je suis parvenu à l'opinion de Copernic et que de ce point de vue j'ai trouvé les causes d'une foule de phénomènes naturels qui avec l'hypothèse ordinaire sont à coup sûr inexplicables. J'ai noté bien des raisons et des réfutations que je n'osais cependant pas faire paraître au grand jour, car le sort de notre maître Copernic m'intimide. Il s'est acquis sans doute dans l'esprit de quelques hommes peu nombreux une gloire immortelle,

mais pour la foule innombrable (il y a tant d'insensés en ce monde) il est devenu un objet de risée et de raillerie. » Ce n'est qu'après avoir construit un télescope et découvert les satellites de Jupiter qu'il se déclara ouvertement pour le système de Copernic (1610). Ce fut le signal de la persécution. Bien que Galilée fit découverte sur découverte à l'appui de son hypothèse — c'est ainsi qu'il découvrit les taches solaires et les phases de Vénus — moines et théologiens prirent parti contre lui avec une violence sans cesse grandissante. Les philosophes aristotéliciens ne voulaient même pas regarder dans le télescope de Galilée, afin de ne pas avoir le spectacle vexant des modifications du firmament et pour ne point perdre par là leur foi en l'ancien système du monde. Galilée avait raison de dire que si les étoiles elles-mêmes descendaient du ciel sur la terre pour rendre témoignage, ses adversaires ne se laisseraient pas convaincre. En vain il chercha à montrer que ses idées n'étaient pas en contradiction avec la Bible. S'il était resté à Padoue, qui se trouvait sous la domination de Venise, il aurait été certainement en sûreté. Mais pour avoir plus de loisir et pour acquérir une situation pécuniaire plus avantageuse, il accepta les fonctions de « mathématicien » du grand-duc de Florence, et dans cette ville il était facile à atteindre de Rome. Le collège inquisitorial prit alors (1616) la décision, grosse en conséquences, de porter l'ouvrage de Copernic sur la liste des livres interdits « jusqu'à ce qu'il soit retouché » et de déclarer sa doctrine hérétique. Galilée fut cité par devant le Cardinal Bellarmin et reçut — ainsi que l'on prétend dans le camp catholique — l'ordre formel de ne pas défendre et de ne pas propager la doctrine déjà condamnée pour hérésie. Toutefois on ne peut produire la preuve qu'un ordre semblable ait été réellement donné. Galilée n'en suspendit pas pour cela ses investigations. Ses re-

cherches sur les comètes le mirent en conflit avec les Jésuites et le puissant ordre se leva contre lui comme un seul homme. En outre, il travaillait sans relâche à un exposé complet du différend causé par les deux systèmes du monde, ouvrage qu'il avait souvent annoncé dans ses écrits précédents. Il pensait qu'il n'y avait pas de danger en s'exprimant hypothétiquement. Il se servit donc du procédé dont Osiander usa en faisant paraître l'ouvrage de Copernic. En 1632 parut son célèbre ouvrage, intitulé « Dialogue où pendant quatre jours de suite sont discutés dans des entretiens les deux plus importants systèmes du monde », celui de Ptolémée et celui de Copernic, et où les arguments philosophiques et naturels sont allégués à propos des deux conceptions sans prendre parti (indeterminamente) ». Les personnages de l'entretien sont Salviati et Sagredo, deux amis de Galilée, et Simplicio, le représentant de la philosophie d'Aristote. Salviati, c'est l'investigateur réfléchi à l'esprit analytique ; il produit les raisons, mais sans en tirer absolument aucune conclusion déterminée et cherche à retenir le fougueux Sagredo, par lequel Galilée épanche ses idées les plus libres, pour les faire désavouer, s'il est besoin, par Salviati. Mais le lecteur voit assez clairement de quel côté penchent les sympathies de l'auteur et à Rome on ne s'y laissa pas tromper. Le livre fut interdit et Galilée cité à Rome. Il est probable qu'il n'a pas été torturé réellement, mais seulement menacé de la torture ; mais le 22 juin 1633 il dut renier à genoux « la fausse doctrine d'après laquelle le soleil est le centre du monde et reste immobile, tandis que la terre n'est pas le centre et est au contraire mobile ». Il dut promettre sous la foi du serment « qu'à l'avenir il n'émettrait rien, ni de vive voix, ni par écrit, d'où on pût faire dériver cette doctrine et qu'au contraire il dénoncerait à l'Inquisition les personnes hérétiques ou suspectes d'hérésie qu'il

viendrait à connaître » ! — Qu'il se soit parjuré, cela est hors de doute. Il ne renonça pas à sa conviction. Au lieu de le brûler physiquement, on lui infligea la cuisante douleur que cause la contrainte de taire sa propre conviction. Étant donnée sa nature, Galilée ne ressentait pas cette douleur aussi fortement que cela eût été le cas pour un Kepler, mais elle était toutefois assez forte pour lui rendre la vie amère. À cela s'ajoutèrent le chagrin et la cécité. Il vivait aux environs de Florence sous une surveillance constante, tout entier à ses idées scientifiques. La vie qu'il sauva grâce à son parjure acquit encore une valeur exceptionnelle par la publication de son deuxième chef-d'œuvre : Discours (Discorsi) sur deux sciences nouvelles, qui fut imprimé en Hollande (1638) — pour échapper à la censure. — Cet ouvrage qui contient le fondement de la physique moderne, dut, comme on a dit justement, se glisser par contrebande dans la littérature. Galilée mourut en 1642 ; son esprit fut actif jusqu'au dernier moment. — Relevons maintenant les points de vue les plus considérables qui constituent l'importance de Galilée dans l'histoire générale de la pensée.

Galilée allègue contre la logique formelle qu'elle est excellente pour régler et corriger la marche de la pensée, mais qu'elle n'est pas un moyen de découvrir des vérités nouvelles. De semblables découvertes se font, dit-il, en dérivant une hypothèse de certaines expériences et en cherchant ensuite à montrer déductivement que l'hypothèse posée concorde avec d'autres expériences. La méthode analytique (metodo risolutivo) et la méthode synthétique (metodo compositivo) se complètent donc mutuellement. Si par induction l'on voulait entendre l'examen de tous les cas possibles, le raisonnement par induction serait impossible ou inutile : impossible si l'on ne pouvait comprendre tous les cas, in-

utile si l'on était capable de venir à bout de tous les cas. Il ne peut donc être question que d'examiner les cas les plus caractéristiques ; de ceux-ci on conclut aux autres. Mais il faut conjecturer une proposition avant d'en pouvoir trouver la preuve proprement dite. La confiance en l'exactitude de la proposition contribue beaucoup à en faire découvrir la preuve. D'un autre côté, il faut vérifier par le détail au moyen d'expériences ce que l'on conclut de principes généraux. — Ainsi Galilée démontra au moyen d'expériences faites sur le plan incliné la justesse de son hypothèse déduite a priori que les espaces parcourus avec une vitesse uniformément croissante sont entre eux comme les carrés des temps.

Mais ce concours de la déduction et de l'induction fait naître une difficulté, étant donné qu'en tirant nos conclusions déductives nous croyons les faits plus simples qu'ils ne sont en réalité. Les propositions mathématiques ne sont valables que pour des figures idéales. Ce n'est pas un défaut des choses réelles si leur forme ne coïncide jamais absolument avec aucune figure construite par la géométrie. La figure irrégulière qu'a la pierre, elle la possède à la perfection. Mais en appliquant les conclusions abstraites aux faits concrets, on doit mettre en ligne de compte la diversité et la complication des conditions. C'est notre arithmétique et non la figure des choses qui est imparfaite. Dans le vide — nous le supposons — tous les corps doivent tomber avec la même vitesse. Mais comme nous ne pouvons faire le vide absolu, nous examinons comment les faits se comportent dans des milieux où l'air est plus ou moins dense et lorsque nous voyons les vitesses se rapprocher à mesure que l'air se raréfie, nous regardons la proposition comme démontrée. On démontre que le corps jeté le long d'un plan horizontal poursuivra son mouve-

ment si tous les obstacles sont enlevés, en se basant sur ce fait que le mouvement dure d'autant plus longtemps que l'on est en mesure de supprimer davantage les obstacles.

Pour trouver dans les expériences des points d'attache de la déduction et pour pouvoir expliquer dans quelle mesure les expériences approchent des hypothèses idéales sur lesquelles repose la déduction, Galilée comme Kepler insiste particulièrement sur les rapports quantitatifs. Ce n'est qu'en mesurant les phénomènes qu'on pourra déterminer jusqu'à quel point ils satisfont aux exigences de la déduction. Voilà pourquoi le principe de Galilée était de mesurer tout ce qui pouvait se mesurer et de rendre mesurable ce qui ne pouvait se mesurer immédiatement.

La méthode principale de Galilée est celle que Stuart Mill a appelée bien plus tard la méthode des variations proportionnelles et que l'on pourrait aussi nommer la méthode du passage à la limite. Elle permet d'allier la pensée abstraite à la perception concrète. Les cas concrets participent ainsi par approximation de l'idéalité des règles abstraites. De même que l' « idée » était pour Platon le prototype des choses réelles, de même la loi est pour Galilée l'expression idéale de l'enchaînement des choses.

Si donc on peut trouver la loi au moyen de l'analyse des données de l'expérience, il s'ensuit que les causes qui servent à expliquer les phénomènes doivent être elles-mêmes données dans l'expérience. Galilée professe le même principe que Kepler exprimait en exigeant de « vraies causes » (veræ causæ). Galilée démontre très justement que l'invocation de la volonté divine n'explique rien du tout, par le fait même qu'elle explique tout avec la même facilité. Pour Dieu, il est aussi facile de faire tourner l'univers autour de la terre, que la terre autour du soleil. La première

chose est aussi simple que la dernière. Mais si nous considérons seulement ce qui tourne, les deux opinions sont évidemment très différentes au point de vue de la simplicité ; l'une exige une dépense de force bien plus grande que l'autre. Les différences finies disparaissent en face de l'Infini, mais elles subsistent quand on compare ensemble deux choses finies. La science doit s'en tenir à ces rapprochements. Si l'on s'autorise d'un miracle, on peut admettre la première hypothèse aussi bien que la seconde ; on manque ici de tout critérium. De plus on ne voit pas que toutes les œuvres créées par la nature et par Dieu sont des miracles, bien qu'elles puissent s'expliquer naturellement.

L'application de cette méthode exclut non seulement l'explication théologique, mais l'explication animiste. Expliquer l'action réciproque des choses, par exemple l'attraction de l'aimant, par la « sympathie », c'est tout simplement se débarrasser d'une foule de questions au moyen d'un mot sonore. De même la pesanteur n'est qu'un mot. Nous ne savons pas ce qui attire la pierre vers la terre, pas plus que nous ne savons ce qui maintient la lune dans sa rotation autour de la terre ou ce qui continue le mouvement de la pierre qui a quitté la main qui l'a lancée. Voilà pourquoi Galilée rejette l'hypothèse d'après laquelle la lune a une influence sur les marées. La crainte qu'il a des « qualités cachées » l'induit ici en erreur.

Bien que Galilée répète souvent dans ses Dialogues qu'il ne veut pas fixer de manière de voir, son point de vue propre ne laisse pas d'être suffisamment clair, même si nous ne le connaissions pas par ses lettres. Il admire Copernic pour avoir pu, malgré le témoignage des sens, acquérir et garder la conviction que la terre tournait. Et il introduit lui-même au moyen de ses décou-

vertes astronomiques toute une série de preuves que l'univers ne peut se diviser, ainsi que le croyait Aristote, en un monde céleste immuable et en un monde terrestre variable : les taches solaires et les nouvelles étoiles montrent qu'au ciel même il s'accomplit des modifications. Et de quel droit, fait observer Galilée, attribue-t-on à vrai dire à ce qui est invariable une valeur supérieure à ce qui est variable ? « Pour ma part, fait-il dire à Sagredo, je tiens la terre pour extrêmement insigne et admirable en raison justement des modifications et des créations nombreuses et différentes qui ne cessent de s'y produire. » À cela Simplicio objecte que les modifications ayant lieu sur la terre peuvent être un bien pour les hommes, mais que les changements dans le ciel seraient absolument inutiles. Il applique un raisonnement semblable à l'extension énorme que l'univers prendrait dans le système de Copernic (ainsi que Tycho-Brahé avait déjà remarqué) : quelle utilité a cet immense espace entre les planètes extrêmes et la sphère des étoiles fixes ? Dans sa réponse, Salviati applique aux causes finales la même considération que Simplicio dans un autre passage aux causes naturelles : comment aurions-nous la témérité de connaître les raisons du Tout-puissant ? Il y a tant de choses dans notre propre corps dont nous ne connaissons pas la signification ; comment pourrions-nous connaître la signification des objets plus éloignés ? Et quelle difficulté n'y a-t-il pas à découvrir comment une chose s'enchaîne dans l'ensemble auquel elle appartient, si l'on n'a pas la faculté de voir ce qui se produirait si on l'enlevait ? C'est mettre des bornes à la puissance divine, que de croire que les énormes dimensions de l'univers rendraient impossible son activité sur tous les points. Le soleil éclaire le raisin de ses rayons et le fait mûrir comme s'il n'avait rien d'autre à faire ; de même Dieu et la nature peuvent bien

prendre soin de toute chose en particulier bien que l'univers s'étende à l'infini. — Galilée est d'abord porté à admettre (avec Bruno) l'immensité infinie de l'espace ; il doute qu'on, ait le droit de parler d'un centre du monde ; s'il ne s'exprime pas d'une façon arrêtée à ce sujet, cela vient peut-être de ce que le sort de Bruno lui donnait à penser.

On s'est étonné avec raison que dans sa discussion des systèmes du monde Galilée n'ait pas fait mention des lois de Kepler dont la déduction de la loi de la pesanteur devait devenir dans les mains de Newton un si puissant soutien du nouveau système. Galilée n'a dû leur attribuer qu'un intérêt purement mathématique sans se figurer qu'elles pouvaient prouver l'enchaînement physique de l'univers.

Àl'appui de son nouveau système du monde, Galilée s'autorise, ainsi qu'avant lui également Copernic, du principe de simplicité. La nature ne fait rien en vain ; pour cette raison elle prend toujours les voies les plus simples et cherche au moyen d'un petit nombre de causes simples à obtenir une diversité dans les effets. Ce principe de simplicité, qu'il opposa en astronomie aux systèmes compliqués de Ptolémée et de Tycho-Brahé, le conduisit en physique à formuler les premières lois des modifications des phénomènes matériels. Le plus simple à ses yeux était d'admettre qu'une chose reste dans l'état où elle se trouve s'il ne survient pas de changement. Kepler avait déjà posé le principe qu'un corps ne peut de lui-même passer de l'immobilité au mouvement. Galilée découvrit alors qu'un corps ne peut non plus modifier de lui-même son mouvement ou passer du mouvement à l'immobilité. C'est la loi qui a été appelée plus tard (d'une expression employée par Kepler) loi d'inertie. Cependant Galilée ne

l'érige pas en principe général. Il n'a nulle part déclaré que la direction comme la vitesse se conserve. Dans les Dialogues il s'arrête principalement à la conservation de la vitesse ; il pense ici surtout au mouvement horizontal, et il admet que le mouvement circulaire durera aussi bien que le mouvement rectiligne. Le principe ressort avec plus de clarté dans les Discorsi. Un mouvement, dit-il, ne peut croître que si on lui communique une force nouvelle (impeto, momento) et ne peut diminuer que si on lui oppose un obstacle (impedimento), dans les deux cas par conséquent sous l'influence de causes externes. Si l'on supprime les causes externes (dum externae causæ tollantur) le mouvement se continuera avec la vitesse acquise. Galilée dit en propres termes que c'est là une expérience faite en pensée ; mais il démontre l'exactitude de la proposition par des expériences qui prouvent que le mouvement se continue d'autant plus longtemps à une allure uniforme que l'on supprime les causes extérieures. Ici apparaît l'action réciproque de la déduction et de l'induction dans la méthode du passage à la limite et Galilée donne lui-même un exemple de son assertion que la voie de la démonstration est autre que celle de la découverte. Car ce n'est pas une preuve que de s'en rapporter à la simplicité de la nature, bien que cette idée puisse mener à d'importantes découvertes.

Galilée se sert également du principe de simplicité comme point de départ dans ses recherches sur le mouvement de chute. « L'observation attentive de la manière habituelle de procéder et d'ordonner de la nature dans toutes ses formes d'activité m'a amené à examiner le mouvement naturellement accéléré ; elle emploie d'ordinaire les moyens les plus simples et les plus faciles… Dès lors quand je considère qu'une pierre sortant de l'état d'immobilité pour être lancée d'une hauteur considérable tombe

en acquérant insensiblement un nouvel accroissement de vitesse, pourquoi ne croirais-je pas que cet accroissement se produit le plus simplement du monde ? Et nous ne saurions trouver d'accroissement plus simple que celui qui vient toujours s'ajouter uniformément. » Ici encore les principes généraux ne servent qu'à découvrir et à poser, et non à démontrer véritablement.

En commençant ses recherches sur le mouvement, Galilée dit : « J'apporte d'un objet très vieux une science toute nouvelle. » Il souligne notamment que personne avant lui n'a examiné les variations quantitatives du mouvement dans la chute libre ou dans le mouvement de projection. Galilée a conscience d'avoir fondé par la découverte des lois de ces variations une science nouvelle, « dont il est réservé aux esprits supérieurs de pénétrer les profonds secrets. »

Le progrès dû à l'établissement de cette science avait une importance exceptionnelle. L'histoire de la science de la nature a montré depuis que les lois du mouvement renferment la clef de toute connaissance scientifique de la nature matérielle. Galilée en avait déjà le pressentiment. Il déclare dans les Dialogues qu'il n'a jamais pu comprendre comment les substances pouvaient se transformer les unes dans les autres. Quand un corps présente des qualités qu'il n'a encore jamais possédées, il n'est pas impossible, à son sens, que cela soit l'effet d'une modification apportée dans l'ordre de ses parties ; et dans ce changement rien ne se perd et rien ne se crée. C'était exprimer clairement que l'on ne peut comprendre les variations qualitatives de la nature que si l'on peut les ramener à des variations quantitatives, c'est-à-dire, ici, à des mouvements dans l'espace. Alors se posa pour la philosophie des temps modernes la grande question de savoir

comment elle devait se comporter vis-à-vis du grand principe qui était ainsi posé, et qui révéla victorieusement son utilité pratique dans tous les domaines de la nature l'un après l'autre.

Les exemples de Copernic et de Bruno ont déjà montré que la nouvelle conception du monde faisait poser le problème de la connaissance d'une nouvelle manière. Si la pensée était logique, l'image du monde donnée par la perception immédiate devait être remplacée par une autre totalement différente. C'est ce qui ressort encore plus clairement chez Galilée.

En mettant au fond de tant de questions importantes le principe de simplicité, il distingue expressément entre la facilité et la simplicité avec lesquelles procède la nature, et la méthode souvent compliquée et pénible qu'il nous faut appliquer pour nous convaincre de la simplicité de la nature. Ce qui pour nous est difficile à comprendre, est très facile à faire à la nature. Il ressort donc ici une opposition marquée entre l'existence et la connaissance. Galilée croyait que cette antinomie disparaît en quelque sorte dans la connaissance la plus claire que nous possédions, c'est-à-dire dans la connaissance mathématique. La connaissance humaine participe ici à la nécessité avec laquelle la divinité pense les vérités qui sont au fond de l'enchaînement de l'existence ; mais ce que nous pensons successivement en avançant péniblement d'une conclusion à une autre, la divinité le connaît par une simple intuition (di un simplice intuito, par opposition à : con discorsi). En cela l'opposition entre simplicité et diversité subsiste même ici. Ce n'est qu'en intensité, en rigueur et en nécessité que la connaissance humaine coïncide de cette façon à son sommet avec la connaissance divine. En ampleur elle est infiniment inférieure ; et l'investigation la plus profonde ne sau-

rait pénétrer le fait même le plus insignifiant qui se passe dans la nature. Socrate a bien vu cette imperfection de notre savoir, et pourtant on l'a célébré comme le sage des sages. — L'existence, tant par sa simplicité que par son infini, contraste avec notre connaissance. Galilée professe la docta ignorantia tout comme Nicolas de Cusa et Bruno.

L'opposition de la connaissance et de l'existence ne ressort pas moins de la différence nettement accusée que Galilée établit, comme tous les sectateurs de Copernic, entre le mouvement absolu et le mouvement relatif. Nous ne concevons le mouvement que par rapport à un point immobile. Le mouvement commun à plusieurs objets se comporte — en ce qui concerne leurs relations mutuelles — comme s'il n'était pas. Alors que l'antique conception du monde supposait tranquillement que l'espace visible et l'espace absolu sont une seule et même chose, la pensée allait maintenant se faire jour que l'espace absolu, conçu comme le réceptacle immobile de toutes les choses matérielles, n'est nullement objet de perception sensible, vu que le cadre en apparence au repos peut être lui-même en mouvement par rapport à un point situé en dehors, et ainsi de suite. D'une manière générale, le système de Copernic, notamment dans la sagace élaboration qu'en fit Galilée, exerça à appliquer la loi de relativité dans la théorie de la connaissance. La philosophie péripatéticienne, tout en ne voulant pas entendre parler de modification au ciel, voyait cependant des modifications réelles dans le lever et le coucher du soleil et des étoiles, et dans la succession du jour et de la nuit. Le représentant de Galilée dans les Dialogues remarque à ce sujet : « Tout cela n'est que des modifications au point de vue terrestre. Supprimez la terre par la pensée : il n'y a plus ni lever, ni coucher de soleil, ni horizon, ni méridien, ni jour, ni nuit ! »

Toute une série de modifications du ciel perdaient ainsi leur caractère absolu et ne s'expliquaient plus que par le lieu où se tenait le spectateur ; de même Galilée trouva l'occasion, en ce qui concerne les phénomènes terrestres, de transporter les différences du domaine objectif au domaine subjectif. Nous avons déjà vu qu'il contestait la transformation des substances et ne voulait admettre de changement que dans la disposition des parties ; à vrai dire, c'était donner du même coup le principe de la subjectivité des qualités sensibles. Mais Galilée a exprimé ce principe sous une forme encore plus catégorique. Dans un remarquable chapitre d'un ouvrage polémique d'astronomie (Il saggiatore, 1623), il déclarait que les seules qualités que nous devions nécessairement attribuer aux choses, sont figure, grandeur et mouvement ou repos. Ces qualités, que pour cette raison il appelle qualités premières et réelles (primi e reali accidenti), aucun effort de notre imagination, si grand soit-il, ne peut les séparer des choses. C'est au contraire à un préjugé entretenu par les sens que nous devons de regarder le goût, l'odeur, la couleur, la chaleur, etc., comme des qualités absolues des choses. Ce ne sont que des noms que nous donnons aux choses lorsqu'elles provoquent en nous certaines sensations. En fait, elles n'ont pas leur siège dans les choses, mais dans le corps sensible (nel corpo sensitivo). Qu'on supprime l'être sensible — et toutes ces qualités disparaîtront aussitôt ! — Le parallélisme de cette observation avec l'ordre d'idées employé pour défendre le nouveau système du monde est facile à voir. Il prit une grande importance pour la théorie moderne de la connaissance, dès que celle-ci put se dégager entièrement des liens du dogmatisme.

35. P. 183. Le premier exposé de l'histoire de la philosophie qui donne à Galilée la place qu'il mérite pour la claire conscience

qu'il a de la méthode de la pensée, est celui de J.-F. Fries : Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung. Zweiter Band. Halle, 1840. Prantl a traité sa théorie de la méthode (Galilei und Kepler als Logiker. Münchener Sitzungsberichte, 1875) en montrant qu'elle éclipse celle de Bacon ; en outre Tönnies (Über die Philosophie des Hobbes. Vierteljahrsschrift für wiss. Philos., III, et Natorp (Descartes, Erkenntnis theorie. Marburg, 1882, chap. 6) ont montré l'importante position que prend Galilée au seuil de la philosophie moderne, tandis que Bacon et Descartes, selon la tradition, seraient les initiateurs.

36. P. 188. Galilei : Opere. Firenze, 1842, XIII, p. 200 et suiv. — La traduction allemande des Discorsi (dans les « Klassiker der Naturwissenschaft », n 24, p. 57) contient ici une inexactitude qui fait disparaître la simplification projetée par Galilée. Ces paroles de Galilée : « dum externæ causæ tolluntur » (pourvu qu'on écarte les causes extérieures) sont ainsi rendues : « während äussere Ursachen hinzukommen » (pendant que des causes extérieures viennent s'ajouter). — L'expérience théorique de Galilée se dégage le mieux à un autre passage des Discorsi (Op., XIII, p. 221) : Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio, omni secluso impedimento. (Je me représente un corps mobile jeté sur un plan horizontal, tout obstacle étant supprimé). — Sur l'histoire de la loi d'inertie cf. Wohlwill : Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes. (Zeitschrift für Völkerpsychologie, XIV-XV.)

37. P. 191. Natorp a le mérite (dans son ouvrage sur la théorie de la connaissance de Descartes) d'avoir appelé le premier l'attention sur ce chapitre du Saggiatore (di Galilei. Firenze, 1842,

IV, p. 332-338). — La nouvelle doctrine était dangereuse, parce qu'on croyait que la négation de la réalité des qualités sensibles était contraire à la théorie catholique de la Cène, d'après laquelle l'hostie conserve ses qualités sensibles après la transsubstantiation. Descartes et Leibniz eurent, eux aussi, par la suite, une foule de désagréments à propos de cette question.

Livre 2 · Chapitre 5

La science nouvelle fondée sous le coup des expériences et des inventions de la vie pratique, devait amener un agrandissement de la logique traditionnelle. Chez ceux-là mêmes qui ne subissaient pas directement l'influence provoquée par la science nouvelle, dans le cercle même des humanistes, le besoin d'une logique nouvelle se fit sentir avec une violence de plus en plus grande au cours des xv et xvi siècles. De là une série de tentatives de réformes, de programmes et de déclarations recélant en foule les soupçons de ce qui devait remplacer la logique scolastique, laquelle n'était vraiment propre qu'à tirer des conclusions formelles des hypothèses données au préalable par autorité. Au Moyen Âge, c'étaient principalement la théologie et la jurisprudence qui se servaient de la logique, et toutes deux partaient d'hypothèses que l'autorité avait établies. La longue série de tentatives de réformes atteint son point culminant avec François Bacon de Verulam. Cet homme, que l'on a souvent dépeint comme le fondateur de la science expérimentale, ne mérite même pas le nom d'un Moïse en vue de la terre promise. Sans doute, il possède quelque chose de prophétique, et souvent il exprime d'une façon géniale des pensées qui éclairent la marche et les condi-

tions de l'investigation humaine ; de même, il a bien conscience de son opposition à la scolastique ; mais la terre promise avait été conquise — sans qu'il s'en aperçût — par Vinci, Kepler et Galilée. Il déclare modestement qu'il n'est pas lui-même un guerrier, mais un héraut (buccinator), qui stimule au combat. Mais les savants qui fondèrent la science expérimentale moderne n'avaient pas besoin des accents de sa trompe, pour s'enflammer au combat. Toutefois Bacon n'en a pas moins son importance dans l'histoire de la philosophie. Il recueillit en lui à un rare degré les pensées et les espoirs qui s'agitaient dans le siècle qui vit naître la science nouvelle. S'il n'a pas contribué à sa fondation, il n'en fut pas moins touché par le milieu où elle se développa, et il prédit qu'une science nouvelle influerait nécessairement sur la vie humaine. Plus qu'aucun autre penseur de cette période de transition, il a nettement conscience qu'une transformation fondamentale va s'accomplir dans la marche de la pensée et dans les intérêts. Voilà pourquoi il gardera un grand nom, bien qu'il faille l'abaisser un peu du piédestal où ses compatriotes l'ont élevé, place qu'il ne mérite ni par ses œuvres, ni par sa personne. — Avant d'examiner de plus près cet homme et ses œuvres, il nous faut nous arrêter un instant à ses devanciers du xvi siècle.

Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) sortit du sein des humanistes. Vers le milieu du xvi siècle il soutint une lutte violente contre la logique d'Aristote. Il ne faisait, il est vrai, que continuer par là les efforts faits par le siècle précédent pour rapprocher davantage la logique de son application pratique, notamment de l'application à la rhétorique. Il déclare lui-même qu'il a eu pour maîtres Agricola et Sturm, les humanistes et pédagogues allemands. Mais le courant tout entier a en lui son représentant le mieux doué et le plus parfait au point de vue de la forme ; il mena

la lutte avec une énergie qui contribua grandement à ébranler la toute-puissance de la scolastique dans les Universités de l'Europe occidentale.

Ramus naquit en 1545 dans le nord-est de la France ; il était fils de charbonnier. Il dut souvent s'entendre dire par ses adversaires — selon les procédés polémiques alors en usage — qu'il était fils de charbonnier. Mais il n'en rougissait pas. Non parce que sa famille, bien que déchue, appartenait à la noblesse ; mais parce que, grâce à son désir ardent de s'instruire, il s'était élevé de ses propres forces à une haute situation scientifique. Il commença par être domestique chez un riche étudiant de Paris. La besogne journalière accomplie, il étudiait la nuit. La logique scolastique l'attira d'abord ; mais elle ne le satisfit pas et il se mit à étudier avec enthousiasme les Dialogues de Platon qui lui semblaient recéler à un degré bien supérieur la vivante et réelle activité de la pensée. Dans sa thèse de maître-ès-arts (1536) il soutint l'assertion radicale que tout ce qu'Aristote a dit est faux. L'exaspération des Aristotéliciens était grande ; mais elle s'accrut encore après la critique détaillée qu'il fit de l'ancienne logique. L'Université demanda la suppression des livres de Ramus, alléguant que c'était un ennemi de la religion et de la sécurité publique, qu'il inspirait à la jeunesse un amour dangereux de la nouveauté. François I interdit alors par un édit les livres de Ramus et lui défendit en même temps d'attaquer Aristote et autres auteurs anciens ! Mais Ramus recouvra la liberté d'enseignement sous Henri II ; il professa alors au Collège de France, où sa parole réunit jusqu'à deux mille auditeurs. C'était un mouvement comme on n'en connaissait pas depuis Abélard. En 1555, Ramus publia en français sa Dialectique. L'idée fondamentale de sa doctrine, c'est qu'il faut d'abord examiner comment la nature use de la pensée,

avant d'établir des lois pour elle. Il renvoie pour cette raison aux premiers philosophes qui n'ont pas encore eu de logique artificielle. Ces philosophes, ainsi que les grands hommes d'État, les orateurs, les poètes et les mathématiciens de l'antiquité nous montrent dans leurs œuvres l'usage involontaire de la pensée. Nous y trouvons les règles inconsciemment appliquées. Les goûts humanistes de Ramus trouvent leur satisfaction à faire de l'étude des auteurs anciens l'auxiliaire de la logique. Comme ses prédécesseurs humanistes, il pose deux fonctions logiques principales : l'invention (inventio) des arguments et l'emploi que le jugement (judicium) fait de ces arguments pour fonder et éclairer davantage le sujet. Le jugement s'appelle souvent pour cette raison dans la langue de l'École des temps suivants : secunda pars Petri. Ramus s'occupa surtout de cette dernière partie et développa la théorie du raisonnement, et ici se montre cette chose bizarre, qu'il ne s'écarte guère à vrai dire de la logique d'Aristote. Le caractère purement formel de sa réforme se révèle par la grande importance qu'il attache aux dichotomies. Se conformant au précepte de la logique, qu'un certain attribut en question est valable ou non, il divise partout l'exposition en deux termes, sans se soucier de la nature de la matière. Par là il établissait à vrai dire une nouvelle scolastique. — Cependant Ramus ressentait vivement le besoin de retourner à la nature ; il a eu le mérite de simplifier le style et d'insister pour que l'art s'appuie toujours sur la nature. Mais la nature, il la trouvait dans les écrits de l'antiquité, au lieu de la chercher dans l'activité incessante de la pensée. Il n'approfondit pas l'étude de la psychologie de la pensée et ne put encore utiliser comme modèle le procédé de la science nouvelle pour décrire la méthode de la pensée.

Ramus, qui s'était converti au protestantisme, fut assassiné dans la nuit de la Saint-Barthélémy (1572). Il n'est pas impossible que la haine d'un scolastique fanatique ait montré le chemin aux assassins. Son cadavre fut mutilé par les étudiants catholiques.

Sa réforme de l'enseignement dans les arts libéraux se fit cependant jour à l'étranger. Son système fleurit en Allemagne, en Écosse et en Suisse. À l'Université de Cambridge il fut combattu par le scolastique et mystique ardent Everard Digby, qui fut probablement le professeur de Bacon ; mais il trouva en même temps en Angleterre même un zélé défenseur en William Temple (l'aîné), qui le conduisit à la victoire et qui par ses écrits polémiques dirigés contre la scolastique jeta les fondements d'une tendance plus libre en philosophie. Depuis cette époque ce courant a caractérisé Cambridge par opposition à Oxford, l'université conservatrice.

Le violent conflit qui s'éleva entre Digby et Temple à propos de la méthode devait naturellement exciter un grand intérêt et il n'a certainement pas peu contribué au développement de Bacon.

Pendant que la doctrine de Ramus poursuivait sa marche triomphale dans le nord et dans l'ouest de l'Europe, beaucoup ressentaient un besoin profond de savoir positif, une soif de connaissance solide de la nature réelle. C'est ce qu'attestent les écrits de Telesio et de Campanella, en partie aussi ceux de Bruno. François Sanchez, auteur du Traité de la noble et haute science de l'ignorance (Quod nihil scitur), qui parut en 1581, offre un exemple remarquable de critique pénétrante de la science traditionnelle ; il a nettement conscience de tout ce qu'il faut pour bien savoir quelque chose, mais il est impuissant à trouver la réalisation positive de cet idéal. Sanchez était fils d'un médecin es-

pagnol qui était venu s'établir à Bordeaux. Il fut professeur de médecine d'abord à Montpellier, puis à Toulouse. Le titre de son ouvrage semble devoir le marquer au coin du scepticisme ; mais il serait très injuste de le regarder de ce seul biais. Il a le vif sentiment de l'imperfection de la nature humaine, surtout du savoir humain. Toutefois le doute n'est pas pour lui but, mais moyen.

Son œuvre sceptique ne constitue qu'une introduction à une série de travaux d'un genre spécial et empirique. Il avait aussi l'intention d'écrire un traité spécial de la méthode. L'observation et l'expérience unies au jugement, voilà pour lui les meilleurs moyens d'aboutir à la connaissance. Sa devise est : Va aux choses mêmes ! Mais il ne conçoit pas les grandes espérances de progrès en ce sens qui animent son contemporain Bacon. Il voit combien la chose même la plus infime recèle d'énigmes — que toutes choses au monde sont étroitement enchaînées, et que le monde s'étend à l'infini : aussi la connaissance parfaite des choses est-elle pour lui un idéal inaccessible. Les essais qu'il fit dans le sens d'une philosophie de la nature et qui font penser à ceux de Telesio et de Bacon, ne lui apportèrent pas la satisfaction que ces deux chercheurs éprouvèrent en faisant les mêmes tentatives.

En un point Sanchez va plus loin que Bacon et que Ramus. Il remonte en effet à la source de tout savoir dans l'esprit humain. Aucune connaissance extérieure, dit-il, ne peut être plus sûre que celle que je possède de mes propres états et de mes propres actions ; celle-ci possède un caractère immédiat que celle-là ne saurait jamais avoir. Je suis plus certain qu'une pensée, un appétit, une volition s'agite en moi, que je ne puis être sûr d'apercevoir un certain objet ou une certaine personne en dehors de moi. Par contre, l'expérience interne est inférieure en clarté et en préci-

sion à l'expérience externe. — Cet ordre d'idées fait de Sanchez le devancier de Campanella et de Descartes. Mais il était tout aussi impuissant que Campanella à le rendre fructueux. Ceci était réservé à Descartes.

La démonstration des défauts de la connaissance et l'indication de la bonne méthode revêtent une perfection bien plus grande chez Bacon que chez aucun des humanistes et des empiriques qui tentèrent avant lui de réformer la logique. On a cherché, et avec raison, à l'expliquer, non seulement par la personnalité de Bacon, mais encore par sa situation au cœur de la vie anglaise, qui a un tel afflux d'activité. Il a pour devancier — comme on a dit justement — non seulement des philosophes et des hommes de science, mais des naturalistes praticiens, des ingénieurs, des marins et des aventuriers.

On a longtemps disputé sur le caractère de Bacon. Son honneur de penseur et aussi son honneur d'homme ont été tour à tour flétris et réhabilités. Cette dispute n'a plus de raison pour qui lit avec attention ses Essays et ses journaux, publiés il y a quelques années. Il y a été si sincère que nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur son compte, surtout en rapprochant de ces confessions directes ou indirectes les traits caractéristiques qui ressortent de ses écrits philosophiques.

François Bacon naquit en 1561. Il était fils de Nicolas Bacon, garde du grand sceau de la reine Élisabeth, et neveu du premier ministre Burleigh. Après avoir étudié à Cambridge, où il eut probablement Digby pour professeur de scolastique, il accompagna une ambassade à Paris. La perspective brillante qui s'ouvrait à lui s'évanouit à la mort prématurée de son père. En sa qualité de fils cadet, il dut se frayer lui-même son chemin ; son puissant oncle

ne voulut rien faire pour lui. Un violent désir de puissance, de richesse et d'honneur l'animait, sans être toutefois son unique mobile d'impulsion. Il dit dans un de ses premiers traités : « Le plaisir des sentiments n'est-il pas plus grand que le plaisir des sens, et le plaisir de la pensée n'est-il pas plus grand que celui des sentiments ? Le plaisir de la pensée n'est-il pas le seul dont la jouissance n'engendre pas le dégoût, et n'est-ce pas la connaissance qui délivre l'âme de toute inquiétude ? » Le désir impétueux de connaissance et la recherche de la puissance, de la richesse, et des honneurs ne marchaient pas seulement de pair chez lui — il justifiait ce dernier ressort en le subordonnant au premier : il ne recherchait la puissance et la richesse que pour acquérir les moyens d'exécuter les grands projets scientifiques qu'il méditait — et qui ne consistaient rien moins qu'en un renouvellement complet de la science (instauratio magna). — Ici apparaît une troisième face, considérable, de son caractère, attestée surtout par ses écrits : son humeur extrêmement vive et mobile et le sentiment non moins grand de sa valeur. Il voyait devant lui une œuvre considérable qui demandait de grandes ressources. Il s'excuse ainsi des subterfuges moraux dont il usa ; l'infamie même se dissipait pour lui dans l'éclatante lumière où il apercevait le terme de ses efforts. Pour pouvoir exécuter son projet, il lui fallait du loisir et les moyens de recueillir des observations et de faire des expériences. Il se jeta donc dans la carrière politique. Mais, chez lui, comme chez Machiavel, le moyen prit le dessus sur la fin qui devait le sanctifier. Au lieu de donner à son projet des proportions si grandioses pour ce qui était du but et des moyens, s'il avait étudié avec attention les œuvres de ses contemporains éminents, de Tycho-Brahé, de Gilbert, de Kepler et de Galilée, il eût trouvé matière à réflexion et une base suffisante pour l'élabora-

tion d'un programme futur. Son goût pour le grandiose le mena sur de fausses routes et l'impliqua, de concert avec l'ambition, dans des situations qui corrompirent son caractère et le plongèrent dans le malheur. Il manquait d'un sens moral assez vif pour contrebalancer les autres mobiles. Il dit dans les « Essays » : « Le meilleur caractère consiste à posséder une réputation de franchise, mais à être habile à agir en secret et, le cas échéant, à savoir dissimuler. » Et dans un autre passage : « Il n'est pas de plus heureuses qualités que celles-ci : avoir un peu d'un insensé et pas trop d'un honnête homme. » L'ambition de Bacon le fit entrer dans le monde et dans la politique ; il y trouva matière à observation, et il apprit à connaître les hommes, expériences qu'il mit à profit dans ses écrits (principalement dans les Essays et dans le septième et le huitième libres de l'ouvrage De dignitate et augmentis scientiarum). Il loue Machiavel de peindre si franchement et si loyalement ce que les hommes ont pour coutume de faire et non ce qu'ils devraient faire. Cette connaissance est nécessaire, afin que l'innocence de la colombe ne manque pas de la prudence du serpent. Ici encore le moyen est devenu fin. Pour arriver dans le monde, il faut en effet régler sa conduite sur la conduite réelle des hommes, et il prévient pour cette raison de ne pas rester toujours le même au milieu des événements changeants ; il faut accommoderson esprit à l'occasion et à l'opportunité, (ut animus reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque ullo modo erga res duras aut obnixus). Et il engage à poursuivre constamment plusieurs buts afin de pouvoir atteindre le but secondaire au cas où l'on viendrait à manquer le but principal. Conseil bien dangereux, notamment pour son propre caractère !

Bacon essaya d'abord de se frayer un chemin par des sollicitations. Il échoua. Au Parlement il s'éleva contre un projet du gouvernement et encourut par là la disgrâce définitive de la reine. Ses liens d'amitiés avec Essex (s'il peut être ici question d'amitié) l'aidèrent pendant un certain temps à sortir d'embarras d'argent fort gênants. Mais lorsqu'Essex fut sur le point d'être renversé, Bacon l'abandonna. Bien plus, pendant le procès intenté à son ancien ami, Bacon offrit même à la reine ses services, qui furent acceptés. Et lorsqu'Essex en désespoir de cause essaya de provoquer un soulèvement, Bacon se porta témoin contre lui et écrivit après son exécution une brochure pour justifier la façon d'agir du gouvernement, zèle qui ne s'explique pas par le souci de laisser la justice suivre son cours, mais que l'on comprend en lisant la remarque suivante dans un Essay (of followers and friends), qui fut imprimé en 1597, peu d'années par conséquent avant la mort d'Essex : « L'amitié est chose rare en ce monde, surtout entre égaux. L'amitié que l'on peut trouver existe de supérieurs à inférieurs, là où le sort de l'un comprend celui de l'autre. » L' « amitié » de Bacon pour Essex était de cette sorte et il prit à temps ses dispositions pour que le sort de son « ami » n'englobât pas non plus le sien, à son grand désagrément. Ne nous demandons pas si telle est vraiment la conduite ordinaire des hommes, et passons outre. William Temple, mentionné plus haut, qui avait été le secrétaire d'Essex, ne se conduisit pas en tout cas de cette façon, aussi dut-il prendre le chemin de l'exil.

Malgré tous les efforts qu'il fit pour s'accommoder aux circonstances, Bacon n'eut aucun succès sous la reine Élisabeth. Il fut plus heureux sous Jacques I ; il sut surtout s'insinuer par ses flatteries auprès des différents favoris du roi. Les mauvais côtés de son caractère eurent alors des conséquences historiques fu-

nestes et considérables. Il avait la conviction que le roi devait condescendre aux justes désirs de la Chambre basse, mais qu'il devait employer sa souveraine puissance à faire aboutir la codification des lois et la colonisation de l'Irlande, et à prendre une attitude énergique vis-à-vis de l'étranger, en se mettant à la tête d'une ligue protestante. L'attention populaire serait ainsi détournée des questions de constitution. Mais avec le roi versatile et faible, et gonflé du sentiment de son pouvoir, il était impossible d'obtenir une semblable attitude. Un peu plus tard, Herbert de Cherbury, qui avait de la politique extérieure une conception analogue, perdit pour cette raison son poste d'ambassadeur d'Angleterre en France. Bacon se pliait aux caprices du roi : la grande question est de savoir s'il n'en avait nullement conscience, ainsi que le croit Edwin Abbott, son biographe. Et pourtant une attitude énergique aurait eu de sa part des suites importantes. Cette docilité eut pour lui-même des conséquences favorables. Il fut nommé d'abord Lord-chancelier, baron de Verulam et vicomte de Saint-Albans. Pour parvenir à ce but élevé, il dut non seulement changer d'idées politiques, mais servir les intérêts des favoris du roi. Ce fut la cause de sa chute soudaine (1621). Bacon avait déclaré légitimes et utiles quelques monopoles avantageux aux parents de Buckingham. Le Parlement s'en étant indigné, le roi rejeta la faute sur ses conseillers. On se retourna contre Bacon et on dressa contre lui l'accusation de corruption. Il se déclara coupable séance tenante, fut dépouillé par la Chambre haute de ses dignités et condamné à une amende considérable et à l'incarcération, aussi longtemps qu'il plairait au roi. Étant tombé — abstraction faite de sa propre faute — victime de la conduite du roi et des favoris, il en fut quitte à bon compte. Il ne fut que quelques jours en prison et quant à l'amende, il ne

l'a jamais payée. Il passa ses dernières années dans le silence, occupé à ses travaux scientifiques. Il aurait pu se procurer ce calme plus tôt et à meilleur marché. Il lui fut alors donné d'atteindre ce que dans les Essays il avait indiqué comme la chose la plus enviable : mourir au milieu d'un sérieux travail : on ne sent pas sa blessure quand on tombe dans une chaude mêlée. Il mourut en 1626. — Ses amis et ses serviteurs l'aimaient et l'admiraient. Outre son grand amour de l'étude et sa foi profonde que la culture intellectuelle des hommes prendrait un développement d'une richesse et d'une splendeur jusqu'alors inconnues, ce trait est un de ceux qui jettent une lumière d'apaisement sur son caractère, après tous les détails sinistres que l'on en rapporte par ailleurs.

Juge, homme d'État et courtisan, il n'avait pas oublié les études. Les esquisses de ses chefs-d'œuvre se formèrent en lui de bonne heure. Un ouvrage écrit en 1607 (Cogitata et Visa) est la première esquisse de l'œuvre la plus célèbre de Bacon, Novum organum (« la nouvelle logique »), qui parut en 1620, après avoir été remaniée douze fois par Bacon. Il examine les raisons de l'imperfection des sciences, dépeint les obstacles à la connaissance vraie, obstacles que l'on doit chercher dans la nature de l'esprit humain et dans les conditions où celui-ci se développe, et passe ensuite à la description de la méthode inductive. L'œuvre est inachevée et établie sur une échelle telle que les moyens dont on disposait au temps de Bacon ne permettaient pas de l'exécuter. Ce n'est que deux siècles plus tard que Stuart Mill termina par sa logique le travail que Bacon avait eu l'audace d'entreprendre avec son matériel imparfait. — Un de ses écrits de 1605 (Advancement of learning) est la première esquisse détaillée de l'ouvrage De dignitate et augmentis scientiarum (De la valeur et du progrès des

sciences), qui parut en 1623. C'est une revue encyclopédique des sciences qui renferme une foule de remarques justes, surtout sur les lacunes qui restent encore à combler. — Les autres œuvres de Bacon sont principalement des recueils de matériaux qui n'offrent presque plus d'intérét maintenant.

Comme auteur, Bacon possède une expression pleine de force et de propriété, et souvent il est extrêmement heureux dans le choix de ses images. Mais il est incompréhensible qu'on ait pu le rapprocher de Shakspeare. Son imagination contemple et symbolise abstractivement ; l'on y chercherait en vain la fougueuse énergie, la délicatesse de nuances, la richesse d'accords et la profondeur de sentiment de Shakspeare.

La science, dit Bacon, a été cultivée depuis très peu de temps seulement, et cela est surtout vrai de la science de la nature, mère de toute science. Les Grecs s'occupaient principalement de philosophie morale, les Romains de jurisprudence, et après l'apparition du christianisme les mieux doués se jetèrent sur la théologie. La science de la nature, regardée comme une simple auxiliaire, n'était cultivée qu'aux heures de loisir, et non comme l'objet principal, avec ce but devant les yeux, qui seul peut la rendre vraiment fructueuse : rendre la vie humaine plus riche et meilleure. En outre on usait de fausses méthodes. On était d'avis que l'esprit humain est bien trop sublime pour s'occuper d'expériences, d'autant plus qu'on lui attribuait la faculté de sécréter la vérité de son propre fond. On se contentait de la tradition. On avait un respect exagéré du passé et de ses grands penseurs, que l'on appelait les anciens, bien que ce soit nous les anciens, qui avons derrière nous une expérience bien plus grande qu'eux. Puis vint s'ajouter un faux zèle religieux qui ne vit pas que la science

de la nature nous enseigne la puissance de Dieu, de même que la religion nous enseigne la volonté de Dieu. La foi doit nous rendre l'innocence perdue par la chute, ainsi la science doit nous rendre la puissance alors perdue sur la nature. Mais ce sont la pusillanimité et le peu de confiance dans sa force propre qui ont le plus nui. On manquait d'espérance et du courage de s'imposer de grandes tâches.

Maintenant nous avons le droit d'avoir bon courage, puisque nos propres défauts sont causes de l'imperfection dont nous souffrons. La bonne méthode doit pouvoir se trouver. Elle ne va pas comme l'araignée tirer tout d'elle-même, non plus comme la fourmi amasser seulement des matériaux, mais à la façon de l'abeille elle recueillera et élaborera les matériaux. La matière une fois recueillie, si l'on est à même d'écarter les préjugés et les opinions préconçues, la bonne explication de la nature ne sera pas longue à trouver. L'opération la plus importante de toutes, c'est donc une accumulation de faits, la plus riche et la plus universelle possible. L'esprit humain les élaborera et les expliquera ensuite spontanément, involontairement. — En affirmant ainsi l'activité spontanée de l'esprit, qui entre en vigueur dès qu'il a une matière en présence, Bacon est peut-être influencé par Ramus, qu'il mentionne avec gratitude, tout en lui reprochant d'avoir une méthode par trop simple. La différence entre eux, c'est que Bacon a bien vu qu'il faut des données expérimentales considérables pour que la faculté imaginative et le jugement puissent fructueusement s'exercer. La plus lourde faute que l'on puisse commettre d'après Bacon, c'est d'avancer trop vite, de courir sus aux principes généraux, au lieu de s'élever lentement jusqu'à eux en suivant les nombreux moyens termes. À l'esprit humain il faut du plomb, et non des ailes.

Le but, c'est d'enrichir la vie humaine au moyen d'expériences que l'on peut faire quand on connaît la nature. Savoir est pouvoir : car nous avons la faculté de produire les choses quand nous en connaissons les causes. À l'aide des inventions et des arts mécaniques, les hommes se sont peu à peu tirés du sein de la barbarie et sont enfin parvenus à une vie civilisée. Ce moyen peut seul remédier à la misère et au malheur dont souffrent encore les hommes. Prendre une puissance plus grande sur la nature, toute la question est là ; mais cela ne se peut que si on lui obéit. — On aurait cependant tort d'attribuer à Bacon la croyance que la science doit être cultivée uniquement pour son utilité pratique. Au-dessus de l'avantage que peuvent procurer les connaissances, il place en effet la contemplation des choses (la contemplatio rerum au-dessus de l'inventio fructus). Nous nous réjouissons de la lumière, qui nous permet de travailler, de lire, de nous voir ; mais le spectacle même de la lumière est plus magnifique que son utilisation multiple.

Mais on ne peut espérer atteindre le but grandiose que si l'on est sans préjugés. De même qu'au ciel, nous ne pouvons être admis dans l'empire humain fondé sur la science que si nous redevenons comme des enfants. Il faut se défaire des préjugés et des opinions préconçues. Il s'agit d'expliquer la nature et non d'empiéter sur la nature, il faut une interpretatio, et non une antecipatio. Aussi Bacon cherche-t-il à donner une théorie générale des anticipations injustifiées. C'est sa célèbre théorie des idoles de l'esprit (idola mentis) ; il faut détruire ces fantômes pour que l'esprit devienne une table rase (tabula abrasa), où les choses écriront leur vraie nature. Bacon distingue quatre classes dans ces illusions.

Quelques illusions sont fondées sur la nature humaine et, pour cette raison, communes à toute l'espèce (idola tribus). De ces idoles de la tribu sont celles qui tiennent à la tendance que nous avons à concevoir les choses d'après leurs rapports avec nous et par analogie avec nous (ex analogia hominis), et non dans leurs rapports et par leur analogie avec l'univers (ex analogia universi). Notre conception, notre perception et notre pensée ne peuvent pourtant pas être la mesure des choses ! Nous sommes notamment portés à supposer un ordre et une régularité plus grands dans les choses que ceux qu'on peut réellement trouver. Nous supposons l'uniformité (aequalitas) de notre propre esprit dans les choses mêmes. Et ce qui contredit nos opinions une fois conçues, nous sommes portés à le négliger. On passe facilement sur les cas négatifs quand on tire les conséquences des expériences. Nous attachons plus d'importance à ce qui agit soudainement et immédiatement sur nous, et nous sommes enclins à attribuer aux objets plus éloignés la même qualité. D'un autre côté nous transportons aussi l'inquiétude et l'aspiration constante de notre esprit dans la nature, de sorte que nous ne voulons pas mettre de terme à son extension ou à la série de ses causes. Ou bien on se tranquillise en trouvant l'explication dans une fin et l'on établit des causes finales (causæ finales), explication manifestement tirée de notre propre nature et non de celle de l'univers. Enfin nos résultats sont très facilement déterminés par nos sentiments et nos appétits, par notre espérance ou notre crainte, et souvent cette influence du sentiment sur la connaissance passe absolument inaperçue.

Une autre classe d'illusions provient de la nature individuelle de chacun de nous en particulier. Bacon les nomme (d'une image empruntée à Platon (« idoles de la caverne ») idola specus). L'in-

dividualité de chaque homme est en effet comme une caverne d'où il contemple l'univers et où la lumière de la nature se brise d'une manière particulière. Ces illusions de l'individualité sont déterminées par les dispositions originales, par l'éducation, les relations et la lecture. Quelques-uns sont plus enclins à s'arrêter aux diversités des choses, alors que d'autres sont plus portés à en rechercher les analogies — quelques-uns aiment surtout le passé, d'autres se tournent de préférence vers la nouveauté — ceux-ci cherchent les éléments des choses, ceux-là s'en tiennent aux phénomènes complexes, tels qu'ils sont immédiatement donnés.

Bacon regarde comme les pires illusions celles qui sont dues à l'influence des mots sur la pensée. Il les appelle « idoles du marché » (idola fori). Les mots sont formés selon les besoins de la vie pratique et conformément à l'intelligence populaire (ex captu vulgi), et souvent les lignes de démarcation qu'ils établissent entre les choses ne peuvent pas être suivies par la pensée exacte. On forme des mots pour des choses qui n'existent pas le moins du monde, et par contre les termes manquent pour désigner des choses réellement offertes par l'expérience. De là beaucoup de discussions de mots.

Les trois premières classes d'idoles tenaient à la nature de l'homme ; la dernière classe, « les idoles du théâtre » (idola theatri) vient de l'influence des théories transmises. Ces théories peuvent être imaginées avec beaucoup de génie et de rigueur et n'en pas moins manquer leur but. Quiconque suit le droit chemin, avec ses aptitudes moindres arrivera plus vite et plus sûrement au but que le meilleur coureur dès que celui-ci a quitté la bonne voie. L'habileté du coureur fera même qu'il s'éloignera de plus en plus du but. La méthode empirique que Bacon oppose

avec chaleur aux brillantes spéculations de l'époque précédente, ne laisse pas — d'après sa conception — beaucoup de place à la sagacité et à la force de l'esprit. La bonne méthode aplanit les différences entre les esprits. Quand il faut tracer un cercle à la main, les différences d'aptitude peuvent avoir leur importance, mais quand on se sert d'un compas ces différences disparaissent. — Cette quatrième classe d'idoles est difficile à distinguer de la seconde, car Bacon fait coopérer la lecture, la tradition et l'autorité à la formation de la nature individuelle.

La théorie des idoles de Bacon est un brin de philosophie critique, une tentative faite pour discerner ce qui appartient uniquement à la propriété subjective de la connaissance, de ce qui fait partie de l'univers. Nous avons trouvé cette idée en germe chez Montaigne, de Cusa, Bruno et Galilée. Malheureusement Bacon n'a pas les vues grandioses qui se font jour notamment chez Galilée au moyen de la théorie, empruntée à Copernic, par laquelle il insiste sur la relativité du point où se tient l'observateur. Bacon est porté à regarder les conceptions que nous formons involontairement comme absolument mensongères. Ainsi, c'est pour lui une illusion des sens (fallacia sensuum) si ceux-ci nous montrent les choses autrement que la science ne les explique. De plus, il n'a pas examiné plus en détail la possibilité de nettoyer l'esprit, pour en faire une table rase. Nous ne pouvons cependant pas, alors même que nous les découvririons, supprimer les conditions et les formes qui sont au fond de notre individualité originale et de la nature humaine commune à tous. Ici apparaît une contradiction chez Bacon. Ainsi que nous l'avons vu, il est en effet convaincu que la matière, une fois préparée, est élaborée par l'esprit involontairement et conformément à notre propre faculté interne (vi propria atque genuina). Mais n'est-t-il rien ajouté ici à la matière

— et de quel droit cette addition ? Quelle garantie avons-nous que la faculté interne de notre esprit nous permette de voir les choses, non plus dans leurs rapports avec nous-mêmes, mais dans leurs rapports avec l'univers ? Comment nous convaincre que nous sommes réellement parvenus à l'analogia universi ? — C'est ici que la théorie de la connaissance devait plus tard prendre racine. Bacon en est le précurseur par sa théorie des idoles. Intéressante est surtout la pensée, que l'hypothèse, dont partaient si tranquillement Copernic, Bruno et Galilée, et d'après laquelle la nature suit toujours les voies les plus simples, pouvait être d'origine purement humaine et subjective, en sorte qu'il fallait en examiner la légitimité. —

La méthode à suivre dans l'élaboration de la matière est l'induction. On avait, il est vrai, appliqué cette méthode depuis longtemps. Mais Bacon trouve dans l'emploi qu'on en fait d'ordinaire un défaut essentiel qu'il range parmi les idoles de la tribu. Il consiste à se contenter des cas où un phénomène s'est montré et à les croire suffisants pour fonder une connaissance de la nature du phénomène. Bacon appelle cette sorte d'induction induction par simple énumération (inductio per enumerationem simplicem). Il demande de la compléter par l'examen des « instances négatives », c'est-à-dire des cas où le phénomène ne se produit pas, bien que les conditions soient très proches de celles où il se produit. Il demande en outre une échelle graduée qui indique dans quelles conditions le phénomène croît ou décroît. Par ce procédé, nous pouvons arriver à nous faire une conception provisoire de la nature, ou comme dit Bacon, de la « forme » du phénomène. Par « forme » Bacon entend la qualité qui existe toujours quand le phénomène existe, qui manque toujours où il manque, qui croît ou décroît dans la même mesure. Après avoir

éliminé les qualités qui ne satisfont pas à ces exigences, nous retenons la forme. En examinant la nature de la mort, nous devons faire abstraction de la question de savoir si elle a été causée par l'immersion, l'incendie, le poignard, l'apoplexie, l'inanition, etc. Pour la chaleur, nous devons faire abstraction des modes spéciaux de génération de la chaleur, de la composition des matières chauffées, etc.

Quand souvent on accuse Bacon de ne voir dans l'induction qu'une accumulation de matériaux, il faut bien considérer qu'il attache une grande importance à la formation d'hypothèses provisoires pour faciliter la vue d'ensemble et l'orientation. La première explication n'est qu'un ballon d'essai, la « première vendange », une simple épreuve (Nov. Org. II, 20). On la fait parce qu'il est plus facile de découvrir la vérité au moyen d'une erreur, pourvu qu'elle soit examinée avec clarté, que par une accumulation chaotique de matériaux. C'est un des aphorismes les plus fameux de Bacon : citius emergit veritas ex errore quam ex confusione. À titre d'hypothèse provisoire Bacon pose par exemple pour la « forme » de la chaleur cette proposition : chaleur est mouvement. — Mais cette hypothèse provisoire une fois posée, sa méthode inductive continue en s'en servant comme d'un guide. Il s'agit de trouver ou de provoquer par la voie de l'expérience des cas de nature à éclairer et à fonder avec plus de précision l'opinion qu'on a avancée. Bacon énumère une foule de ces « instances prérogatives ». Il mentionne entre autre des cas (qu'il désigne du nom de instantiæ solitariæ), présentant la qualité cherchée dans un état de choses qui n'a absolument rien de commun avec tous les autres cas où elle apparaît, ou encore qui ne la présente pas, bien qu'il ait par ailleurs tous points communs avec les cas où elle apparaît. Ce sont là les méthodes nommées plus tard

par Stuart Mill méthode de concordance et de différence. Par instantiæ viæ, il désigne les cas et les expériences qui nous montrent le phénomène « en chemin », dans sa formation, pendant laquelle sa nature (« forme ») se révélera avec le plus de facilité. Par instantiæ irregulares et deviantes, il désigne les cas où le phénomène fait en quelque sorte « fausse route », varie, prend des formes irrégulières. Grâce à ces variations, les choses dévoilent plus facilement leur nature proprement dite. Proches parentes de ces formes sont les formes de transition (instantiæ limitaneæ) qui offrent certaines qualités que l'on peut rapporter, les unes à une forme, les autres à une autre.

Bacon laisse entendre qu'il faut encore toute une suite d'opérations étendues pour développer dans son ensemble la méthode inductive. Mais le Novum Organum se termine par l'énumération des différentes sortes d'instances prérogatives.

La description détaillée que donne Bacon de la méthode inductive était pour l'époque un réel progrès. Elle trahit une intelligence claire de points essentiels. Ce qu'il ne vit pas et ce qui, comparé aux fondateurs de la science moderne, le relègue dans l'ombre, c'est le rôle sulbaterne qu'il assigne à la détermination quantitative et à la déduction. La science expérimentale exacte n'est en effet possible que si l'on acquiert une base de déduction mathématique par la mesure exacte des phénomènes. Il accorde, il est vrai, une place à la détermination quantitative dans le processus d'induction ; il appelle une espèce particulière d'instances prérogatives instantiæ quanti, ou encore doses naturæ. Mais il n'en vit pas l'importance capitale. À cela tient son dédain pour la déduction. Les plus brillantes déductions sont les déductions mathématiques. Tout en n'ayant pas absolument méconnu l'impor-

tance de la déduction, ce dont on l'a souvent accusé, et ce qui est contredit par « la première vendange, » il accorde toutefois dans sa méthode empirique une place tout à fait secondaire au procédé de déduction. Il ne soupçonnait pas le moins du monde que la déduction fournit la preuve proprement dite de l'exactitude du raisonnement inductif.

Au moyen de l'induction, Bacon veut déterminer la nature ou « forme » des choses, l'essence propre à chacune d'elles. Mais une définition de ce genre n'est pas, à vrai dire, une induction au sens moderne du mot. Elle donne non la dépendance d'un phénomène à l'égard d'un autre phénomène, non une loi, mais un concept. Ainsi que Fries le fait déjà observer dans son histoire de la philosophie, elle mérite bien plutôt le nom d'abstraction que d'induction. Et Bacon lui-même renvoie ici à Platon qu'il cite pour modèle. Il y a, dit-il, une différence entre les idoles de l'esprit humain et les idées de l'esprit divin. Ce sont ces dernières qu'il veut rechercher : elles sont les formes éternelles des choses. La forme est la définition de la chose, est la chose même (ipsissima res). Il loue Platon d'avoir vu que la « forme » est le véritable objet de la science. Platon a commis la faute d'avoir séparé les formes ou idées des choses elles-mêmes, alors qu'il faut précisément les chercher dans les phénomènes particuliers, ou de n'avoir pas ramené les formes ou natures complexes aux formes les plus simples, absolument élémentaires. Ce sont les qualités les plus simples, irréductibles des choses (naturæ simplices) qui pour Bacon doivent être précisément fixées. De ces qualités sont la couleur, la pesanteur, la solubilité, la dilatabilité, etc.

Vu sous cet aspect, le concept de forme rappelle chez Bacon la philosophie de l'antiquité et de la scolastique. Mais la façon dont

il conçoit cette notion n'est pas sans varier considérablement. En de certains passages, « forme » signifie non pas définition ou détermination de la qualité de la chose, mais la loi selon laquelle procède l'activité, dans laquelle le phénomène consiste. « Les formes, dit-il quelque part, sont des fictions (commenta) de l'esprit humain, à moins de les appeler lois de l'activité ou du mouvement. » La forme de la chaleur serait donc la même chose que la loi des phénomènes de la chaleur. Il voulait ainsi distinguer ses « formes » de celles admises jusqu'alors. Il faut connaître cette loi pour pouvoir produire le phénomène. Dans la théorie comme dans la pratique, il s'agit maintenant de trouver la loi. Et ce côté pratique trouve son expression lorsque Bacon voit dans la forme la manifestation de l'essence de la chose, en la nommant la nature naturante (natura naturans) de la chose, la source d'où jaillissent ses qualités particulières (fons emanationis). Mais Platon a lui aussi considéré les idées comme les vraies causes. La nuance qui se glisse à l'insu de Bacon dans le concept de forme, celle-ci étant tantôt l'essence des choses, tantôt la loi qui préside à leur naissance, permet de caractériser sa théorie de la méthode. Il en résulte qu'il est à la transition de l'ancienne et de la nouvelle philosophie. Comme Platon et les scolasliques, il part de cette idée, qu'il y a une certaine quantité de « natures simples » dont les combinaisons forment les divers phénomènes. Mais il n'établit pas et n'examine pas non plus l'hypothèse que les choses sont soumises à des lois déterminées.

Bacon obtint une combinaison des deux sens de la notion de « forme » en prétendant catégoriquement qu'on ne pouvait connaître l'essence des choses qu'en examinant le processus de leur formation ainsi que la connexion interne des parties dont elles se composent. Mais ces deux opérations nous mènent au

delà de la sensibilité. Les modifications de la nature se produisent en effet graduellement, au moyen de petites transitions (per minima), si petites que nous ne les remarquons pas, de même que nous ne pouvons percevoir les petites parties dont sont vraisemblablement composées les choses, et dont le mode de combinaison (schematismus) engendre les qualités (formes !) qu'elles nous présentent. L'objet de l'investigation sera donc de trouver le processus caché (latens processus) qui réunit et enchaîne les divers degrés d'évolution saisis par notre perception bondissante et périodique, et l'ordre caché (latens schematismus) qui est au fond des qualités sensibles. La nature est trop subtile pour nos sens. Nous ne sentons pas en soi le mouvement dans lequel consiste l'essence de la chaleur. Le processus caché se soustrait ici à nous. Il en est de même du développement de l'organisme, du processus de la nutrition (en en comprenant toutes les phases, depuis la réception de la nourriture jusqu'à la complète transformation en chair et en sang), du mouvement volontaire (en en comprenant toutes les phases, depuis le premier mouvement dans l'imagination, puis les processus internes, jusqu'à la flexion et au mouvement des membres). Et la solution du problème devient notamment difficile quand il faut trouver en chaque point ce qui se perd, ce qui reste et ce qui s'ajoute ; car Bacon tient pour certain que la quantité totale de la matière n'augmente et ne diminue pas. — Cette théorie (Nov. Org., I, 10, 50 ; II, 5-7 ; 40-41) du processus continu et de ses termes particuliers considérés comme passages de ce qui était donné sous une forme à de nouvelles formes, sans que le quantum perde ou gagne, appartient aux anticipations les plus géniales de Bacon — bien que par sa méthode il ait voulu précisément exclure l'anticipation et la remplacer par l'interprétation. Il a posé le principe de

continuité, qui s'est révélé si fécond par la suite. Bacon avoue ici malgré lui que toute explication doit partir de certains principes.

Il n'établit d'ailleurs que dogmatiquement toute la théorie du processus caché continu, en se bornant à la commenter à l'aide d'exemples isolés.

En tirant la conséquence de la théorie du processus caché, on verra que les deux sens du concept de « forme » chez Bacon se contredisent. D'après le premier sens (forme = simple nature = qualité qui constitue l'essence de la chose), nous partons de cette idée que les qualités montrées par la perception reviennent de droit aux choses elles-mêmes. Dans le dernier sens (forme = loi du processus de formation des choses), nous voyons que les choses résultent en fait de petites parties et qu'elles sont produites par de petits changements qui ne peuvent s'observer tous en particulier. Avec cette dernière signification concorde la subjectivité des qualités sensibles (la chaleur étant mouvement en soi ou in ordine ad universum), tandis qu'elle répugne au premier sens (où la chaleur ainsi que la couleur etc., est natura simplex). Dans le premier sens Bacon rappelle Platon et les scolastiques ; dans le dernier il rappelle Démocrite, sans être à vrai dire atomiste. Il est caractéristique que la remarque citée plus haut, que les « formes » sont des fictions et des illusions de l'espèce, si par forme l'on n'entend pas loi, se trouve précisément dans un passage où il loue Démocrite de demander qu'on décompose la nature en ses éléments, plutôt que de s'engager dans des abstractions. — C'est encore ici devant le rapport de qualité à quantité que Bacon s'arrête. Imbu d'hypothèses platoniciennes et scolastiques, il ne put développer en toute conséquence ce que renfermait son idée du processus continu par lequel les différences

qualitatives se réduisent en différences quantitatives ; voilà pourquoi il ne reconnaît pas la subjectivité des qualités sensibles d'une façon aussi catégorique que Galilée.

La méthode inductive doit être valable pour toutes les sciences, pour les sciences de l'esprit (éthique, politique, logique), aussi bien que pour les sciences de la nature. D'une manière générale, Bacon met fortement en relief l'unité de la science malgré sa division en branches spéciales. L'isolement absolu d'une branche particulière la condamnerait à la stérilité. À la question de savoir où trouver la base commune aux différentes sciences, il donne dans ses deux chefs-d'œuvre des réponses un peu différentes. Dans le Novum Organum la science de la nature est appelée la mère sublime de toutes les sciences. Mais dans l'ouvrage sur les progrès des sciences (De augmentis scientiarum) il décore du nom honorifique de mère des sciences la science qui contient les principes communs aux diverses sciences. Cette science des principes communs. Bacon l'appelle la prima philosophia. Mais elle ne s'est pas encore formée, malgré la grande importance qu'elle aurait, car un système de principes communs attesterait l'unité de la nature. Bacon cite comme principes communs (Nov. Org. I, 80, 127. De augm. III. 1) : des quantités égales ajoutées à des quantités inégales donnent des quantités inégales ; deux choses qui s'accordent avec un seul et même troisième terme, s'accordent ensemble ; la nature se révèle surtout dans ce qui est infime ; tout change, mais rien ne meurt. Tels sont en partie les principes avec lesquels Bacon procède tranquillement dans sa théorie de la méthode. Il ne traite pas davantage la question de leur origine et de leur fondement : il croit naturellement qu'ils sont eux-mêmes des produits de l'induction. De là résulte, il est vrai, un cercle dans la marche de sa pensée.

D'une part, en effet, il utilise ces principes comme postulats de la méthode inductive, et d'autre part il les considère comme les résultats de l'induction, cercle inévitable à toutes les formes d'empirisme absolu. Et comme nous l'avons vu, Bacon voulut faire de l'esprit une table rase, avant que l'œuvre de connaissance pût commencer.

De l'établissement des premiers principes par l'induction il ne dit rien dans sa doctrine de la prima philosophia, mais il traite la question dans un tout autre développement, là où il veut tracer la limite entre la philosophie et la théologie. Bacon recommande expressément de ne pas mêler la philosophie à la théologie ; car on obtient ainsi une philosophie fantastique et une théologie hérétique. Leurs sources sont toutes différentes. La philosophie part de la perception sensible, la théologie s'appuie sur l'inspiration divine. Dans la science, l'esprit humain est sous l'influence de la sensibilité ; dans la foi, il est sous l'influence d'un autre esprit ; voilà pourquoi la foi est plus noble que la science. Et plus un mystère divin est invraisemblable et incroyable, plus on témoigne de respect à Dieu en y croyant, et plus est magnifique le triomphe de la foi. Les principes de la religion une fois admis, on peut en tirer des conséquences logiques, tout comme des premiers principes de la philosophie. Mais la différence, considérable, consiste en ce que, en philosophie, les principes mêmes, comme toutes autres propositions, sont soumis au moyen de l'induction à une analyse exacte ; alors qu'en religion les premiers principes demeurent inébranlables à cause de leur autorité divine. Il en est de même du jeu d'échecs, dont les premières règles ne peuvent se discuter. Bacon pense toutefois que ce qui laisse encore à désirer c'est qu'on ne recherche pas plus précisément dans quelle mesure la raison doit être employée en matière de re-

ligion, comme aussi qu'on ne discute pas la question de savoir à quel point l'unité est nécessaire dans les opinions religieuses.

Outre la théologie d'Église qu'il envisage en premier lieu dans ces définitions, Bacon tient également une théologie naturelle pour possible, bien que de peu d'étendue. Elle ne peut que réfuter l'athéisme et montrer la nécessité d'admettre une cause première. Lorsqu'on commence à trouver des causes naturelles (causas secundæ), il arrive souvent qu'on se sent si dominé par elles, qu'on croit n'avoir point besoin d'une cause première. Mais dans la suite le solide enchaînement interne des causes prouve précisément l'existence d'une divinité. Si même la science de la nature n'avait que faire de causes finales, qui perdraient au contraire la science par l'application à la nature d'un motif purement humain, on n'en a pas moins le droit d'admettre des causes finales. Celles-ci peuvent en effet très bien se concilier avec le processus de continuité, dont la découverte est l'objet de la science naturelle. La cause finale est comme une nonne, elle est inféconde dans la science, mais elle a son importance en religion.

Dans ses Essays, Bacon examine les rapports de l'athéisme avec la superstition. Ici encore il dit que l'investigation à ses débuts mène à l'athéisme, mais que l'investigation profonde fait admettre l'existence d'un Dieu. Il voit cependant les causes principales de l'athéisme dans les querelles religieuses, dans la conduite scandaleuse de quelques ecclésiastiques, dans le penchant à la raillerie et dans les lumières, dans la paix et la prospérité de l'époque (car le malheur et l'infortune ouvrent l'esprit à la religion). L'athéisme dégrade l'homme : son être spirituel a besoin d'un soutien pour que la matière ne le rabaisse pas trop au niveau de l'animal, et l'homme s'ennoblit dans le commerce

d'une nature supérieure, comme le chien dans le commerce de l'homme. Mais la superstition est encore pire que l'athéisme. Plutôt pas d'idée de Dieu qu'une idée indigne de Dieu ; dans le premier cas, c'est seulement de l'incrédulité, dans le second, c'est une offense. La superstition, bien plutôt que l'incrédulité, engendre les dispositions immorales. Elle est dangereuse pour l'État, car elle fonde dans le peuple une force qui peut excéder la force du gouvernement. Alors les sages sont contraints de suivre les insensés. C'est surtout aux époques de barbarie que naît la superstition.

Le dualisme qui apparaît dans la théorie de la foi et de la science de Bacon, et qui a tout l'air d'un compromis, se réfléchit naturellement dans sa psychologie et dans son éthique. — L'âme sensible de l'homme est matérielle comme celle de l'animal. Elle consiste en un souffle ténu et enflammé (aura ex natura flammea et aërea conflata), qui se porte du cerveau dans les nerfs et est nourri par le sang. Bacon se range en cela à l'avis de Telesio ; mais il manque de précision pour prouver comment il se fait que cet air ténu puisse actionner le corps, compact et dur. Il s'accorde également avec Telesio pour attribuer à toutes choses la faculté de recevoir des impressions, faculté qu'il préfère nommer perception (perceptio) plutôt que sensation (sensus). Il voudrait voir examiner de plus près comment la première peut se transformer dans la seconde, c'est-à-dire comment la faculté générale d'éprouver les impressions devient sensation, ou comment la vie psychique inconsciente peut passer à la vie consciente. — Outre l'âme sensible et matérielle, Bacon admet comme Telesio une âme spirituelle, créée par Dieu ; mais la religion seule, et non la philosophie, peut nous la faire connaître. — L'observation psychologique spéciale des phénomènes de la vie psychique, qui

poursuit sa marche en dehors du matérialisme et du spiritualisme, est inconnue à Bacon. En cela il est inférieur à Sanchez et à Campanella, pour ne pas parler de Descartes. Ce n'est qu'incidemment qu'il l'indique dans cette proposition : nous connaissons la nature au moyen d'une lumière directe, Dieu au moyen d'une lumière brisée à travers le monde comme milieu, et l'homme, qui est son propre objet, au moyen d'une lumière réfléchie (radio reflexo).

Pour ce qui est de l'éthique, Bacon distingue entre l'enseignement des modèles et l'enseignement des moyens et des voies propres à rapprocher de ces modèles. Ce dernier enseignement (de cultura animi) a été négligé à un haut degré pour la même raison qui explique d'une manière générale l'imperfection des sciences ; on a préféré s'enivrer des images d'idéal plutôt que de rechercher péniblement comment cet idéal pouvait se réaliser. Quant au modèle, il a sa forme la plus élevée dans la religion et non dans la philosophie, vu qu'il est révélé d'une façon surnaturelle. La théorie philosophique de l'idéal a déjà été exposée clairement par les philosophes anciens. Cependant Bacon regrette qu'on n'ait pas recherché les sources premières des choses morales (fontes ipsi rerum moralium). Aussi demande-t-il la science du développement psychologique de l'élément moral. Et il en jette lui-même les grands traits. Chaque chose renferme une double tendance : l'une la pousse à se conserver intégralement ; l'autre la pousse à agir comme partie d'un tout plus grand. La première a pour objet le bien individuel, la seconde le bien général. Les philosophes anciens avaient tort d'attacher plus d'importance au bien individuel ; ils faisaient consister le souverain bien dans la connaissance et dans la contemplation, alors que la vie active doit être placée au-dessus. Notre tâche dans cette vie n'est

pas simplement de nous poser en spectateurs. — Bacon ne veut pas s'arrêter davantage à la politique. L'ouvrage De augmentis sc., dont elle devait former une partie, était dédié au roi Jacques I, et en face d'un tel maître dans l'art de gouverner, le silence est le parti le plus convenable ! —

Nous retrouvons pour finir Bacon dans son rôle de courtisan : Ce fut le malheur de sa vie de s'être engagé dans cette voie, comme ce fut l'infortune de Bruno de s'être fait moine. Malgré tout, il a pu développer des pensées qui exprimaient bien les voies nouvelles que l'investigation se préparait à prendre ; elles étaient notamment un excellent spécimen de la recherche philosophique qui devait grandement contribuer à assurer à sa patrie une place éminente dans l'histoire du développement de l'esprit moderne.

Livre 3 · Chapitre 1

Le fondateur de la philosophie moderne naquit le 31 mars 1596 dans une famille noble de la Touraine. Maladif, il trahissait déjà enfant des dispositions exceptionnelles, et son père avait l'habitude de l'appeler le philosophe à cause du grand nombre de questions qu'il posait. Pour recevoir une éducation soignée il entra au collège de jésuites de la Flèche, fondé depuis peu par Henri IV. Par la suite il se souvint toujours avec reconnaissance de ses anciens maîtres, et lorsque les jésuites prirent parti contre sa philosophie, il en conçut un grand chagrin. Il apprit à la Flèche la physique et la philosophie selon le système scolastique, mais il se livra surtout aux mathématiques. Il semble s'être préoccupé de

fort bonne heure des idées qui le menèrent à sa grande découverte mathématique, la fondation de la géométrie analytique, c'est-à-dire à l'application de l'algèbre à la géométrie. Il a décrit lui-même, dans le Discours de la méthode, l'histoire de sa jeunesse, qui est en même temps la genèse de sa philosophie. Au sortir de l'école, il se sentit peu satisfait de tout ce qu'il avait appris. Il connaissait beaucoup de faits ; beaucoup de belles pensées lui avaient été transmises ; il admirait surtout la méthode rigoureuse des mathématiques. Mais ces faits et ces pensées ne lui semblaient que des fragments incohérents et les mathématiques n'étaient à ses yeux qu'une inutile chimère. Il pendit donc au croc les études et se jeta dans le tourbillon de la vie de Paris. Il ne put cependant renier entièrement son goût pour la spéculation ; parmi ses papiers se trouvait un traité sur l'escrime datant de cette époque. Il eut vite fait de se dégoûter de cette existence vide et brusquement il délaissa ses amis. Il s'était retiré dans un quartier solitaire de la ville pour étudier en paix. Dès lors son idéal fut de plus en plus de mener une vie solitaire, consacrée à la réflexion et à l'étude. Il prit pour devise : « Heureux qui a vécu caché ! » (Bene vixit, qui bene latuit !). Au bout de deux ans, ses amis le retrouvèrent et l'arrachèrent à la solitude. Il résolut alors d'étudier le « grand livre du monde ». Peut-être la vie pratique, qui met à l'épreuve toutes les pensées, apprendrait-elle aux hommes les vérités que de savantes spéculations ne peuvent faire découvrir. Du reste il voulait s'éprouver lui-même sous les coups du sort. Il entra comme volontaire à ses frais au service de Maurice d'Orange, tout en consacrant ses heures de loisir aux études, surtout aux mathématiques. De Hollande il passa en Allemagne, où la guerre de Trente ans était sur le point d'éclater. Il se joignit à l'armée rassemblée par le prince électeur de Bavière contre la Bohême ré-

voltée. Pendant qu'il prenait ses quartiers d'hiver (1619-1620) à Neuburg sur le Danube, une crise scientifique se produisit en lui ; il trouva alors la méthode générale qui le guida par la suite dans ses études philosophiques et mathématiques. Dans une note posthume provenant de cette époque il a même indiqué la date précise du jour où naquit cette pensée décisive : « le 10 novembre 1619, lorsque rempli d'enthousiasme je trouvai le fondement d'une science admirable ». Il s'enferma dans son « poèle » et se livra à des pensées qui le menèrent à sa théorie générale de la méthode. Il lui vint à l'esprit que de même que l'œuvre commune à plusieurs hommes est généralement plus imparfaite que celle exécutée par un seul homme, de même l'imperfection de notre savoir vient du grand nombre de nos professeurs, dont chacun nous inculque ses propres opinions, de l'influence des diverses tendances, des divers jugements contradictoires que nous entendons porter par les savants et par les gens de métier. Pour remédier à cette imperfection, il faudrait recommencer par le commencement, faire abstraction de la tradition et élever notre édifice lentement et sur un fondement unique. La vraie méthode consiste à n'admettre que ce qui est clairement et distinctement pensé, à décomposer chaque difficulté en ses diverses parties et à partir du plus simple et du plus facilement intelligible pour entrer ensuite pas à pas dans les questions plus complexes. Telle est la méthode analytique telle qu'elle apparut dans ses grands traits à son regard intérieur. Dans le domaine des mathématiques cette méthode le mena à l'idée d'une science plus générale que les sciences mathématiques particulières : elle devait examiner les rapports, les proportions en général, que ce soit entre des figures ou des nombres ou d'autres choses. C'était une théorie générale des grandeurs ou des fonctions dont la géométrie analytique était

l'application spéciale. — Ses pensées travaillaient avec une telle ardeur à ces idées qu'il tomba dans un état d'exaltation. Il eut des rêves bizarres et le lendemain il promit à la mère de Dieu de faire un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, afin qu'elle activât ses pensées. (Il n'accomplit toutefois ce vœu que lorsqu'une occasion favorable se présenta.) Un vœu de pèlerinage, voilà une singulière introduction à la philosophie moderne — et un pendant à la voix surnaturelle où Herbert de Cherbury entendit peu d'années après la sanction de sa « religion naturelle ! » — Mais il était encore trop tôt, croyait-il, pour procéder à l'élaboration de sa philosophie. Après avoir participé à la prise de Prague et à une campagne en Hongrie, il revint en France et prit possession de quelques domaines qui lui étaient échus en héritage. Sa famille désirait le voir se marier et occuper un poste de fonctionnaire ; mais il n'avait pas l'esprit disposé à cela. Il prit la résolution de consacrer sa vie à la science et pour pouvoir s'y livrer en paix, il passa en Hollande (1629). Il avait déjà eu à différentes reprises l'occasion de développer ses idées philosophiques, notamment sur la méthode, dans des cercles littéraires de Paris. Deux remarquables traités inachevés qui ne parurent que longtemps après sa mort : Règles pour la direction de l'esprit et Recherches de la vérité par les lumières naturelles datent certainement de cette époque. Ils présentent un exposé considérable de la méthode analytique. Durant la première période de son séjour en Hollande, il s'occupa (comme on le voit au Discours de la méthode, 3 et 4 parties) des idées spéculatives qu'il développe tout au long dans les Méditations. Il fonda là sa théologie et sa psychologie et trouva un chemin qui du doute même le mena au point de départ de toute connaissance philosophique cohérente.

Si Descartes se fixa en Hollande, ce ne fut pas seulement parce qu'il cherchait le calme et que — comme il disait — il pouvait mieux philosopher dans un climat plus froid. L'espérance d'y trouver une plus grande liberté pour ses recherches y fut aussi pour quelque chose. Le mouvement réactionnaire qui fit monter Bruno sur le bûcher et soumit l'âme de Galilée à la torture, avait gagné la France. Quelques jeunes savants ayant voulu en 1624 dans une conférence publique soutenir la théorie des atomes contre la physique d'Aristote, la faculté de théologie déclara hérétique la doctrine qui fait tout consister en atomes, car elle est contraire au dogme catholique de la Cène. La conférence fut interdite au dernier moment, alors qu'il y avait déjà un millier de spectateurs environ venus pour y assister. Les auteurs furent arrêtés et expulsés de la ville. Et le 6 septembre 1624 le Parlement défendit — sous peine de mort ! — de poser des principes contraires au témoignage des auteurs anciens, et de faire des conférences non autorisées par la faculté de théologie ! — Cela était bien fait pour rendre l'air de Paris peu supportable pour un philosophe. En Hollande, il pouvait espérer trouver une atmosphère plus libre. Outre les spéculations purement philosophiques, Descartes, se livrait dans sa nouvelle résidence à l'étude des sciences de la nature et il rédigea un ouvrage qui devait s'appeler Le monde, où il se proposait d'exposer comment le monde s'est développé et édifié, conformément à des lois purement mécaniques. Il se figurait que Dieu a créé la matière sous forme de chaos et qu'il l'a ensuite organisée d'après les lois qu'il respecte maintenant encore dans la conservation du monde. De cette façon il conciliait la foi au dogme de la création avec l'idée d'un développement accompli selon des lois naturelles, que l'on peut encore démontrer maintenant. L'application de ces lois à la forma-

tion de notre système du monde fait de lui le devancier de Kant et de Laplace. Mais alors vint la nouvelle que Galilée était condamné et que le collège inquisitorial avait réprouvé la théorie de Copernic, supposée par Descartes dans son hypothèse — et l'ouvrage fut abandonné. Il ne veut rien enseigner, écrit-il à son ami, le P. Mersenne, qui soit contraire à la foi de l'Église, et au surplus, sa devise est : heureux qui vit caché (bene vixit, qui bene latuit) ; il désire avant tout avoir la paix et éviter la crainte et les désagréments ; aussi, étant donné l'état de choses présent, veut-il se borner à étudier pour lui seul. — La belle devise de Descartes eut ainsi une vilaine application et l'on a dit avec raison que cette affaire était une tache pour son caractère. On voit à ses lettres qu'il était absolument d'accord avec les résultats de Galilée. Et bien qu'on ait tout lieu de croire que Descartes ait été un catholique sincère, on ne peut guère mettre en doute que la crainte, et encore plus peut-être le besoin de repos, lui aient surtout dicté sa retenue. Il exposa plus tard (dans les Principia philosophiæ) sa théorie de la genèse du monde — sous une forme déguisée, il est vrai. Comme dit son premier biographe, il jeta de la poudre aux yeux de l'Inquisition.

Descartes n'avait encore rien confié à la presse. Ses idées sur la philosophie et la science de la nature étaient cependant connues dans des cercles assez étendus, soit à Paris, soit en Hollande. La philosophie cartésienne — ainsi qu'on a dit avec raison — a été enseignée avant d'être étudiée dans les livres. Plusieurs de ses disciples l'exposèrent dans les Universités de Hollande. Elle provoqua des luttes violentes qui attirèrent à son auteur bien des querelles. Ce n'est qu'en 1637 que, sur les instances énergiques de ses amis, il laissa publier quatre traités. (Essays philosophiques, Leyde 1637) qui devaient donner des exemples carac-

téristiques de son investigation et de ses résultats. Dans le premier traité (Discours de la méthode), le seul qui ait une signification purement philosophique, il donne l'histoire de ses idées et les traits fondamentaux d'une théorie de la connaissance et d'une métaphysique nouvelles. Dans le deuxième et le troisième traités (Dioptrique, Météores) il donne l'exemple d'une explication rigoureusement mécanique de la nature, et dans le quatrième (Géométrie) il fonde la géométrie analytique. Il donna l'exposé complet de sa philosophie quelques années plus tard dans les Méditations (1640) et dans les Principia philosophiæ (1644). Il avait envoyé les Méditations en copies à plusieurs penseurs contemporains, par exemple à Antoine Arnauld, le célèbre Janséniste, à Gassendi, à Hobbes, et leurs objections furent imprimées en supplément dans l'ouvrage proprement dit avec les réponses de Descartes, ce qui lui confère un caractère de dialogue intéressant. La discussion avec Gassendi se continua assez longtemps et prit un ton passablement aigre. L'opposition de Gassendi et de Hobbes était purement philosophique et pour cette raison toujours instructive ; mais la nouvelle philosophie se heurta pour de tout autres raisons à une résistance de la part des Jésuites et du protestantisme orthodoxe. À Utrecht, à Groningue et à Leyde se livrèrent de violents combats, car les théologiens tenaient à la philosophie scolastique comme à un rempart de la foi. Enfin une interdiction des idées nouvelles fut rendue. Les Hollandais, dit Descartes dans une lettre, font plus de cas de la barbe, de la voix et de la mine des théologiens que de leur honnêteté. Il croyait les théologiens protestants pires que les catholiques. Il se trouvait entre deux feux. Les théologiens protestants l'accusaient de scepticisme, d'athéisme ; ils disaient qu'il dissolvait les Universités, l'Église et l'État, ils condamnaient en outre sa philosophie

comme papiste ; et les théologiens catholiques l'accusaient non seulement d'opinions hérétiques, par exemple de croire au mouvement de la terre (ce qu'il avait essayé de cacher), mais encore de pencher vers le protestantisme et de prendre part au culte protestant.

Le dernier ouvrage de Descartes qui parut de son vivant, est l'intéressant traité des émotions (Les passions de l'âme, 1649). La naissance de ce traité est due à la princesse palatine Elisabeth (fille de Frédéric du Palatinat, le malheureux roi de Bohème), avec laquelle il entretenait une active correspondance. Il développait ses idées éthiques dans les lettres qu'il lui adressait. Il entama aussi une correspondance avec une autre princesse de talent, la reine Christine de Suède. Sur l'invitation de Christine il alla à Stockholm pour l'initier personnellement à sa philosophie. Ce séjour « au pays des ours, des glaces et des rochers » (comme il dit dans une lettre) ainsi que la vie de cour fut préjudiciable à sa santé. Un an après son arrivée il contracta une maladie qui entraîna sa mort (1650).

Les traits principaux du caractère de Descartes ressortent nettement de sa vie. L'amour de l'étude et de la réflexion, auquel il fut fidèle toute sa vie et qui, lorsque des idées nouvelles illuminaient son esprit, pouvait parfois s'élever jusqu'à la ferveur et à l'enthousiasme, tel était le plus important et le plus beau trait de sa nature. Une situation favorisée et indépendante lui permit d'exécuter le plan qu'il avait tracé de sa vie et qui visait surtout à conserver pour l'amour de l'étude le calme et l'égalité de l'esprit. Il ne manquait pas de courage, et il le prouva dans ses voyages ; mais il montrait trop de timidité et de déférence envers les autorités. Le trait le plus désagréable de son caractère, c'était son im-

puissance à reconnaître les mérites d'autrui. Il sentait hautement la nouveauté de sa conception et il protestait énergiquement qu'il n'avait rien appris de ses devanciers. Il prétendait même que les opinions qu'il partageait avec eux, étaient fondées par lui d'une façon toute différente. Il cite Platon, Aristote, Epicure, et parmi les modernes, Telesio, Campanella, Bruno comme les auteurs qu'il connaît, mais dont il n'a rien appris — en dépit de toute concordance — vu que, dit-il, ses principes sont tout autres. Il prétend n'avoir appris quelque chose que de Kepler seul ; la conception mécanique de la nature du savant allemand, et le relief qu'il donne à l'importance de la notion de quantité, ainsi que sa découverte partielle de la loi d'inertie, exercèrent notamment une grande influence sur la physique de Descartes. Mais ce trait tient aussi à sa complète absorption dans sa propre pensée. Ce qui le caractérise surtout comme penseur, c'est la faculté de la distinction nette, la réduction claire à des points de vue simples. Par là il fit œuvre d'importance durable, mit définitivement fin à l'arbitraire et à la fantaisie dans la méthode. S'il commet des fautes en pensant, il est en tout cas facile de voir où est la faute. Où il est le plus heureux, c'est dans ses élans, dans l'analyse s'élevant aux principes, bien qu'il ait visé à une construction embrassant le système tout entier de notre savoir. C'est un penseur dogmatique par son passage trop brusque de l'analyse à la construction ; toutefois il avait conscience, à un plus haut degré que l'on n'a cru, du caractère hypothétique de ses idées. Bien que la connaissance ait été ce qu'il y avait de plus développé en lui, sa correspondance témoigne de la vivacité et de la profondeur de son sentiment.

Nous usons de notre entendement dans toute connaissance, sur quelque objet qu'elle porte, aussi Descartes pense-t-il qu'il

importe de l'examiner exactement. — L'entendement procède partout de la même façon ; la science de l'entendement sera donc la science universelle et il ne peut y avoir qu'une vraie méthode. Elle consiste essentiellement à partir de ce qui est simple et clair pour chercher ensuite à comprendre ce qui est complexe et obscur. Avant tout, il faut rassembler par l'expérience (Induction ou énumération) tout ce qui est nécessaire pour éclaircir la question à traiter. On dispose ensuite cette matière de façon que les rapports les plus simples et immédiatement évidents forment la base. Trouver une chose immédiatement évidente, voilà la première condition de la pensée. Toute transition de la pensée se fait par intuition immédiate. J'apprends par intuition qu'un triangle est limité par trois côtés, qu'une sphère a une surface unique, que je suis nécessairement si je pense. C'est au moyen de ces intuitions immédiates que les principes premiers sont conçus. Il est des propositions qui sont si simples que nous ne saurions les penser sans les tenir pour vraies. De telles propositions sont : une seule et même chose ne peut à la fois être et ne pas être ; rien ne produit rien ; l'effet ne peut contenir plus que la cause. Toutefois Descartes ne croit pas que ces propositions soient immédiatement données. Il souligne avec force que l'intuition s'appuie sur des cas particuliers ; mais un exemple particulier peut renfermer une vérité générale. Nous la reconnaîtrons alors immédiatement pour évidente par elle-même (simplici mentis intuitu), bien qu'elle ne soit pas encore formulée comme proposition générale. Descartes ne s'arrête pas davantage à la grande question de savoir comment des principes généraux peuvent être dérivés de cas particuliers, de telle sorte que l'intuition peut devenir vérité fondamentale. Il se contente de recommander une grande prudence pour poser des principes.

Des propositions claires en soi nous dérivons d'autres conséquences au moyen de la déduction. Celle-ci consiste en une série d'intuitions, où l'on avance de terme en terme par un mouvement continu de la pensée ; on enchaîne de cette façon ce dont la relation n'était pas immédiatement évidente. Si l'on rencontrait, ce faisant, quelque chose qui ne pût se comprendre, il faudrait s'arrêter, car il serait inutile de continuer. Ou bien on manque d'expériences suffisantes, ou bien on se trouve en face de questions qui, de par la nature de l'esprit humain, ne peuvent être résolues. Si nous parvenons à achever la déduction, nous aurons ramené l'inconnu au connu et étendu la valeur des premières vérités simples à un plus grand domaine. Les connaissances accessibles à notre esprit sont rattachées entre elles par un lien si singulier et peuvent si bien se dériver les unes des autres par la voie du raisonnement qu'on pourra seulement les trouver en avançant par degrés et en partant des connaissances les plus simples. — À la façon dont Descartes fait dépendre la déduction de l'intuition des rapports simples et empiriques, on voit qu'il n'est pas un adversaire de la méthode empirique ; du reste il amassait les connaissances et faisait des expériences avec un zèle incessant. Mais il prétend que la connaissance scientifique ne peut s'acquérir que par une pensée stricte et que ce qui fait l'importance proprement dite de l'expérience, c'est de provoquer la pensée. Par contre il fait trop peu de cas de la nécessité de vérifier les résultats de la déduction. Pour lui, la science se formait seulement de conclusions tirées de données empiriques et consistait en des hypothèses logiquement déduites. —

Mais jusqu'où remonter pour trouver la chose la plus simple de toutes ? Où trouver à ma connaissance un fondement inébranlable ? Descartes répond à ces questions dans le Discours de la

méthode (chap. iv) et — plus au long — dans les Méditations. Nous pouvons douter de tout contenu, de tout objet de la connaissance. Toutes les opinions, toutes les perceptions peuvent reposer sur une illusion des sens. Figurons-nous qu'un malin génie nous a créés et nous inspire continuellement des erreurs ! Mais même en ce cas il y aurait une chose que nous ne pourrions mettre en doute : notre propre pensée, notre propre conscience. Tout doute, toute erreur est bien un acte de pensée, une activité de conscience. Si nombreuses que soient les choses inexactes, dépourvues d'existence que je me représente, la faculté de représentation (vis imaginandi) prouve toujours sa réalité. En tant que je pense (ou que j'ai conscience), je suis : « Je pense, donc je suis » (Cogito, ergo sum). Ainsi que nous l'avons fait remarquer, c'est là une intuition immédiate, qui ne peut se fonder davantage, pas plus que nous ne pouvons définir ce qu'est la pensée ou l'existence. Cette intuition possède une clarté et une netteté immédiates qui sont le modèle et la mesure de toute autre connaissance. — Descartes déclare que c'est se méprendre que de concevoir cette proposition comme un syllogisme, mais il a incontestablement provoqué lui-même cette méprise en disant donc (ergo).

Cette intuition simple, qu'aucun doute ne saurait ébranler n'est toutefois pas encore une connaissance. Comment poursuivre notre chemin ? Comment fonder la valeur objective de notre connaissance, la réalité de ce que nous nous représentons et de ce que nous pensons ? — Pour répondre à ces questions, Descartes utilise le principe de causalité ou plutôt le principe que l'effet et la cause doivent nécessairement se correspondre. Ainsi que nous l'avons vu, ce principe est de ceux qui pour Descartes peuvent se découvrir par intuition. La lumière naturelle nous enseigne que l'effet ne saurait renfermer plus que la cause. Il s'en-

suit que rien ne peut se former de rien et que le parfait ne peut naître de l'imparfait. Si nous appliquons ceci à nos idées, il est clair que certaines idées doivent s'expliquer comme nées de causes extérieures, et d'autres comme créées de nous-mêmes. Mais aucune de ces explications ne suffit pour faire comprendre l'idée de Dieu, Être infini, somme de toute perfection et de toute réalité. Comme je suis moi-même un être fini (mon doute et mon désir m'en convainquent), je ne puis avoir créé cette idée. Elle ne peut être née de la combinaison de perfections particulières perçues, car alors elle n'aurait pas l'unité et l'indissolubilité qui sont les marques distinctives de l'idée de Dieu. Au surplus, toute cause extérieure est finie. Il ne reste donc plus que ce soit Dieu lui-même qui soit l'auteur de cette idée. Elle nous est innée en ce sens que, dès que notre faculté de pensée s'éveille à la clarté, elle peut par sa propre force concevoir cette idée comme vraie. — Par idée innée (idea innata) Descartes entend donc non pas une idée donnée dès le début, mais une idée que nous avons la faculté de développer. L'idée de Dieu, dit-il, nous est innée dans le même sens que l'est l'idée de moi-même. « Les idées innées proviennent de notre faculté même de pensée. » — Mais le mot « inné » fut malheureux ; il causa bien des méprises.

La réalité de l'idée de Dieu assurée de cette manière (à remarquer : en vertu de l'axiome de causalité), nous avons acquis selon Descartes une base solide de la réalité de notre connaissance. Tout ce que je connais est une partie de la réalité infinie exprimée par cette idée, est une des perfections que renferme la notion de Dieu, et partant, est pour moi certitude. Un être fini peut seul se tromper ; le risque de l'erreur disparaît dans l'Être infini, à la perfection duquel je participe par mes idées claires et distinctes. C'est ce que Descartes exprime sous une forme populaire

en disant que Dieu, cause dernière de toutes nos sensations et de toutes nos idées, ne peut tromper, puisqu'il est un être parfait. Mais il laisse entrevoir, en y regardant de près, une liaison moins superficielle entre l'idée de Dieu et la réalité de notre connaissance. Comme je ne puis reconnaître mon imperfection qu'au moyen d'une idée plus ou moins distincte de la perfection et que l'idée de Dieu est l'idée de la perfection suprême, qui embrasse tout, cette idée est pour moi l'idéal, d'après lequel je puis mesurer et rectifier ma connaissance imparfaite. En mêlant le concept de Dieu à la théorie de la connaissance, Descartes n'a pas à vrai dire en vue Dieu au sens religieux ; l'idée de Dieu n'est pour lui que l'idée de l'enchaînement de l'existence, enchaînement continu qui comprend tout, où tout ce qui doit avoir une réalité doit nécessairement pouvoir trouver place. C'est ce qu'il dit dans la 6 Méditation : « Par la nature considérée en général (natura generaliter spectata) je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition (coordinatio) que Dieu a établie dans les choses créées. » Ce que je reconnaîtrai pour vrai doit nécessairement pouvoir trouver place dans cet enchaînement, qui pourrait par conséquent aussi bien s'appeler nature que Dieu. L'individuel prend pour moi une réalité grâce à son enchaînement avec tout le reste. Le critérium qui me permet de distinguer les rêves de l'état de veille, c'est que je puis sans solution de continuité relier les expériences de la vie faites à l'état de veille avec toutes mes autres expériences et mes souvenirs (perceptionem earum absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto). — C'est là le sens le plus profond du fondement théologique que donne Descartes à la valeur de la connaissance. Mais quelque intéressante que soit cette idée, il aurait pu en éviter complètement le tour théologique. Le principe de causalité, qui

est également supposé par la réalité de l'idée de Dieu, est en effet un médiateur suffisant entre le sujet connaissant et l'univers. Le principe de causalité et les autres principes premiers font chez Descartes (dans les Responsiones secundæ) formellement exception à la connaissance, laquelle doit être fondée par la seule idée de Dieu. Si l'on développait le contenu du principe de causalité, on verrait qu'il mène précisément à l'hypothèse d'un enchaînement où les phénomènes particuliers ont leur place déterminée. Mais le temps où le rapport de causalité et le principe de causalité furent examinés plus exactement n'apparut qu'un siècle après le siècle de Descartes.

Descartes commence par l'analyse et la critique, mais passe d'un bond à la spéculation théologique et spiritualiste. Il trouve le point de départ de ces deux spéculations, dans son « je pense, donc je suis ». Pour le moment, nous nous arrêterons à ses idées théologiques, qui sont intéressantes pour nous à cause du développement et du fondement rigoureux qu'elles offrent du contenu de la « religion naturelle ».

Descartes conteste que l'existence de Dieu puisse se prouver par le monde donné dans l'expérience. La succession des phénomènes pourrait se continuer à l'infini, et nous n'avons pas le droit de confondre l'impuissance où se trouve notre esprit de suivre cette succession, avec la nécessité d'admettre une cause première. En outre, je suppose que l'idée de Dieu est déjà connue d'avance en montrant que j'ai le droit de nommer Dieu une cause première. La preuve de Descartes est plus directe. Elle consiste, ainsi que nous l'avons déjà vu, dans l'impossibilité pour l'idée d'un Être infini d'être formée par un être fini. Cette idée est même supposée par l'idée de moi-même en tant qu'être fini et

borné ; car le fini suppose une limitation de l'infini ; l'infini est l'élément positif par la limitation duquel naît le fini. L'idée de Dieu se forme alors en supprimant les bornes (c'est-à-dire par la négation d'une négation). Cette dernière définition rapproche considérablement Descartes de cette conception, que l'idée de Dieu est formée comme nous formons toujours notre idéal : par l'élargissement et la suppression des barrières (outre la combinaison de traits empruntés à des ensembles différents). Gassendi objecta à Descartes qu'en réalité nous formons notre concept d'idéal par élargissement et par combinaison ; mais Descartes répondit que cette même faculté d'élargir l'idée de la perfection relative donnée par l'expérience suppose que nous avons notre origine en Dieu. Au lieu d'étudier avec Gassendi la psychologie de la formation de l'idéal (question qui de nos jours a été encore peu traitée), Descartes se contente de l'idée toute faite de Dieu ; comme elle porte sur un objet infini, elle ne peut être créée par un être fini. Cette conclusion ne serait exacte que si non seulement l'objet, mais encore l'idée elle-même était infinie. —

Mais Descartes a encore une preuve, la preuve ontologique. Précédemment il remontait de l'idée de Dieu à la cause de cette idée ; il cherche ici à montrer que si nous pensons clairement et distinctement la notion d'un Être infini et parfait, nous devons aussi admettre l'existence d'un tel être : car ce serait lui contester une perfection que de lui contester l'existence, et par conséquent nous serions en contradiction avec nous-mêmes. Déjà Gassendi objecta à ce raisonnement (contenu dans la 5 Méditation), que l'existence est, à la vérité, la condition pour que quelque chose puisse posséder des perfections ou des imperfections, mais qu'en soi elle n'est pas une perfection. Descartes persista à croire que

nous attribuons aux choses l'existence de la même manière que nous leur attribuons des propriétés. —

Descartes a conscience que l'idée de Dieu, dont il croit avoir démontré la légitimité par les deux preuves précédentes, n'est pas l'idée populaire. La plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme l'Être sublime et infini, comme l'unique créateur de toutes choses ; ils se représentent par ce terme de Dieu un être fini, qui peut être vénéré par les hommes. Il n'est plus étonnant qu'il se trouve des hommes pour nier l'existence d'un Dieu semblable. Descartes développe son idée de Dieu, idée supérieure en définissant Dieu la substance absolue. Dieu est une substance, veut dire que Dieu est un être qui peut exister par lui-même (per se), qu'il n'a besoin de rien autre pour exister. Descartes emploie, il est vrai, la notion de « substance » en parlant d'êtres finis (par exemple de l'âme et de la matière, ce que nous examinerons plus en détail par la suite) ; mais il déclare qu'on ne saurait l'employer dans un seul et même sens (univoce) en parlant de l'Être infini et des êtres finis. Les êtres finis dépendant tous de l'Être infini, on ne pourrait sans impropriété les appeler substances. Descartes développe notamment dans ses lettres la notion de substance au sens étroit du mot. « On ne peut, écrit-il, prouver l'existence de Dieu sans le considérer comme l'être le plus parfait de tous ; mais il ne le serait pas s'il se passait dans la nature quelque chose qui n'émanât pas de lui. La philosophie naturelle nous enseigne déjà que la moindre pensée ne peut s'élever dans l'esprit humain sans que Dieu le veuille et sans qu'il ait voulu de toute éternité qu'elle s'élevât. » C'est aussi là une des raisons pour lesquelles Descartes rejette l'atomisme : un atome serait quelque chose qui existerait par lui-même ; or il n'y a qu'un seul être, l'Être suprême, qui puisse être indépendant de tous les autres ! — Descartes s'ex-

prime moins catégoriquement dans ses ouvrages, car à côté de la stricte définition du éoncept de substance il s'en glisse une autre, plus populaire. Au sens large du mot, substance signifie chose ou être. Est substance ce qui possède certaines qualités. Des qualités nous concluons à une substance. En ce sens (possesseur de qualités) un être fini peut très bien être substance. — Il est évident que si les deux sens du mot ne sont pas nettement tranchés, ils produiront l'obscurité. Mais Descartes conçoit aussi l'âme et le corps comme substances dans le sens d'être absolument indépendants. De même qu'il applique alors le strict concept de substance à des êtres finis, de même il applique le concept large de substance à l'Être infini : cette notion renferme en effet toute la réalité et la perfection possibles — c'est-à-dire toutes les qualités possibles ! Voilà pourquoi ce fut une critique qui entama profondément le système de Descartes, lorsque Hobbes et Gassendi lui objectèrent que nous n'avons absolument aucune notion positive de la substance en tant que support des qualités, puisque nous ne connaissons que des qualités (accidences, attributs — nous dirions maintenant des phénomènes). Descartes accorda que nous ne percevons pas immédiatement la substance, et que nous la déduisons des qualités ; mais il prétend que nous pouvons la penser, bien que nous ne puissions nous en faire une image. Ici encore il y avait un problème qui prit une grande importance dans la philosophie postérieure. —

Par le principe de causalité Descartes fut amené à admettre l'existence de Dieu. Mais on serait porté à croire que ce même principe fait dépasser la notion de Dieu : car Dieu ne doit-il pas avoir une cause ? Descartes cherche à échapper à cette difficulté en distinguant ce qui a sa cause en dehors de soi de ce qui a sa cause en soi-même. Dieu doit être par rapport à lui-même ce

qu'est la cause à l'effet, donc la cause de soi-même (causa sui). En tant qu'Être infini, Dieu possède une force inépuisable, en sorte qu'il n'a besoin de rien autre que de lui-même pour exister. De cette façon se nouent étroitement les notions de substance et de cause de soi-même. Antoine Arnauld, le grand théologien janséniste, qui par la suite devint ardent Cartésien, objecta que la notion « cause de soi-même » se contredisait elle-même, et en tous cas, qu'elle ne pouvait être appliquée à Dieu. Car, dit-il, personne ne peut donner ce qu'il n'a pas et si quelqu'un venait à se créer lui-même, il faudrait qu'il eût déjà existé antérieurement. Si Dieu est cause, il doit être aussi effet ; la cause précède l'effet dans le temps ; mais on ne saurait distinguer en Dieu le passé de l'avenir ou la possibilité de la réalité. Arnauld suit ici un ordre d'idées qui se trouve déjà chez Thomas d'Aquin (Summa theol. Pars I. Quaestio 2. Art. 3). — Descartes réplique que si nous prouvons l'existence de Dieu au moyen du principe de causalité, nous devons aussi appliquer ce principe à Dieu lui-même, ce qui n'est possible que si nous le concevons comme la cause de soi-même. Toutefois il ajoute que l'expression « cause » ne peut être employée que par analogie en parlant de Dieu à cause de l'imperfection de la connaissance humaine et qu'on peut nommer Dieu la cause, mais non l'effet de soi-même : autrement il y aurait quelque chose en Dieu d'un degré inférieur au reste ! La relation de temps n'a du reste absolument aucune valeur pour Dieu, car elle n'est qu'un produit de la conception humaine, un modus cogitandi. — Il semble donc sans contredit qu'il ne reste pas beaucoup de la notion de causalité appliquée à la théologie. La philosophie cartésienne de la religion devait forcément faire naître le besoin d'examiner la légitimité et la signification de nos idées fondamentales dans leur application à la théologie.

Il faut surtout tenir compte du principe que la relation de temps n'a aucune valeur pour Dieu, lorsqu'on voit Descartes enseigner que les vérités éternelles (par exemple une chose ne peut à la fois être et ne pas être, — la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits) sont dépendantes de la volonté absolue de Dieu. La raison de Dieu et sa volonté ne sont pas distinctes. Dieu n'a pas commencé par saisir les vérités éternelles pour les établir ensuite. Sa volonté est éternelle et immuable comme son essence. Ici encore se montre la grande différence qui sépare l'idée de Dieu selon Descartes de l'idée habituelle de Dieu. Il n'y a proprement pas une seule expression psychologique qui puisse s'appliquer à Dieu. Mais Descartes ne tira pas encore cette conséquence.

Il subsiste encore une difficulté, même si l'on donne raison à Descartes dans toutes ses opinions. Au moyen du doute nous avons reconnu notre imperfection, et l'idée de cette imperfection suppose l'idée de la perfection. Nous nous sommes ainsi élevés jusqu'à l'idée de Dieu. Mais ce faîte gravi, l'imperfection subsiste toujours — et comment l'imperfection a-t-elle pu naître, si l'être qui est au fond de toutes choses est un être idéal et parfait ? Descartes répond que l'imperfection est nécessairement inhérente à toute chose finie et que toute chose créée est finie. Au reste, ce n'est qu'une négation qui produit l'imperfection ; et cette négation rend le monde plus parfait qu'il ne serait autrement, car la diversité du monde en devient plus grande. Bien que l'œil soit ce qu'il y a de plus magnifique dans le corps, les autres parties du corps n'ont pas de raison de se plaindre, car le corps ne peut se composer exclusivement d'yeux. Descartes esquisse dans ses remarques une théodicée semblable à celle qui fut plus tard exposée tout au long par Leibniz.

En vertu de son critérium de la vérité, Descartes conclut que nos sensations doivent émaner de quelque chose qui est différent de notre conscience. Mais ce quelque chose n'a — d'après Descartes — nullement besoin d'être fait comme les sens nous le représentent. L'importance de la perception sensible est avant tout pratique ; elle doit nous enseigner ce qui nous est utile ou nuisible. Et alors même que nous regarderions comme l'objet de la perception sensible de nous procurer la connaissance des choses, il n'est pas nécessaire que nos sensations soient semblables aux choses, pourvu qu'elles leur correspondent comme le mot correspond à la pensée. Si nous considérons la façon dont procède la perception sensible, nous verrons que toutes les impressions des sens sont des contacts ; nous n'entrons donc en rapport qu'avec la surface des choses. Si nous voulons nous figurer la nature des choses — abstraction faite de la façon dont elles agissent sur nous — il ne reste que l'étendue, la divisibilité et le mouvement, propriétés que nous ne pouvons même pas supprimer dans notre imagination par la pensée. Telles sont les idées les plus simples et les plus claires que nous puissions avoir de la matière, et si nous nous y attachons — c'est-à-dire aux idées purement géométriques, — nous pourrons acquérir une intelligence simple et claire de tout ce qui se passe dans le monde de la matière. Le phénomène du mouvement contient l'explication de tous les autres phénomènes. Ce n'est au contraire rien expliquer que d'admettre « des formes » ou des qualités de la matière. Les qualités appartiennent à notre conscience ; mais ce qui se produit réellement dans le monde de la matière, ce sont seulement des mouvements en dehors ou au dedans de notre organisme. Dans la science nous devons nous représenter le monde de la matière tel qu'il serait si personne ne le percevait par les sens. — C'est là

le principe de simplicité qui avait joué un si grand rôle dans la lutte pour le nouveau système du monde, et dont on s'autorise maintenant pour ramener toutes les propriétés de la matière à l'étendue et au mouvement. Comme conséquence de cette réduction les qualités sont transportées dans le domaine subjectif. Comme il n'est guère probable que Descartes ait connu le Saggiatore de Galilée, il a certainement trouvé le principe de la subjectivité des qualités sensibles par ses propres moyens, en essayant d'approfondir les conditions d'une explication purement objective et strictement nécessaire des processus matériels. On voit à des notes écrites de la main de Descartes, pendant les années 1619-1620, qu'il ne professait pas encore l'explication mécanique de la nature. C'est pendant ces années 1619-1620 que la transition a dû se produire. Outre l'influence de Kepler, l'influence d'un cercle de jeunes savants français y contribua probablement. Ceux-ci professaient des théories atomiques, mais ils avaient surtout subi l'action de Sebastian Basso, le véritable réformateur de l'atomisme dans les temps modernes ; Descartes cite lui-même Basso au nombre de ses devanciers. Deux jeunes gens de ce cercle voulaient faire à Paris la conférence dont il a été question et provoquèrent ainsi le décret draconien contre les nouvelles idées. Comme d'autre part Sebastian Basso semble subir l'influence des ouvrages de Giordano Bruno, il apparaît ici un lien historique entre Descartes et la philosophie de la Renaissance. — De même (ainsi que nous le verrons dans la suite), la découverte que fit Harvey de la circulation du sang influa fortement sur la marche de la pensée de Descartes.

En essayant d'expliquer tous les phénomènes matériels au moyen de l'étendue, de la divisibilité et de la mobilité considérées comme propriétés primordiales de la matière, Descartes suit un

procédé déductif. Il va de la cause à l'effet. Il a pleinement conscience que par cette voie on ne peut aboutir qu'à une hypothèse, car il est toujours possible que les phénomènes donnés soient produits par d'autres causes que celles dont nous partons. Ici donc doivent venir s'ajouter les connaissances et les expériences comme moyens de vérification et Descartes déclare qu'il faudrait pour cela des expériences si nombreuses et si coûteuses qu'elles surpasseraient de beaucoup ses forces et ne pourraient se faire que grâce au concours d'un grand nombre d'hommes. Descartes n'accorde donc pas moins d'attention que Bacon à l'importance de l'expérience, mais il insiste encore plus que Bacon sur les principes directeurs et sur les hypothèses. Il se distingue également de Galilée par son goût pour les principes et les déductions. Il regardait le procédé déductif comme le procédé scientifique proprement dit, et il manquait de la faculté que possédait Galilée, de répandre par des recherches particulières la lumière sur des ordres de faits considérables et étendus. Et pourtant, dans son Discours de la méthode, il pose lui-même l'intuition liée à la perception particulière pour point de départ de la pensée. Son objet était autre que celui de Galilée. Sa mission était de montrer clairement que les temps étaient passés où l'on pouvait aboutir à une explication de la nature par la croyance aux forces mystiques ou à une intervention surnaturelle. Il établit l'idéal de toute science de la nature : dérivation des phénomènes de leurs causes avec la même nécessité évidente qu'une déduction mathématique découle de suppositions données. Le principe de simplicité, dont il s'autorise, est à proprement parler aussi le principe d'évidence. Il ne se trompe point sur le principe ainsi posé. Mais il attachait à l'application déductive des principes universels et aux hypothèses fondées sur ces principes plus d'importance

qu'elles n'en ont réellement ; c'est ce qui donne à sa philosophie de la nature un caractère dogmatique qui s'accusa notamment entre les mains des Cartésiens et devint provoquant. Chez beaucoup d'entre eux une scolastique mécanique prit la place de la scolastique des formes et des qualités substantielles. —

Il résulte des propriétés primordiales de la matière qu'il ne peut y avoir d'atomes absolus, car on ne peut mettre de terme à la divisibilité, — qu'il ne peut y avoir d'espace vide, car espace veut dire étendue, et l'étendue suppose un être étendu, c'est-à-dire la matière, — que le monde de la matière est infini, car il nous est impossible de mettre des bornes à l'étendue, et où est étendue, est aussi matière. De plus il s'ensuit que les modifications matérielles qui se produisent doivent toujours être expliquées conformément aux lois du mouvement, qui deviennent ainsi les lois suprêmes de la nature. Descartes cherche encore à dériver ces lois au moyen de la déduction ; il trouve la base de cette déduction dans l'idée de Dieu qui joue dans sa physique un rôle analogue à l'emploi qu'il en fait dans sa théorie de la connaissance. De l'immutabilité de Dieu, qui est une partie de sa perfection, Descartes déduit que la quantité de mouvement produite lors de la création reste invariable pendant la conservation (qui pour Descartes est une création continuée sans interruption). Le mouvement peut être diversement réparti dans les diverses parties du monde, mais aucun mouvement ne se perd et aucun ne se crée. — En donnant un fondement théologique à son principe de la constance du mouvement, Descartes fait malgré lui l'aveu que les propriétés primordiales de la matière dont il part dans sa physique sont trop simples et trop abstraites. Il apparaît en effet que, à vrai dire, c'est la force divine sans cesse active dans le monde qui est constante ; la constance

du mouvement dérive de la constance de cette force. Si Descartes avait vu clairement cela, il aurait trouvé un principe plus exact que celui qu'il pose. Car ce n'est pas le mouvement, mais la force, l'énergie qui est constante. Pour tout passage du mouvement au repos ou inversement, Descartes est embarrassé de son principe. Cependant même sous sa forme imparfaite, son principe est un précurseur intéressant du principe moderne de la conservation de l'énergie. — Descartes tire aussi de l'immutabilité de Dieu les lois spéciales du mouvement, d'abord la loi d'inertie qui fut pour la première fois établie sciemment et systématiquement par lui. Ce serait, pense Descartes, contraire à l'immutabilité divine qu'une chose, qui doit être regardée comme une et indivisible, puisse sans cause externe perdre l'état où elle se trouve. La possibilité est ainsi rejetée que cette chose passe d'elle-même (sua sponte) et sans influence extérieure du mouvement au repos ou inversement. Descartes fut probablement amené à la loi d'inertie par l'influence de Kepler, qui en établit la moitié, mais indépendamment de Galilée. Il l'avait déjà établie en effet dans son ouvrage Le monde qui avait été composé avant la publication des Dialogues de Galilée. — Descartes fait une réserve en posant la loi d'inertie ; il ménage aux âmes et aux anges la faculté d'agir sur la matière. Cette restriction est faite dans l'intérêt de sa psychologie spiritualiste, que nous examinerons dans la suite.

Le concept de matière a chez Descartes un caractère de simplicité et de clarté ; il est du reste fondé sur le principe de simplicité. C'est un produit naturel de la tendance qui s'exprime aussi chez Kepler et chez Galilée et qui cherchait à ramener toutes les qualités à des rapports quantitatifs : par où la science exacte de la nature était rendue possible. Mais de même que Descartes est porté à négliger le caractère hypothétique de ses résultats déductifs, de

même il est porté à considérer ses définitions établies au moyen de l'abstraction et en vertu du principe de simplicité comme complètes et définitives. Il croit connaître entièrement l'essence de la matière au moyen des définitions : étendue, divisibilité, et mobilité, sans pouvoir le garantir. Quand il parle de la matière comme de la substance étendue, il ne remarque pas qu'il a fait d'une abstraction un être existant en soi. Il n'a pas justifié le droit de regarder les propriétés géométriques des choses comme absolues. Cela ne résulte pas en effet nécessairement de ce que ces propriétés sont les plus importantes pour la connaissance de la nature. Des propriétés telles que l'étendue, la divisibilité et la mobilité peuvent très bien être dues à l'action des choses sur nous (de même que la couleur, le goût, l'odeur, etc.), et par suite n'être pas semblables aux choses elles-mêmes. Et du reste il y a — ainsi que nous l'avons prouvé, — une détermination qui est encore plus fondamentale que les trois propriétés auxquelles s'en tient Descartes, à savoir la force, l'énergie. — Ce fut l'objet des recherches ultérieures de discuter les questions indiquées ici. En attendant, la physique de Descartes marquait malgré son caractère exclusif un immense progrès en clarté. Nous allons maintenant examiner brièvement quelques-unes des applications les plus importantes des principes généraux qu'il a posés. Nous nous en tiendrons à ses idées fondamentales : dans le détail ses explications sont souvent très malheureuses et très arbitraires. Son défaut était de machiner des hypothèses ; sa grandeur consista à s'emparer heureusement de points de vue universels.

Si tout dans la nature matérielle doit s'expliquer par l'étendue, la divisibilité et la mobilité, seules propriétés de la matière, il s'ensuit que les causes finales ne sont d'aucune utilité. Toutefois pour exclure l'explication téléologique de la nature, Descartes se

fonde plutôt sur la théologie que sur la théorie de la connaissance. Dieu étant un Être infini, il doit y avoir dans son opération beaucoup de choses que nous ne pouvons saisir ; vouloir pénétrer ses fins, serait de la présomption. Il y a dans le monde immense une infinité de choses qui n'agissent pas du tout sur nous ; quel sens trouver à l'opinion qu'il serait créé pour nous ? La seule fin possible de tout ce qui se produit doit être Dieu lui-même. La conception téléologique est donc rejetée, parce que nous n'avons pas le droit d'imposer des bornes à l'essence du monde et à l'essence de Dieu.

Pour comprendre la nature dans le détail, nous devons donc d'après Descartes partir des phénomènes les plus simples, les plus évidents, des événements que nous avons continuellement sous les yeux, et expliquer par leur moyen ce qui se passe en petit et en secret, et ce qui s'est produit dans le passé. Le principe de simplicité se convertit donc chez Descartes en principe d'actualité, lequel exige que les choses éloignées et inconnues soient expliquées par les choses proches et connues. Ce que nous ferions de mieux, ce serait de prendre pour point de départ la connaissance de la construction et de l'action de nos machines, car nous en avons les idées les plus distinctes. Aussi décrit-il le monde comme s'il était une machine (terram totumque hunc mundum instar machinæ descripsi). Nous expliquons l'état actuel de l'univers en nous figurant que les parties de la matière ont eu dès le début (car la matière et le mouvement ont été créés simultanément) un mouvement tourbillonnant autour de certains centres. Dans ces centres ont dû se rassembler les parties plus petites qui se sont formées pendant le mouvement tourbillonnant par le frottement réciproque des parties plus grandes. De cette façon se sont formés les différents corps célestes grands et petits.

Quelques-uns de ces corps célestes ont peu à peu perdu leur indépendance et ont été entraînés par les tourbillons qui circulent autour de corps célestes plus gros. Il en a été ainsi de la terre. Descartes croit pouvoir dire d'après sa théorie que la terre est immobile puisqu'elle ne modifie pas sa place dans le milieu qui l'entraîne dans son tourbillon autour du soleil ; du reste, il peut y avoir en dehors de la partie de l'univers que nous percevons des étoiles par rapport auxquelles la terre est immobile ! Par cette application subtile de la notion de relativité Descartes cherchait — du reste sans succès — à échapper à la réputation d'être un hérétique disciple de Copernic.

Descartes est le premier des modernes qui ait tenté de donner une théorie mécanique de l'évolution du système du monde. Il est vrai qu'il se prémunit d'une façon courtoise contre la théologie en accordant que le monde a été pleinement et parfaitement créé ainsi que nous le voyons. Il prétend seulement démontrer la possibilité pour l'état actuel du monde de s'être développé à partir d'un état initial imparfait et conformément à des lois naturelles. À la question de savoir comment on doit se représenter cet état initial, il répond qu'il importe peu dans le cas présent de se le représenter d'une façon ou d'une autre : car en vertu des lois naturelles la matière doit parcourir tous les états qu'elle a la faculté de prendre, en sorte que, après avoir passé par une quantité plus ou moins grande d'états imparfaits elle aurait dans tous les cas atteint l'état actuel. Cette explication (Princ. phil. III. 47) qui renferme le programme de toute théorie mécanique de l'évolution, offre plus d'intérêt que l'essai fait par Descartes pour décrire tout au long le processus cosmogonique.

Descartes cherche à expliquer l'enchaînement et le développement du monde conformément aux lois générales de la nature ; de même il cherche à expliquer l'organisme et la vie organique d'après des lois purement mécaniques. Outre l'astronomie, la physiologie devrait d'après sa conception également être une science absolument mécanique. Dans son hypothèse cosmogonique il fait abstraction de la théologie ; de même dans sa mécanique organique il fait abstraction de la psychologie ; il se représente le corps humain comme composé de parties matérielles et comme agissant conformément aux lois de la chaleur et du mouvement, sans qu'aucune âme (qu'elle soit « végétative », « sensitive », ou « rationnelle ») intervienne. Cette conception, qui est une conséquence des principes généraux de la physique de Descartes (l'organisme en tant qu'être matériel devant tomber sous les lois générales de la matière), se trouva pour lui empiriquement vérifiée, lorsque William Harvey découvrit la circulation du sang (1628). Harvey est au premier rang parmi les fondateurs de la science moderne de la nature ; il est pour la physiologie ce qu'est Galilée pour la physique. Il donna le coup de grâce aux forces mystiques dans le domaine de la physiologie, en démontrant que le mouvement du sang n'est pas dû à sa propre force ou à la force de l'âme, mais qu'il est dû à la contraction du cœur qui le refoule dans le corps. Les lois générales du mouvement sont ainsi valables au dedans comme au dehors de l'organisme. Descartes fut un des premiers hommes marquants qui aient adopté la théorie d'Harvey. En déclarant dans le Discours de la méthode (chap. v) qu'il se rangeait à cet avis, il apportait un puissant appui à la théorie nouvelle, qui avait à vaincre une si grande résistance, à cause de l'antithèse violente qu'elle offrait avec l'ancienne conception de la vie organique. Descartes décrit dans dif-

férents ouvrages (notamment dans le Traité de l'homme) de quelle façon on peut concevoir le corps humain comme pure machine. Ici encore, sa conception générale a fait naître la clarté, bien que ses explications n'aient pas toujours été heureuses dans le détail. Niels Steensen, un des plus grands anatomistes du siècle suivant, reconnut que la méthode inaugurée par Descartes servait à démontrer l'insuffisance de ce que l'on enseignait auparavant sur le rôle des différents organes et à poser avec plus de clarté les problèmes relatifs à cette question. Descartes étendit à la physiologie des nerfs la conception mécanique que Harvey avait fait triompher pour la circulation du sang. D'accord avec la physiologie d'alors, il croit qu'il y a dans les nerfs des courants d'« esprits animaux », courants qui tiennent à ce que, après avoir été échauffées dans le cœur, les parties ténues du sang affluent au cerveau dont elles remplissent les circonvolutions, tandis que le reste du sang continue son chemin à travers les veines. Du cerveau elles se dirigent par les nerfs dans les muscles. Ces courants peuvent être mis en mouvement par des impressions dont nous n'avons pas conscience ; c'est ce qui arrive dans les mouvements involontaires, par exemple, quand nous tendons les mains en avant en tombant, ou bien quand nous poursuivons notre marche sans y penser. Ces sortes de mouvements involontaires peuvent se faire absolument mécaniquement, et même malgré nous (mente invita e tanquam in machina). Descartes exprime ce qui précède en disant que les « esprits animaux » sont réfléchis (esprits réfléchis) et il donne une description et une explication claires de ce que l'on appelle maintenant mouvement réflexe. Quant aux animaux, nous sommes forcés d'admettre que toutes leurs fonctions et toutes leurs actions se font de cette façon involontaire et mécanique. Nous n'avons pas de raison pour leur at-

tribuer une âme. Si l'agneau fuit à la vue du loup, c'est que les rayons lumineux qui du corps du loup frappent l'œil de l'agneau, mettent ses muscles en mouvement au moyen des courants « réfléchis » des « esprits animaux ». Et l'on peut expliquer le retour des hirondelles au printemps par analogie avec l'horloge qui fait retentir sa sonnerie à des intervalles réguliers. Du reste, on voit bien que les animaux, pas plus qu'une machine, ne peuvent s'accommoder à un nouvel état de choses plus complexe. Descartes soutient encore l'opinion quel les animaux sont de simples machines pour cette raison que sans cela il faudrait d'après sa conception leur attribuer l'immortalité, — et une huître ou un champignon seraient immortels ? Il en est autrement de l'homme ; la conscience qui se manifeste en chacun de nous nous force à admettre l'existence d'une âme, d'une substance pensante qui est en réciprocité d'action avec la substance matérielle, avec la faculté d'exercer une intervention régulatrice dans les mouvements des « esprits animaux ». L'âme est en communication immédiate avec une seule partie du cerveau, la glande pinéale (glandula pinealis), qui attira sur elle l'attention de Descartes, parce que ce n'est pas en effet un organe conjugué, comme tant d'autres parties du cerveau ; elle lui semblait être à peu près au milieu du cerveau et au-dessus du conduit par lequel les « esprits animaux » des circonvolutions antérieures communiquaient avec les circonvolutions postérieures. Les « esprits animaux » heurtent la glande pinéale, excitent ainsi l'âme et font naître en elle la sensation, le sentiment et l'appétit ; l'âme y répond — également par un choc (!) contre la glande pinéale — et dirige les esprits animaux dans un certain sens. Souvent (par exemple dans la maîtrise de soi) le coup et le contrecoup vont en sens opposés, et alors il s'agit de savoir qui peut pousser le plus fort. —

Descartes a le mérite d'avoir décrit et analysé le mouvement réflexe et d'avoir ainsi répandu une lumière éclatante sur notre activité involontaire. Il a en même temps le mérite d'avoir affirmé que l'activité de l'âme est liée au cerveau et immédiatement liée au cerveau seulement. Et enfin — malgré les hypothèses anatomiques imparfaites dont il disposait — il a le mérite d'avoir exposé la psychologie spiritualiste avec une grande netteté et avec une logique parfaite. Nous allons maintenant examiner un peu plus en détail sa théorie psychologique.

Descartes attribue une âme à l'homme seul, et cette âme, il la conçoit comme une substance différente du corps, comme une substance particulière, substrat de toutes les propriétés spirituelles, de même que le corps est le substrat de toutes les propriétés matérielles. En étendant sa conception mécanique de la nature au domaine de la vie organique, ainsi que nous l'avons vu, il doit forcément admettre que dans l'organisme, pas plus que dans le reste de la nature matérielle, il ne peut naître de mouvements qui ne soient la continuation de mouvements précédents ; de même aucun mouvement ne peut disparaître qui ne soit continué par un mouvement suivant : le principe de la constance du mouvement est en effet un des grands principes de sa physique. Mais quand il fait « heurter » l'âme par la glande pinéale, pour mettre en mouvement les « esprits animaux », et que l'âme reçoit elle-même un choc en retour par l'action des « esprits animaux » sur la glande pinéale, il s'ensuit nécessairement qu'un mouvement naît ou disparaît alors sans compensation ! Alors même qu'on trouverait un sens à dire que l'âme heurte ou est heurtée, il n'en est pas moins vrai que la psychologie spiritualiste de Descartes est ici manifestement en contradiction avec sa philosophie de la nature. En réalité, il se représente l'âme comme une essence

matérielle quand il la fait donner ou recevoir un choc ; ainsi en est-il toujours du spiritualisme quand il est approfondi avec une clarté pleine et entière. La princesse palatine Élisabeth, la si intelligente correspondante de Descartes, fit remarquer avec beaucoup de justesse qu'il est plus facile de concevoir matériellement l'âme que de comprendre comment, sans être matérielle, elle peut mettre en mouvement la matière et être mise en mouvement par elle. Dans un passage, Descartes semble vouloir réduire l'action de l'âme ; elle ne produirait plus qu'un changement dans la direction des « esprits animaux » qui en soi peuvent aussi bien prendre une direction qu'une autre ; mais cette action régulatrice serait contraire à la loi d'inertie et ne pourrait être posée que comme une exception arbitraire à cette loi.

Si d'une manière générale Descartes pose l'âme comme une essence particulière, différente du corps, c'est que la pensée et l'étendue sont des propriétés si entièrement différentes qu'il ne peut se les représenter que supportées par des substances différentes. Je pense, donc je suis ! tel était son point de départ, et par pensée il entendait, ainsi qu'il le déclare en propres termes, la conscience d'une manière générale (omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt). Il pourrait, donc, fait-il remarquer, tout aussi bien dire : je sens, donc je suis, ou : je veux, donc je suis. Ce qu'il veut souligner, c'est le fait primitif de la conscience. Il a le mérite en psychologie d'avoir posé la conscience (mens) ; comme point de départ, car l'idée de l'âme (anima) est et surtout était une idée ambiguë et mystique. Par là il a préparé la psychologie empirique moderne. Il n'est pas impossible qu'en cela il ait été influencé par Vives qui distinguait si nettement les phénomènes psychiques, c'est-à-dire les données réelles, de l'essence de l'âme en soi ; l'ouvrage psychologique de Vives est cité à différentes reprises par

Descartes. Mais Descartes croit posséder dans la pensée ou conscience une notion absolument claire et complète de l'essence de l'âme, de même qu'il croit posséder dans l'étendue une notion absolument claire et complète de l'essence de la matière. Si, dit Descartes, je puis penser clairement et complètement l'idée de l'âme sans avoir besoin de supposer l'idée du corps, et si je puis penser clairement et complètement l'idée du corps, sans avoir besoin de penser l'idée de l'âme, n'est-ce pas une preuve que nous nous trouvons ici en face de deux êtres ou substances absolument différents et indépendants l'un de l'autre ? — Nous avons mentionné plus haut le double sens que prend l'idée de substance chez Descartes. Elle ne désigne pas seulement un support de propriétés, quelque chose qui « a » les particularités présentées par l'expérience. Même dans ce sens plutôt vague du mot, Descartes va trop loin en concluant que le « quelque chose » de la pensée diffère du « quelque chose » de l'étendue ; un seul et même « quelque chose » pourrait bien avoir les deux propriétés ! Mais au sens strict du mot, « substance » est un être absolument autonome et indépendant. Il est dans la nature des substances, dit Descartes, de s'exclure mutuellement. Et il fait cette supposition de l'âme et du corps parce qu'il peut penser chacun des deux à part sans penser en même temps l'autre. L'homme se composerait donc de deux substances qui s'excluent mutuellement ! Mais alors leur action réciproque est incompréhensible. Si une substance agit sur l'autre, elles ne peuvent pas être absolument indépendantes l'une de l'autre ; alors il se passe en l'une quelque chose que je ne puis comprendre sans penser à l'autre. Les rapports deviennent incompréhensibles, et Descartes l'avoue lui-même. Qui ne philosophe jamais, dit-il dans une lettre, ne doute pas que l'âme et le corps ne réagissent l'un sur l'autre et ne

forment un être unique ; mais philosophiquement il est impossible de penser en même temps la différence et la liaison entre l'âme et le corps. Aucun raisonnement et aucune comparaison, dit-il ailleurs, ne peuvent nous apprendre comment la conscience qui est incorporelle, peut mettre le corps en mouvement ; mais une expérience sûre et évidente nous l'apprend tous les jours ; c'est une de ces choses qu'il faut comprendre d'elles-mêmes et qui deviennent obscures quand nous les comparons à d'autres choses. — Descartes parle ici comme s'il avait vu comment l'âme heurte la glande pinéale et la glande pinéale heurte à son tour l'âme ! Or la difficulté du problème consiste précisément en ce que l'expérience immédiate ne peut trancher la question : le raisonnement et la comparaison sont la seule ressource que nous ayions pour obtenir une hypothèse intelligible et exempte de contradiction.

On croit couramment que le dualisme médiéval passe dans la théorie de Descartes de l'âme et du corps. Mais ce qui proprement a mené Descartes à sa théorie, c'est sa tendance à former des idées claires et distinctes. De l'indépendance réciproque des idées il conclut à l'indépendance réciproque des substances correspondantes. Son grand mérite est d'avoir clairement et nettement caractérisé la différence qui sépare les phénomènes spirituels des phénomènes matériels ; mais c'est aussi cette différence qui l'induit en erreur. En dogmatique qu'il est, il croit à la perfection achevée de ses idées et à leur accord psychologique avec l'existence. Descartes développe à outrance le dualisme que nous avons rencontré chez Telesio, Bacon, et Campanella — et par là il a beaucoup contribué à le faire dépasser. Il a formulé si nettement la métaphysique populaire de l'âme et du corps que les difficultés et les contradictions y font nettement saillie. — Gassendi

et Arnauld lui objectèrent avec raison que de ce que la conscience et l'étendue sont les propriétés principales de l'âme et du corps on ne peut conclure que tout est dit sur leur essence. Ils touchaient ainsi du doigt le point faible de la théorie de Descartes. —

La distinction précise que Descartes établit entre l'âme et le corps fait sentir ses conséquences dans sa psychologie. Il recherche soigneusement les formes d'activité et les phénomènes spirituels qui proviennent de l'âme même, et ceux qui sont dus à l'influence du corps sur l'âme.

La perception sensible est due au corps ; elle vient de ce que les « esprits animaux » agissent sur l'âme au moyen de la glande pinéale. Toutefois Descartes souligne ce fait que dans la conception vulgaire, on se fie sur la perception beaucoup plus, qu'on ne devrait véritablement le faire. On doit en effet distinguer : 1 entre le mouvement produit dans le cerveau par l'ébranlement (mouvement qui existe aussi chez les animaux) — 2 l'action de ce mouvement dans le cerveau sur l'âme, qui donne naissance à la sensation (de couleurs par exemple) — et 3 les jugements que l'on porte involontairement sur les choses extérieures par suite des mouvements des organes du corps. C'est sur un de ces jugements involontaires que nous nous fondons pour supposer les choses extérieures et situées à des endroits déterminés de l'espace. Ce sont les mouvements de l'œil et de la tête qui, au moyen de mouvements correspondants des « esprits animaux », poussent l'âme à porter ce jugement. Le troisième moment de la perception est dû à l'âme même.

Il y a également deux sortes de souvenirs : le souvenir des choses matérielles, qui vient des effets ultérieurs ou traces des excitations du cerveau, et le souvenir des choses spirituelles, dû à

des traces qui demeurent dans la conscience même. — La pensée proprement dite (intellectio) et l'imagination (imaginatio) se distinguent en ce que dans la pensée proprement dite l'âme est seule active, tandis que dans l'imagination elle se sert d'images corporelles. L'imagination comme la perception et le souvenir matériel, n'appartient à l'âme qu'en tant qu'elle est unie au corps ; l'âme dans sa pureté (anima pura) peut se penser sans imagination et sans perception. — La différence entre l'appétit et la volonté tient également à ce que l'appétit est produit par le corps, tandis que la volonté fait partie intégrante de l'âme. Descartes nous attribue la conscience immédiate de l'indépendance de la volonté à l'égard de la causalité, tout en concédant que l'indifférence de la volonté est bien plutôt une imperfection pour notre connaissance qu'une perfection pour notre volonté. La volonté est plus étendue que l'entendement ; nous pouvons choisir et soutenir une chose que nous ne comprenons pas. La volonté est illimitée, l'entendement est limité : par là Descartes explique la possibilité de l'erreur. — Les « passions » sont dues à l'influence du corps sur l'âme, mais les « émotions intérieures » naissent dans l'âme, ce sont les conséquences de ses pensées et de ses jugements. Le sentiment intérieur, purement spirituel, est accompagné d'une émotion, d'un sentiment sensible tant que l'âme est unie au corps : mais ce sentiment provient de l'action de l'âme sur le cerveau ; la disposition de l'âme, par exemple dans l'amour intellectuel, agit en effet sur la glande pinéale. Dans la passion, la joie précède l'amour, et inversement dans l'émotion intérieure. Tout en s'interdisant par cette conception dualiste l'accès d'une genèse suivie des sentiments, Descartes a rendu un grand service à la psychologie des sentiments en essayant de ramener les divers sentiments à certaines formes élémentaires, dont ils résultent par

combinaison. Comme sentiments élémentaires, il cite l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse.

Il donne de ces sentiments et de leur combinaison un exposé purement descriptif et analytique en appliquant continuellement sa théorie physiologique. Dans l'explication des rapports physiologiques des passions, il attache une importance capitale à l'action réciproque du cerveau et du cœur. Ce n'est que pour l'admiration, dans laquelle il voit le seul sentiment purement intellectuel, qu'il ne croit pas à une influence du cerveau sur le cœur. Il fait ressortir le rapport des passions avec les instincts : elles portent l'âme à rechercher ce qui est utile et à fuir ce qui est nuisible ; le mouvement « des esprits animaux » qui produit la passion fait même, sans intervention de l'âme, accomplir des actes utiles. Mais la finalité qui apparaît ici n'est pas absolue ; aussi l'expérience et la raison doivent-elles intervenir pour la corriger. Le rapport entre une représentation dans l'âme et un certain état des « esprits animaux » est important pour le développement des sentiments ; ce n'est qu'au moyen d'une représentation semblable, et non directement, que la volonté peut agir avec efficacité sur le mouvement du corps. La lutte de la raison avec la sensibilité n'a pas lieu pour Descartes à l'intérieur de l'âme, c'est une lutte menée entre l'âme ou la volonté d'une part, et le corps (c'est-à-dire les « esprits animaux ») d'autre part ; toute la question est de savoir qui des deux peut donner à la glande pinéale le choc le plus violent ! (Passions de l'âme I. 47). — Ici encore nous trouvons la théorie spiritualiste développée par Descartes avec toute la logique désirable.

Lorsque Descartes choisit le doute universel pour point de départ à sa philosophie, il en excepta provisoirement le domaine

moral, tout en reconnaissant que son système devait également produire des conséquences pour ce domaine. Ne voulant pas laisser sa vie sans direction pendant qu'il analysait tout théoriquement, il posa provisoirement dans le Discours de la méthode (chap. iii) les règles de conduite suivantes : 1 observer la religion et les mœurs de son pays ; 2 exécuter avec fermeté le parti une fois pris ; 3 chercher plutôt à se vaincre que la fortune, subordonner ses désirs à l'ordre du monde et se rappeler que nos pensées sont la seule chose que nous ayons absolument en notre pouvoir.

Plus tard, lorsqu'il eut développé et publié ses idées philosophiques, il hésita à entrer dans le domaine de la morale. Les théologiens, qui lui en veulent tant, dit-il, à cause de sa physique, ne manqueraient certainement pas de l'importuner, s'il écrivait sur l'éthique. À part quelques remarques contenues dans le traité des Passions de l'âme, nous trouvons ses idées éthiques développées dans les lettres à la princesse Élisabeth, à la reine Christine et à Chanut (l'ambassadeur de France en Suède). Elles ne sont qu'un plus ample développement des règles provisoires du Discours de la méthode ; elles trahissent l'influence des philosophes stoïciens, surtout de Sénèque.

Quels moyens, se demande Descartes, la philosophie peut-elle nous enseigner pour atteindre le souverain bien, que les âmes vulgaires attendent vainement du cours des choses, et que nous ne pouvons obtenir que de nous-mêmes ? Trois moyens s'offrent à nous : avoir nettement connaissance du bien, vouloir fermement ce même bien et refouler tous les désirs et tous les vœux qui visent à ce qui n'est pas en notre pouvoir. Seule la volonté par son intervention fera de la connaissance l'élément dominant en nous, de façon que le mouvement des « esprits animaux » lui

obéisse docilement. D'ordinaire le sentiment ou la passion jettent le trouble dans notre pensée et nous font trop estimer les biens extérieurs. Maintenant nous pouvons nous arrêter aux jouissances intérieures de l'âme qui sont éternelles comme l'âme elle-même, parce qu'elles sont édifiées sur le solide terrain de la connaissance de la vérité. La connaissance la plus importante est la connaissance de Dieu, créateur de toutes choses, être parfait, dont notre esprit est un rayonnement, et la connaissance de l'âme, en tant qu'essence différente du corps. Ensuite vient la connaissance de l'immensité de l'univers qui détruit la croyance que tout existe pour la terre et que la terre existe pour nous. La connaissance nous apprend à nous considérer nous-mêmes comme parties d'un tout (famille, société, État) et à faire passer les intérêts de la collectivité avant nos propres intérêts. Mais il s'agit avant tout de distinguer ce qui est en notre pouvoir de ce qui ne l'est pas. L'usage de notre volonté est seul entièrement en notre pouvoir. C'est dans le sentiment de cet état que consiste la « générosité », clef de toutes les vertus. L'homme généreux sent qu'il a le pouvoir d'exécuter de grandes choses et il a en même temps conscience des bornes de sa nature. Au lieu de s'imaginer une destinée capricieuse, ce qui est un pur mirage, il faut se faire à la conviction que tout dépend de la volonté éternelle et immuable de la Providence. Par là se purifient les passions, et il reste de la place pour l'amour intellectuel (amor intellectualis) de Dieu, le plus aimable et le plus utile de tous les sentiments que nous puissions avoir dans cette vie (aux théologiens de décider si cet amour, tel que l'homme naturel peut le posséder, est suffisant pour sauver l'homme). Avec une tension convenable de l'esprit et de la pensée, ce sentiment peut en même temps de venir le plus fort de tous les sentiments. — Dans l'éthique comme dans la

théorie de la connaissance et, dans la philosophie de la nature de Descartes, la pensée atteint son point culminant dans l'idée de l'Être infini, comme principe suprême. Descartes, ainsi que tout le xvii siècle, est caractérisé par un mélange de rationalisme et de mysticisme. Ce caractère de la philosophie de Descartes fut surtout développé par ses successeurs.

42. P. 220. Discours de la méthode (1637), 2 partie. — La vie de M. Descartes (par A. Baillet), Paris 1691, I, p. 51-71. — Millet : Histoire de Descartes avant 1637. Paris 1867, p. 100 et suiv.

43. P. 227. Dans cet exposé, je me règle sur la première esquisse de la théorie de la méthode donnée par Descartes dans les Règles pour la direction de l'esprit, ouvrage qui, étudié avec soin, fait disparaître beaucoup des méprises qu'on se fait ordinairement sur Descartes. Cf. en outre la 3 Méditation et la réponse au deuxième groupe d'objections où, sur une invitation, Descartes tente d'exposer systématiquement ses idées. — À la question de savoir comment des intuitions isolées on peut former des propositions générales, Descartes ne donne à vrai dire que la réponse suivante : c'est le propre de notre esprit de former des propositions générales de la connaissance des choses particulières. (Resp. ad. sec. obj.)

44. P. 229. Voici la fin de la 3 Méditation : « Il ne reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé ainsi que l'est l'idée de moi-même. » Il y a là pour Descartes plus qu'une comparaison. Car je ne puis, dit-il, prendre conscience de moi-même comme un être borné et imparfait sans appliquer inconsciemment l'idée d'un être supérieur à toute limitation (3 Médit.). — À l'objection de Hobbes : « Il n'y a pas d'idée qui soit née et résidante en nous ; car ce qui

est né et résidant en nous, est toujours présent à notre pensée », Descartes répond (Resp. tertiæ X) : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée ; car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » — Descartes dit dans les Notæ in programma quoddam : « Comme je remarquai qu'il y avait des pensées en moi qui ne venaient pas des objets extérieurs ou de la détermination de ma volonté, mais seulement de ma faculté de penser, je nommai ces idées, qui sont les formes de ces pensées, innées, pour les distinguer d'autres qui viennent du dehors ou qui sont créées par moi-même. Nous disons dans le même sens que la grandeur d'âme ou certaines maladies, telles que la goutte ou la pierre, sont innées dans certaines familles, par quoi nous ne voulons pas dire que les enfants souffrent dans le sein de leur mère de cette maladie, mais qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de gagner ces maladies. »

Lorsque Descartes conclut de l'idée de Dieu conçue comme idée d'un être infini à un être infini cause de cette idée, peut-être subit-il l'influence de Vives (De anima. 1538, p. 127 et suiv.), qu'il nomme plusieurs fois dans sa psychologie.

45. P. 229. Cf. l'excellent exposé de Natorp (Descartes' Erkenntnistheorie, p. 55 et suiv, 76 et suiv.) Natorp a montré que l'emploi de l'idée de Dieu que fait Descartes dans sa théorie de la connaissance n'est pas aussi superficiel qu'on le croirait aux exposés ordinaires. Toutefois Natorp ne met pas assez en relief ce qui, à mon sens, doit être le plus fortement souligné, je veux dire que cet emploi de la notion de Dieu qu'il fait dans la théorie de la connaissance n'était absolument pas nécessaire, puisque Des-

cartes use du principe de causalité pour prouver la réalité de la notion de Dieu ; si le principe de causalité est supposé valable, la légitimité de la connaissance n'a pas besoin de garantie théologique.

46. P. 233. La notion stricte de substance se trouve dans Descartes Médit., III. Princ. phil., I, § 51 et notamment Epist., I, 8 et II, 16. La notion large de substance se trouve : Resp. sec. et Princ. phil., I, § 52. — Descartes signale lui-même le double sens du terme substance. (Ep. II, 16 ; Princ. phil., I, 51.)

47. P. 242. Sur la découverte faite par Harvey et son histoire antérieure, voir P. Hedenius : Om upptäcktan af blodomloppet (De la découverte de la circulation du sang) : (Upsala Universitets Årsskrift 1892). Descartes admettait que l'échauffement du sang dans le cœur avait pour effet de le refouler dans le corps ; il ne s'était donc pas approprié l'opinion de Harvey que le cœur est un muscle qui se contracte. — Harvey lui-même restait fidèle à l'ancienne théorie de l'échauffement du sang dans le cœur, mais il ne l'appliqua pas de cette façon.

48. P. 244. La localisation de l'âme dans la glande pinéale était une explication absolument arbitraire de la part de Descartes : elle fut critiquée par les anatomistes contemporains. Thomas Bartholin (Anatomia. Lugd. Batav. 1651, p. 356 et suiv.) objecte d'abord que les nerfs n'aboutissent pas à la glande pinéale, puisque celle-ci est si petite que les idées s'y confondraient, enfin qu'elle est placée à un endroit où s'entassent « les excréments du cerveau ! » Dans l'excellent exposé que Niels Steensen fit à Paris, et qui est reproduit dans l'Exposition anatomique de Winslöv (4 partie), celui-ci fait remarquer que, comme on ignore ce qui remplit les circonvolutions du cerveau, la théorie des esprits animaux

peut être aussi bonne que la théorie des excréments du cerveau. Il objecte à Descartes, à la méthode générale duquel il attribue un grand mérite, que la glande pinéale n'est reliée à aucun canal et qu'elle n'est pas libre, mais en contact avec le reste du cerveau. — De nos jours on a cru pouvoir démontrer que la glande pinéale est la forme rudimentaire d'un organe ayant pour fonction d'éprouver la chaleur et qui se trouve dans des animaux inférieurs. — Sur le mérite de Descartes dans la physiologie des nerfs cf. Huxley : De l'hypothèse que les animaux sont des automates (Tidsskrift for populäre Fremstillinger af Naturvidenskaben (Revue pour la vulgarisation de la science de la nature, 1874).

P. 232 et 246. À vrai dire, Descartes donne le nom de substance pris dans son sens strict non au corps individuel, mais seulement à la matière en général. Cf. Synopsis Meditationum : Corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, idque nunquam etiam perire ; sed corpus humanum… non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum ; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam. — Cela donne naissance, pour Descartes (et pour le spiritualisme en général), au grand problème suivant : comment l'hypothèse des substances pensantes individuelles s'accorde avec la théorie de la continuité de la matière. Ainsi que je l'ai montré dans ma Psychologie, toute hypothèse quelle qu'elle soit se trouve ici en face d'une difficulté, laquelle est du reste particulièrement grande pour l'hypothèse spiritualiste.

Livre 3 · Chapitre 2

La philosophie cartésienne devait exercer une grande influence sur son siècle. En préconisant le doute méthodique et l'analyse et en faisant abstraction de tous les postulats traditionnels, elle devait éveiller la libre investigation et favoriser l'indépendance de la pensée. C'est là sans doute sa plus grande importance. Par là elle a influé sur un cercle bien plus grand que le groupe cartésien au sens spécial du mot. En demandant une explication purement mécanique de la nature, elle a exercé une influence réformatrice sur la science de la nature, en particulier sur la physique et sur la médecine, bien que plusieurs de ses hypothèses particulières se soient bientôt montrées insoutenables. Elle a émis le principe du mécanisme avec une énergie qui a eu une importance durable. Sa psychologie spiritualiste et ses spéculations théologiques étaient faites pour plaire à la conception courante qui trouvait la distinction catégorique et absolue de l'âme et du corps très claire et très attrayante. Celle-ci voyait en même temps dans les preuves cartésiennes la base d'une nouvelle entente entre la théologie et la science destinée à remplacer l'édifice qui menaçait de s'écrouler avec la philosophie scolastique. Aussi dans la dernière partie du siècle découvrons-nous d'ardents Cartésiens dans Bossuet et dans Fénelon, les deux plus grands esprits de l'Église de France. La doctrine nouvelle trouva également des partisans parmi d'éminents Jansénistes, comme Arnaud et Nicole, tandis que Pascal, la plus grande figure du Jansénisme, prenait une position indépendante, que nous caractériserons dans la suite. Ce groupe composa sous la direction d'Arnauld un excellent exposé de la logique (La logique ou l'art de penser, 1662), qui maintenant encore a de l'intérêt et de la valeur.

Le Cartésianisme trouva aussi beaucoup d'adhérents parmi les savants prêtres de l'Oratoire. Il se répandit dans de grands cercles à Paris et en province au moyen de conférences populaires. On peut voir par les lettres de M de Sévigné quel intérêt il excitait dans la haute aristocratie, même chez les femmes. Il se propagea considérablement en Hollande grâce à plusieurs jeunes professeurs d'Université qui prirent parti pour lui. Mais en France comme en Hollande, il se heurta à une violente résistance. Les Jésuites et le clergé protestant orthodoxe cherchèrent à l'étouffer par tous les moyens. La philosophie nouvelle faisait trop de concessions à la libre raison humaine, et accordait au doute une importance dangereuse. Elle enseignait la subjectivité des qualités sensibles, ce qui ne paraissait pas tout d'abord conciliable avec le dogme de la Cène (surtout sous sa forme catholique) ; elle croyait en outre au mouvement de la terre et à l'infini de l'univers. La cause de la théologie semblait attachée à l'ancienne doctrine scolastique. Le Cartésianisme fut interdit dans plusieurs Universités de Hollande ; du moins les Cartésiens furent-ils tenus à l'écart des chaires de théologie et des charges de pasteur. À Rome, les œuvres de Descartes furent inscrites en 1663 sur la liste des livres interdits et en France des décrets royaux défendirent à plusieurs reprises d'exposer le Cartésianisme dans les Universités. Tout cela ne put l'empêcher de devenir la philosophie dominante, et sa puissance ne finit qu'avec la tendance venue de Locke et de Newton, tendance qu'il avait du reste lui-même préparée.

Les difficultés et les contradictions de la doctrine de Descartes devaient nécessairement mener les Cartésiens plus indépendants à développer en un sens nouveau les pensées du maître. Dans la partie dogmatique du système de Descartes, il y avait en particu-

lier deux points qui devaient appeler l'examen. C'étaient d'abord les rapports de la substance absolue, qui a une telle importance pour la théorie de la connaissance, pour la physique et l'éthique de Descartes, avec les substances finies, le monde fini d'une façon générale. Comment un être absolu peut-il avoir en dehors de lui un monde fini, et quelle réalité peut posséder ce monde fini ? Ce problème devait s'imposer notamment dans un siècle porté au mysticisme et enclin à croire en des puissances absolues ; c'était en politique le siècle de la monarchie absolue et par une analogie naturelle il le devint également en philosophie. Le Cartésianisme ne tarda pas à tomber dans le mysticisme. C'étaient en second lieu les rapports de l'âme et du corps considérés comme des substances qui s'excluent mutuellement et qui cependant doivent être en action réciproque. Le maître lui-même avait été jusqu'à déclarer que cela se comprenait seulement tant qu'on ne philosophait pas. Quelques-uns des disciples continuèrent de philosopher en ce point ; ils trouvèrent là une chose incompréhensible qui leur réapparut dans l'expérience partout où des choses différentes doivent agir les unes sur les autres. Le Cartésianisme fut ainsi amené à restreindre la connaissance, de façon à ne plus démontrer que la succession et l'enchaînement extérieur des phénomènes ; leur enchaînement intérieur est déclaré incompréhensible. C'était préparer la façon dont la théorie de la connaissance traita par la suite le problème de causalité. — Ces deux questions concourent à former ce qu'on appelle l'occasionnalisme ; l'élément mystique, la tendance à concentrer toute réalité et toute causalité dans la substance absolue, en étant l'élément prépondérant. Examinons succinctement les principaux représentants de cette tendance.

Louis de la Forge, un médecin français, déclarait déjà dans son Tractus de mente humana 1669 (publié en français dès 1661), que, si difficile qu'il soit de comprendre comment l'esprit peut mettre le corps en mouvement, la difficulté n'est pas moindre de concevoir comment un corps peut mouvoir un autre corps. Peut-être un autre Cartésien (cf. L. Stein dans Archiv für Gesch. der Philos. I. p. 56), Géraud de Cordemoy, avocat à Paris, qui fut par la suite précepteur du Dauphin, a-t-il exprimé cette pensée avant De la Forge ; ce serait alors lui qui devrait être regardé comme le créateur de l'occasionnalisme. De la Forge déclare que les rapports de l'âme et du corps ne s'expliquent qu'en admettant que Dieu les a mis primitivement en accord ; Cordemoy lui va plus loin et enseigne qu'il n'est pas plus possible à l'âme d'acquérir de nouvelles idées qu'au corps d'acquérir de nouveaux mouvements, sans l'intervention de Dieu. Les êtres finis, les âmes comme les corps, ne sont que des occasions pour Dieu d'intervenir. Ainsi notre volonté par exemple est pour Dieu l'occasion de mouvoir notre bras. La remarque suivante contenue dans le Cours de philosophie du Cartésien Sylvain Régis montre que la tendance à concentrer toute activité en un être absolu contribue au développement de l'occasionnalisme : « Pour produire des actions proprement dites, il faut agir de soi-même et par soi-même, c'est-à-dire par sa propre force, et il est certain que Dieu seul peut agir de cette façon. Il s'ensuit que Dieu seul est une cause vraiment agissante. »

Ces pensées prirent un développement logique chez le Cartésien hollandais Arnold Geulincx (pron. Gölinks). Geulincx naquit en 1623 à Anvers de parents catholiques et étudia à Louvain, où il devint professeur. Sa qualité de Cartésien le faisait mal voir et l'on parvint à l'évincer de sa charge. Il alla alors à Leyde, où il se

convertit au protestantisme. Après une vie pleine de tribulations pendant laquelle il fut professeur de philosophie, il mourut de la peste en 1669, peu de temps après avoir obtenu une chaire de professeur à l'Université. Le plus important des ouvrages de Geulincx, qui aient paru de son vivant, est Ethica (1665) (ouvrage qui ne fut publié sous sa forme complète qu'en 1675). La théorie occasionnaliste fait le fond de son Éthique et — plus en détail — de sa Métaphysique publiée après sa mort (1695).

Ce qui caractérise la philosophie de Geulincx, c'est un mélange singulier de rationalisme et de mysticisme. En même temps on voit nettement chez lui le problème de causalité surgir de la théorie cartésienne de la substance.

Geulincx oppose catégoriquement son Éthique à l'Éthique régnante d'Aristote qui partait de la recherche du bonheur et attachait une grande importance à l'exercice et à l'habitude inconsciente. L'Éthique consiste pour Geulincx dans l'obéissance à la loi de raison que Dieu a déposée en nous. Non pas dans l'obéissance à la volonté de Dieu, car elle s'accomplit, quoi que nous fassions, et surabondamment : tandis que tout, si sublime et si sacré que ce soit, est soumis à la discussion de la raison. L'Éthique suppose la connaissance de la nature. L'homme doit connaître la place qu'il occupe dans le monde pour pouvoir bien agir. L'examen de soi-même (inspectio sui) est la base de l'Éthique. J'apprendrai ainsi que seules ma pensée et ma volonté m'appartiennent, et que mon corps fait au contraire partie du monde matériel. Dans le monde de la matière je n'ai rien créé et ne puis rien créer. De quel droit en effet prétendrais-je créer quelque chose, si j'en ignore complètement le mode de formation ? Et encore : mon activité ne peut dépasser la limite de mon être, ne peut se déverser

sur d'autres choses. Ma volonté n'a de portée que pour mon âme propre. Les choses ne peuvent de même agir les unes sur les autres ou sur moi. Comment l'action d'une chose, qui en est le propre état interne, peut-elle prendre de la portée pour d'autres choses ? Elle ignore elle-même comment la modification se produit en dehors d'elle ; son état interne ne s'étend pas aux autres choses ! — Si tu crois mouvoir toi-même tes membres, tout en ignorant comment cela se fait, tu pourrais tout aussi bien croire que tu as composé l'Iliade, ou bien que tu fais passer le soleil au-dessous du ciel ; l'enfant au berceau aurait autant de raison de s'imaginer que sa volonté met directement le berceau en mouvement, quand sa mère accomplit son désir d'être bercé. Si ma volonté et mon activité s'exercent au delà de mon être propre, il faut que la Divinité, la seule cause vraie et réelle, intervienne. Les êtres finis ne sont que des occasions, ou des instruments de l'activité divine. Celui qui a imprimé le mouvement à la matière et lui a donné des lois, a aussi formé ma volonté et l'a reliée avec le corps matériel, de façon à faire correspondre la volonté et le mouvement ainsi que deux horloges qui ont la même marche et sonnent en même temps, non parce que l'une agit sur l'autre, mais parce qu'elles viennent du même fabricant. Cette image qui a déjà été employée par Cordemoy et est devenue classique dans la discussion des rapports de l'âme et du corps, n'est pas aussi juste que celle dont Geulincx se sert dans ses Annotata majora in principia Cartesii. Si pour de l'argent je puis me procurer des aliments et des vêtements, cela n'est pas dû à la vertu naturelle du métal ; sa valeur tient en effet à une institution humaine (ex hominum instituto, quo valor iste ei consignatus est) ; de même, ce n'est pas le mouvement matériel qui peut faire naître en moi des

sensations et des idées, c'est l'effet d'une institution divine (nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino).

Cette façon forte d'accentuer la diversité et l'isolement des êtres particuliers fait nettement ressortir le problème de causalité, qui traite la possibilité d'une transition et d'un enchaînement entre eux. En concevant la volonté divine comme le pouvoir unitaire qui embrasse tous les êtres particuliers et est actif en eux, on fait par là-même entendre que le problème est absolument insoluble, si derrière toutes les diversités on ne croit à l'unité de l'existence, à une continuité qui s'étend au travers et au delà de toutes ces diversités. En disant enfin que ce n'est pas le mouvement lui-même, mais un élément déposé en lui ou combiné avec lui qui peut produire les états psychiques, on esquisse du problème de l'âme et du corps une solution plus profonde que la solution cartésienne. Il est vrai que tout cela ressort chez Geulincx sous une forme théologique ou mythologique qui nuit à la clarté et à la perfection logique de la pensée. Sa philosophie n'en offre pas moins un grand intérêt dû à l'énergie avec laquelle il souligne l'impossibilité de séparer l'activité de la substance d'une chose.

Geulincx tire lui-même de sa doctrine cette conséquence éthique que, en face du monde ou plutôt de Dieu, nous sommes comme des spectateurs. Car le monde ne peut pas engendrer en moi d'image du monde ; Dieu seul a ce pouvoir ; voilà pourquoi en ma qualité de spectateur des phénomènes du monde je suis un prodige de tous les instants. Nous sommes absolument dépendants de la volonté de Dieu. Le principe suprême de l'éthique sera dès lors : où je ne puis rien faire, je ne dois rien vouloir non plus (ibi nihil vales, ibi nihil velis) ! La vertu principale sera donc pour l'éthique de Geulincx l'humilité. Contraste caractéristique

avec la générosité de Descartes, de Telesio et de Campanella ! L'énergique affirmation de soi de la Renaissance a fait place à sa contrepartie. Je n'ai de droits sur rien, dit Geulincx, pas même sur moi-même. Impossible donc de me proposer pour tâche la réalisation de mon bonheur ; on peut seulement me demander de faire mon devoir. Mais c'est peut-être la meilleure façon de travailler à mon bonheur, Geulincx pense que notre malheur vient, à dire le vrai, de notre recherche trop ardente du bonheur. — Nous ne pouvons pas aborder ici le détail de cette éthique qui est la résignation mise en système. Quantité de remarques éthiques de Geulincx font preuve d'un sentiment délicat et profond. —

Avec Malebranche l'occasionnalisme prend une forme extrême. Le côté mystique du Cartésianisme passe chez lui nettement au premier plan. Nicolas Malebranche, fils d'un haut fonctionnaire de Paris, entra à l'Oratoire en 1660, à l'âge de vingt-deux ans. La faiblesse de sa santé avait, dès son enfance, fait naître en lui le désir d'une existence calme et contemplative, et il passa en majeure partie les dernières années de sa vie dans la solitude de la cellule. Un jour il trouva par hasard un ouvrage de Descartes (Traité de l'homme) et le lumineux développement des pensées l'intéressa et l'enthousiasma au point qu'il eut peine à terminer la lecture, tellement il était ému. Dès cet instant sa vie fut consacrée à la philosophie. Son chef d'œuvre est La recherche de la vérité ; le premier volume parut en 1674. Parmi ses autres ouvrages, il faut citer en particulier les Entretiens sur la métaphysique (1687) qui sont regardés par beaucoup d'esprits comme ce qu'il a fait de plus excellent. Comme auteur, Malebranche est clair, élégant et spirituel, mais un peu diffus. L'intérêt religieux et l'intérêt philosophique allaient chez lui de pair et il croyait avoir trouvé le moyen de les réconcilier complètement. Il ne voyait pas

que sa pensée le faisait aboutir à des résultats identiques à ceux où avait abouti avant lui Spinoza (le misérable Spinoza comme il l'appelle). Tout comme Spinoza, Malebranche semble avoir ignoré les occasionnalistes précédents (Cordemoy et Geulincx), preuve qu'il se manifestait ici une tendance naturelle des idées à se développer dans ce sens. Malebranche conserva sa vigueur intellectuelle jusqu'à un âge avancé et mourut en 1715.

Malebranche commence dans la recherche de la vérité par examiner les causes des erreurs et les moyens de s'en délivrer. Une des sources principales de l'erreur, c'est la croyance que les sens, qui nous sont donnés en vue de fins pratiques, doivent pouvoir nous faire connaître l'essence des choses ; nous transportons aux choses mêmes les qualités sensibles éprouvées par nous. Les choses matérielles en soi sont seulement étendues ; elles ne sont ni colorées, ni dures, ni molles, etc. L'imagination nous trompe, car elle subit l'influence de la sensibilité et dépend de nos sentiments. Malebranche fait une analyse intéressante de la nature psychologique et physiologique des sentiments ; il émet ici des idées qui de nos jours encore attirent l'attention, notamment sur le rôle joué dans l'émotion par l'influence du système nerveux sur les vaisseaux sanguins. — Les erreurs de la perception comme celles de l'imagination viennent de l'action du corps. Mais l'entendement, qui en soi fait pourtant partie de l'âme, doit être également soumis à la critique. La grande question, c'est : d'où viennent nos idées ? Nous ne percevons immédiatement que nos propres modalités intellectuelles et nos opérations spirituelles ; nous ne connaissons les choses qu'au moyen des représentations ou idées que nous en avons. Or ces idées ne peuvent être produites ni par les choses ni par nous-mêmes : car aucun être fini ne peut être cause absolue. La cause est quelque chose de divin,

voilà pourquoi c'est du paganisme que d'attribuer la causalité aux choses finies. Il ne peut y avoir qu'une seule et unique cause, à savoir la Divinité : les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles — (d'où le nom de toute cette tendance en philosophie). Quand une sphère se met en mouvement pour avoir été choquée par une autre, celle-ci n'est pas une cause. Il n'y a pas de relation nécessaire entre les mouvements des deux sphères. Le choc des deux sphères n'est pour le Créateur de tout mouvement matériel que l'occasion d'exécuter la décision de sa volonté, en donnant à la sphère choquée une partie du mouvement de la sphère choquante. La force motrice des corps, c'est seulement et uniquement la volonté de celui qui conserve les corps. Il en est de même de l'esprit humain : sans l'action divine il ne peut ni percevoir ni vouloir. Il ne nous sert à rien de vouloir admettre que Dieu a donné aux corps et aux âmes la faculté d'agir, qu'il leur a octroyé une partie de sa puissance. Car Dieu ne le peut pas : Dieu ne peut pas créer des Dieux ! Comme la vraie religion enseigne qu'il n'est qu'un seul Dieu, ainsi la vraie philosophie enseigne qu'il n'est qu'une seule cause.

Notre connaissance ne peut donc s'expliquer que parce que nous dépendons de Dieu dans toutes nos pensées. Dieu est en relation immédiate avec chaque esprit ; il est « le lieu des esprits ». En vertu de cette liaison avec Dieu, créateur de toutes choses, notre esprit voit les choses créées : les idées doivent en être en Dieu, sans quoi il n'aurait pu les créer. Au sens propre, toutes les idées particulières que nous avons ne sont que des limitations de l'idée de Dieu, Être infini. Tout acte de pensée est la détermination précise d'une idée indéterminée de l'Être, dont nous ne pouvons jamais nous défaire. Semblablement toutes nos aspirations ne sont à vrai dire qu'une aspiration vers Dieu ; en l'union avec

lui réside seul le vrai bonheur, et c'est lui qui éveille en nous le besoin de bonheur ; mais souvent nous nous en tenons à un bien fini, borné, que nous considérons comme le souverain bien — de même que nous considérons les êtres finis comme les vraies causes. L'éthique de Malebranche offre ainsi une analogie complète avec sa théorie de la connaissance.

La doctrine de Malebranche, à savoir que nous voyons toutes choses en Dieu, renferme une difficulté ; on se pose cette question : pourquoi est-il nécessaire après tout de croire à un monde réel, matériel ? D'après Malebranche, notre connaissance de la nature s'explique en effet complètement par l'action de Dieu sur nous, et le monde réel de la matière n'est absolument pas nécessaire : l'idée qui en est en Dieu (l'étendue intelligible, ainsi que l'appelle Malebranche) suffit. On raconte que Berkeley fit cette objection à Malebranche, lorsqu'il alla le voir, peu de temps avant sa mort. La même objection se retrouve dans la correspondance que le mathématicien Mairan, ancien élève de Malebranche, entretenait avec lui. Mairan pose à Malebranche cette alternative : ou bien l'étendue matérielle n'existe pas (car d'après Malebranche elle n'est pas nécessaire pour expliquer la connaissance que nous en avons), ou bien l'étendue matérielle, ainsi que l'enseignait Spinoza, fait elle-même partie de l'essence de Dieu (et alors nous voyons en Dieu non plus seulement l'étendue intelligible, non plus seulement l'idée d'étendue, mais l'étendue réelle elle-même). Le vieux philosophe mystique se sentit gravement touché par ces objections et Malebranche termine sa correspondance avec Mairan en s'en référant à la foi religieuse, base dernière de toute certitude. —

Dans la série des penseurs que nous avons mentionnés, le Cartésianisme menait à un idéalisme théologique ; dans un autre cercle de penseurs il contribua à engendrer de nouvelles formes du scepticisme. Il contenait plusieurs éléments qui pouvaient mener en ce sens. D'abord, le principe du doute méthodique, toute la tendance critique par laquelle la philosophie de Descartes commençait. Tout le monde ne pouvait pas passer avec autant de rapidité que le fondateur du Cartésianisme du doute et de l'analyse à la construction dogmatique. Deuxièmement, le dogmatisme de Descartes devait d'autant plus provoquer la critique, que ses résultats dogmatiques faisaient naître à leur tour de nouveaux problèmes ou posaient des problèmes anciens sous une forme nouvelle. Troisièmement, Descartes maintenait l'antithèse de la religion positive avec la connaissance scientifique, antithèse qui, assez fortement accusée, pouvait avoir pour effet de contester toute valeur définitive aux résultats philosophiques que Descartes pouvait avoir obtenus, puisqu'ils n'aboutissaient pas à la vérité suprême. Ces arguments agirent vers la fin du xvii siècle à des degrés différents et sous des formes différentes sur une série de penseurs, qui, malgré toutes leurs diversités, ont ceci de commun, qu'ils subirent, pendant un certain temps du moins, l'influence de la philosophie cartésienne, et qu'ils passèrent par la suite à un scepticisme plus ou moins marqué en matière de philosophie. Nous nous bornerons ici à les caractériser très brièvement.

Joseph Glanvil (1636-1680) sortit pendant sa jeunesse du puritanisme et de la philosophie scolastique qui régnait à Oxford durant ses années d'études. Il devint un grand admirateur de Bacon et de Descartes, surtout de ce dernier et avait un grand espoir dans l'avenir des sciences expérimentales. Dans son chef-d'œuvre

Scepsis scientifica, 1665, qu'il dédia à la Royal Society, il préconisait la recherche désintéressée ; il ne se considérait comme sceptique qu'au sens primitif du mot, c'est-à-dire celui qui cherche. Il s'associe absolument à Descartes pour demander une explication mécanique de la nature (the mechanical hypothesis) par opposition à la doctrine scolastique des qualités et des formes. Pour lui la nature est la grande machine (the great automaton). Mais il souligne encore plus fortement que Descartes le caractère hypothétique de toute notre connaissance de la nature ; il recherche avec une grande ardeur toutes les raisons tendant à montrer que l'imperfection sera toujours inhérente à notre savoir ; et il indique que l'expérience progressive fait justement apparaître de nouveaux phénomènes qui peuvent nécessiter une modification de nos hypothèses précédemment formées. Il met fortement en relief, ainsi que les occasionnalistes, tout en étant indépendant d'eux, les difficultés que présente à la pensée l'hypothèse de l'action réciproque de l'âme et du corps, et comme Geulincx et Malebranche, mais avant eux, il aperçoit les difficultés qu'il y a dans tout rapport de cause à effet. « Nous ne connaissons, dit-il (Scepsis scientif, chap. xxiii), aucune cause par intuition immédiate, mais seulement par ses effets. Quand nous inférons qu'une chose est la cause d'une autre, nous ne faisons que nous appuyer sur ce fait que le premier accompagne toujours le second ; car la causalité en elle-même échappe à la sensibilité (causalily it self is unsensible). Mais déduire de cet accompagnement qu'il y a causalité, n'est pas nécessaire. » Glanvil annonce ici Hume. Il attache une importance particulière aux cas où la cause et l'effet sont très dissemblables et où pour cette raison nous ne pouvons avoir de connaissance claire et nécessaire de leur relation réciproque. Si malgré toutes ses tendances critiques et empiriques il a soutenu

la croyance aux sorcières, c'est que, pensait-il, c'était faire preuve de dogmatisme que de vouloir contester la magie ; on ne peut savoir a priori quelles sont les causalités qui se produisent dans le monde. Son scepticisme le porta donc à ne pas avoir une confiance illimitée dans l' « hypothèse mécanique ». Comme les esprits de même tendance que nous allons citer maintenant, il prouve que la pensée nouvelle n'avait pas encore réussi à chasser les idées du moyen âge.

Dominant tous les hommes de ce groupe, et très haut dans le monde des esprits supérieurs se dresse la figure de Blaise Pascal. Pascal (1623-1662) subit lui aussi l'influence de Descartes et conserva toujours dans l'horizon de ses pensées quelques idées cartésiennes. Les violentes et profondes émotions de sa vie intérieure le décidèrent toutefois à rompre avec la philosophie. Et cependant une certaine parenté ne cesse de se révéler entre la pensée religieuse de Pascal et l'idée philosophique de Descartes : tous deux proclament le droit de la conviction acquise en dehors de l'autorité. Dans son Fragment d'un traité du vide, Pascal se prononce contre la puissance de l'autorité dans le domaine scientifique, et dans le traité de l'esprit géométrique il esquisse avec clarté une théorie de la méthode où il exprime toute son admiration pour le Discours de la méthode de Descartes. Plus tard, après sa crise religieuse, il combat dans le parti des Jansénistes la légitimité de l'autorité papale en matière de faits. De Rome il en appelle au ciel. Et faisant allusion à la condamnation de Galilée, il prononce (dans la 18 Provinciale) cette parole souvent répétée que si la terre tourne réellement, aucun décret ne saurait l'en empêcher ; elle tournerait avec tous les hommes, qu'ils le croient ou non. Comme Bruno et Descartes il croit à l'infini de l'univers ; il utilise cette pensée dans son prosélytisme pour inspirer le vertige

à l'homme par le sentiment qu'il est un infiniment petit. Il se range à la conception de l'âme et du corps de Descartes. Le corps n'est pour lui qu'une machine, un automate. Il utilise la profonde opposition qui existe entre la pensée et l'étendue pour insister sur la valeur intellectuelle de l'homme : l'homme, être matériel, ne compte, il est vrai, pour rien à côté des masses énormes ; ce n'est qu'un roseau, mais un roseau pensant ! C'est là une idée bien cartésienne. Mais tout en le remplissant d'enthousiasme, cette idée ne contenait pas pour Pascal la fin suprême. Au-dessus du monde de la matière et de l'esprit s'élevait pour lui le monde surnaturel de l'amour, qui naît à l'homme par la révélation directe de Dieu. La religion, c'est « Dieu sensible au cœur ». La démonstration philosophique pourrait tout au plus mener à un Dieu abstrait, peut-être au Dieu de vérité, mais non au Dieu d'amour, le seul vrai Dieu. Le déisme et l'athéisme sont pour Pascal à peu près une seule et même chose. Le but de ses efforts, c'est la pleine satisfaction du cœur, et c'est ce qu'aucune investigation ne pouvait lui procurer. Outre cette tendance directe à fixer son sentiment sur un objet infini, un autre ressort psychologique agit encore chez Pascal, par où s'explique la différence catégorique qui existe entre lui et une figure telle que Malebranche. C'est la peur d'exister dans un monde sans bornes, sans fixité, dans un monde sur lequel la connaissance ne peut aboutir à des résultats solides. Sceptiques et Dogmatiques se disputent ; aucun des deux partis ne peut conserver l'avantage — et pourtant l'un des deux doit avoir raison ; leur querelle même montre que les sceptiques ont en somme raison. Il ne sert à rien de vouloir fonder les principes premiers de la connaissance sur la nature humaine : où trouver en effet la nature humaine ? Elle change continuellement, ou encore elle est gouvernée par l'habitude.

Dans le domaine de la pratique, l'homme est poussé par le tourbillon de la vie et par la vanité, ou bien il observe les usages traditionnels. L'homme est plein de contrastes et de contradictions. Le doute et l'incertitude régnent en son âme. « Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers ! » — Dans toutes ces contradictions Pascal ne trouve qu'un moyen de salut : se réfugier dans le christianisme, historiquement révélé. En lui son âme passionnée et tourmentée trouva le repos. Pour y amener autrui il avait imaginé un exposé qui s'appuyait sur l'histoire de la Bible et qui devait montrer comment les antinomies et les contradictions de la nature et de la condition humaines s'évanouissaient toutes dans la révélation offerte par les Saintes-Écritures. Ce fut certainement un bonheur pour la gloire posthume de Pascal que la partie positive de son apologie du Christianisme n'ait pas été achevée ; en sorte que ses Pensées sur la nature humaine et ses conditions, qui ne devaient former que la partie préparatoire à l'Apologie, peuvent maintenant agir par leur propre puissance. Ce qui anime Pascal, c'est le sentiment intense de l'importance et de la valeur de la vie. À l'encontre de la tendance rationaliste, qui trouva un si bon appui dans la philosophie de Descartes, Pascal fait appel à la vivante personnalité, au cœur et à la conscience ; il y voit le motif dernier, définitif de la conception de la vie. Un siècle avant Rousseau il soulève la question de la valeur de la connaissance scientifique pour la vie de la personne. Dans son besoin d'amour et dans ses transes mortelles il fait cette réponse : « toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine ! » Et il projetait d'écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Il se refusait à voir un effet de l'habitude ou de la tradition dans ce fait qu'il avait lui-même trouvé la solu-

tion dans la doctrine chrétienne, spécialement catholique, plus spécialement gallicane et plus spécialement encore janséniste ; il ne voulait pas voir qu'en ce point il laissait toujours la place ouverte aux arguments sceptiques qu'il avait lui-même mis en œuvre. Et si on lui demandait ce qu'il fallait faire, comment on devait s'y prendre pour endormir les idées sceptiques, il répondait en bon Cartésien : Nous sommes automate aussi bien qu'esprit. L'automate et l'esprit doivent être amenés à la foi, celui-ci par la conviction, celui-là par l'habitude, commencez par l'habitude : faites comme si vous croyiez. Et si la conviction ne veut pas venir, prenez de l'eau bénite et faites dire une messe ; cela vous fera croire et vous abêtira ! Cela s'appelle trancher la difficulté au moyen de la philosophie, dont il se sert et qu'il combat en même temps. —

Pierre Daniel Huet, évêque d'Avranches (né en 1630, mort en 1721) voulait également supprimer la libre investigation au profit de la foi religieuse, qui chez lui revêt bien plus franchement le caractère ecclésiastique que chez Pascal. Par quelques traits essentiels il resta également attaché à la philosophie scolastique. Pendant un certain temps il fut Cartésien, et il éprouvait une grande admiration pour la méthode claire et simple de la nouvelle philosophie. Mais par la suite des doutes s'élevèrent en lui, il se demanda si en somme il pouvait y avoir un critérium rationnel de la vérité : il nous faudrait alors un autre critérium qui fût le vrai critérium de la vérité, — et ainsi de suite à l'infini ! Descartes invite à commencer par le simple pour passer ensuite au complexe ; mais il n'y a rien de si facile et de si simple qui ne puisse paraître douteux ! Descartes croit que nous ne pouvons douter de la pensée même ; mais pourquoi n'en douterions-nous pas ? Nous connaissons la pensée absolument de la même manière que nous

connaissons toute autre chose : en tournant notre attention sur elle — c'est-à-dire par une nouvelle pensée. Voilà pourquoi on n'aboutit pas à un commencement absolu. Le « Cogito, ergo sum » de Descartes est un syllogisme dont la légitimité peut être mise en doute, et sa preuve de l'existence de Dieu s'évanouit quand on reconnaît que l'existence n'est pas une propriété. L'autorité de la tradition et de l'Église peuvent seules donner une base à la connaissance, et Huet, le savant humaniste, qui se formalisait du mépris professé par les Cartésiens pour les anciens, cherche pour cette raison à montrer que les religions et les systèmes philosophiques de l'antiquité sont dus à une tradition issue du peuple juif.

Pierre Bayle (1647-1706) avait pris connaissance du Cartésianisme à Genève pendant ses années d'études. Ce système supplanta alors en lui la philosophie scolastique qu'il avait cultivée dans un collège de jésuites. Il admirait en particulier l'exigence cartésienne d'employer des idées claires et distinctes et de ramener les questions complexes à des principes simples et immédiatement évidents. Plus tard, professeur aux Universités de Sedan et de Rotterdam, il critiqua dans ses cours plusieurs thèses du Cartésianisme. À vrai dire, c'était plutôt un savant et un homme de lettres qu'un philosophe ; il s'intéressait à la diversité confuse des manifestations littéraires et des vues spéculatives, et le besoin d'idées claires et distinctes le poussa à saisir en des formules piquantes la diversité des points de vue, à mettre nettement en relief les aspérités des problèmes et à découvrir le caractère illusoire des solutions. Dans sa magistrale caractéristique de Bayle, Ludwig Feuerbach montre que Bayle n'était nullement un sceptique systématique, mais que la difficulté et la diversité des différents problèmes firent naître en lui le doute. La philosophie était

pour lui essentiellement critique, son importance était plus négative que positive. Les résultats auxquels il aboutit sont en opposition marquée avec ceux de la théologie. Bayle le démontre à propos d'un dogme isolé (celui de la chute), en posant une série de principes théologiques et philosophiques qui se révèlent comme absolument inconciliables. Par cette thèse (contenue dans la Réponse aux questions d'un provincial) Bayle ouvrit le débat le plus considérable qui se soit élevé sur le problème du mal depuis l'Aurore de Jacob Böhme. Dans son Dictionnaire historique et critique (notamment dans l'article sur les Manichéens) il avait déjà prétendu que l'hypothèse de l'existence de deux principes dans le monde, un bon et un mauvais, serait très difficile à réfuter, si elle était soutenue par des penseurs impartiaux et sagaces. Si Saint-Augustin n'avait pas abandonné la doctrine des Manichéens, il aurait pu, d'après Bayle, en faire quelque chose capable de dérouter les orthodoxes. Cette doctrine ne peut être réfutée par le moyen de la raison. On a le choix entre la raison et la foi et la foi apparaît d'autant plus magnifique que le dogme à croire est plus contraire à la raison. Bayle lui-même avait certainement fait son choix et il était sincère en faisant cette distinction si nette. Mais ce choix ne l'empêcha pas de reconnaître une humanité indépendante de tout dogmatisme. Il attache (surtout dans les Pensées diverses à l'occasion de la comète) une grande importance aux instincts naturels qui conservent l'individu et l'espèce sans raisonnement conscient. Quant à la façon d'agir de l'homme dans la vie publique et dans la vie privée en ses grands traits, il soutient qu'elle dépend bien plutôt du tempérament naturel et du caractère que de la foi ou de l'incrédulité. Voilà pourquoi (et on le prit en très mauvaise part) il peut très bien se représenter un État d'athées. Ludwig Holberg, faisant allusion à cet ordre d'idées de

Bayle, fit remarquer plus tard que toute la discussion relative à la question de savoir dans quelle mesure les libres penseurs peuvent vivre en conformité avec la morale, devient de ce fait inutile (Ep. 210). Cet ordre d'idées se rattache naturellement à la lutte ardente que Bayle soutint pour la tolérance ; il tient aussi à ce qu'il sauvegarde l'indépendance de l'éthique en face de la théologie. Il emploie ici la méthode cartésienne d'une façon intéressante : de même que cet axiome : le tout est plus grand que la partie, est clair et distinct au point qu'on ne pourrait croire à une révélation qui lui serait contraire, — de même les jugements éthiques les plus simples, au moyen desquels nous distinguons le bien du mal, sont si clairs qu'aucune révélation ne pourrait les détruire. La légitimité et la valeur de toute révélation doivent être au contraire contrôlées au moyen de ces jugements dont on se sert comme mesure. Si l'on rejetait ici la lumière naturelle, on n'aurait absolument aucune mesure. En ce point apparaît chez Bayle une possibilité capable d'atténuer le conflit de la foi avec la science : la possibilité que les instincts naturels et le sens immédiat du vrai et du bien suffisent à constituer le fond de la vie ! Ce fut la tâche du XVIII siècle de développer cette possibilité qui avait déjà été saisie par la Renaissance lorsqu'elle découvrit l'homme ; mais la réaction triomphante ne lui avait pas permis de dépasser le cercle étroit des penseurs. Du reste la pensée avait encore besoin d'un plus ample développement.

49. P. 259. La négation d'un enchaînement nécessaire des phénomènes fait de Malebranche le prédécesseur de Hume. Peut-être même Hume prit-il des arguments pour sa théorie de la causalité chez Malebranche, qu'il a étudié avec ardeur (ainsi qu'on le voit par le Treatise I, 3, 14 ; 4, 5). Mario Novaro a établi dans son ouvrage Die Philosophie des Nicolaus Malebranche

(Berlin 1893, p. 45-50) un parallèle instructif entre la théorie de la causalité de Malebranche et celle de Hume. — La philosophie de Geulincx offrirait aussi des parallèles avec celle de Hume ; mais Hume n'a guère dû la connaître.

Livre 3 · Chapitre 3

C'était surtout Pierre Gassendi qui formait contrepoids à Descartes dans le monde français, mais bien plutôt par sa méthode que par ses résultats. Il voulait être un philosophe empirique et préconisait la perception contre la méthode intuitive et déductive de Descartes. Descartes se hissait aux plus hautes idées, avec plus de rapidité que sa propre méthode ne le permettait, et il était porté à les considérer comme immédiatement fondées dans l'esprit humain ; Gassendi soutenait au contraire que nos idées sont d'origine empirique. L'ouvrage de polémique (Disquisitio metaphysica. Amsterodami 1644) qu'il fit paraître contre Descartes est un des documents les plus intéressants du débat entre l'école empirique et l'école déductive. Si Gassendi termine par des résultats spiritualistes, cela tient à ses fonctions ecclésiastiques, qui lui faisaient une nécessité de concilier la théologie avec la philosophie empirique. Il était né en 1592 à Digne dans le midi de la France, passa en 1617 prédicateur et plus tard professeur de philosophie à Aix. Il quitta cette situation pour accepter un poste de professeur de mathématiques à Paris, fonctions qu'il exerça jusqu'à sa mort (1655). Gassendi avait publié dans sa jeunesse une critique acerbe de la philosophie scolastique ; le sévère décret de 1624 contre les doctrines nouvelles, puis la condamnation de Galilée eurent pour effet de lui faire cacher son sentiment. Il s'occupa

d'études physiques et astronomiques, mais n'osa pas se prononcer pour la doctrine de Copernic. Dans les ouvrages qu'il fit paraître par la suite il développe la théorie atomique, en renouvelant en partie la théorie d'Épicure. Il défend la personnalité et la philosophie d'Épicure contre les attaques dont elles sont d'ordinaire l'objet. Ces œuvres eurent une grande importance, car la théorie atomique préparée par Bruno et Basso était bien faite pour être utilisée par la science moderne de la nature. Gassendi était un admirateur de Galilée et les principes de la connaissance de la nature établis par lui trahissent l'influence de ce dernier (Opera omnia, Lugd., 1658). Partant de ce fait que rien ne peut se transformer en rien ou se former de rien et que pour cette raison il faut que quelque chose subsiste sous tous les changements, il démontre que pour que le changement puisse s'expliquer, il faut que ce quelque chose, qui subsiste sous tous les changements, c'est-à-dire la matière, soit une multiplicité d'éléments solides et indivisibles, c'est-à-dire d'atomes. Mathématiquement, la division peut se continuer à l'infini, mais physiquement, la divisibilité a une limite bien arrêtée. Tous les changements de la nature doivent être expliqués par les mouvements des atomes : toutes les causes sont des causes mécaniques. Entre les atomes se trouve un espace vide, sans quoi leur mouvement ne serait pas possible. L'espace est comme le temps une chose d'espèce particulière, que l'on ne peut appeler ni être ni propriété. Le mouvement ne peut se former et ne peut cesser que par contact ; toutes les causes doivent pour cette raison être matérielles. L'âme ne meut le corps qu'en tant qu'elle est elle-même matérielle (en sa qualité d'âme végétative et percevant par les sens). Ce qui distingue Gassendi de Descartes, c'est qu'il prétend qu'il faut attribuer à la matière d'autres qualités que l'étendue et la mobilité et

qu'il limite la divisibilité physique. En même temps il enseigne (sous l'influence évidente de Galilée) que ce n'est pas le mouvement, mais l'impulsion motrice (impetus) qui est constante ; l'impulsion motrice ne disparaît pas par le fait que le mouvement passe au repos. Ces corrections apportées à la nouvelle conception mécanique de la nature dénotent un progrès considérable. Gassendi fait penser par contre aux devanciers de Descartes et de Galilée, en particulier à Telesio, quand il admet que tous les atomes possèdent la sensation et qu'il utilise cette opinion ainsi que l'idée d'une âme universelle dans sa physique. Il donne le jour à un être hybride de ce genre en essayant de concilier les idées spiritualistes avec les théories atomique et mécanique : les atomes sont créés par Dieu ; Dieu et l'âme ou le côté de l'âme surnaturellement inspiré (anima rationalis ou intellectus) font exception au principe que toutes causes sont matérielles. Ce compromis était encore plus illogique que celui de Descartes, car l'âme était elle-même scindée en deux parties, une partie matérielle et une partie immatérielle. Cela avait en revanche cet avantage que le monde des savants, et notamment le monde des théologiens, s'accoutumaient à ne plus considérer l'atomisme comme une doctrine absolument impie. Désormais la science de la nature pouvait en paix utiliser l'hypothèse atomique selon ses besoins.

Livre 3 · Chapitre 4

Lorsqu'en 1588 l'invincible Armada était sur le point de tirer au large pour attaquer l'Angleterre, les épouvantables bruits de guerre firent que l'épouse du pasteur de Malmesbury accoucha

avant terme d'un petit garçon. Elle enfanta, dit plus tard Hobbes dans une autobiographie rimée, deux jumeaux, moi et la peur. Il en faisait dériver son tempérament craintif et pacifique, qui n'excluait pas toutefois — comme sa vie le montre — l'énergie de la pensée et le goût de la polémique littéraire. L'enfant reçut sa première instruction dans sa ville natale ; à l'âge de quinze ans, il alla à Oxford, où il apprit la logique scolastique et la physique, qui l'intéressaient très peu. Il quitta de bonne heure l'Université pour être le précepteur d'un jeune gentilhomme de la famille Cavendish. Il resta en relations avec cette famille pendant toute sa vie. À cause de sa position il fit des voyages répétés dans les pays d'Europe. Il acquit ainsi l'expérience du monde ; il cultivait avec ardeur la littérature, de préférence les historiens et les poètes classiques. Il suivait d'un œil attentif les événements de sa patrie et une traduction de Thucydide, qu'il publia en 1629, n'a probablement pas été composée sans allusion aux nuages politiques qui, dès les premières années de Charles I, menaçaient à l'horizon. Pendant un certain temps, ses goûts prirent cependant une tout autre direction. Par un effet du hasard, il trouva une géométrie d'Euclide et il découvrit du même coup qu'il y avait une science strictement déductive. Il n'en avait encore eu la moindre idée, car les mathématiques ne faisaient pas encore partie en Angleterre des matières d'enseignement fixées au programme. On allait même jusqu'à les regarder comme une invention diabolique. Il avait maintenant un modèle pour sa pensée. Mais les mathématiques n'étaient pas sa spécialité. Les essais qu'il fit plus tard en ce sens furent extrêmement malheureux et l'impliquèrent dans de longues controverses littéraires où il eut définitivement le dessous. Mais le fondement de sa tendance philosophique était établi. La grande importance qu'il attache à la pensée déductive

le rapproche de Descartes, tandis qu'elle le met catégoriquement en opposition avec Bacon, avec lequel il avait entretenu des relations d'amitié. Il avait en effet été son secrétaire pendant ses dernières années et l'avait aidé à traduire ses œuvres en latin. De Bacon il n'a reçu aucune impulsion décisive en philosophie. Peut-être pourrait-on montrer à de certains passages que, lorsque sa pensée philosophique eût été mise en mouvement par d'autres impulsions, il a admis et combiné dans son système des idées de Bacon. D'après la relation de son premier biographe, il trouva le problème qui mit sa pensée en mouvement dans un entretien qui eut probablement lieu dans un cercle scientifique de Paris et où la question de la nature de la perception sensible fut incidemment soulevée. Cette question étant restée sans réponse, Hobbes se mit à y réfléchir. Il lui parut alors évident que si les choses matérielles et toutes leurs parties étaient toujours au repos ou avaient un mouvement régulier, toute différence (discrimen) disparaîtrait entre les choses, et par conséquent toute perception sensible. Il en conclut que le changement de mouvement (diversitas motuum) est la cause de toutes choses. Alors, d'après son propre dire, il ne pensa plus à rien, jour et nuit, à l'état de veille et en rêve, qu'au mouvement. Il vit clairement que la méthode déductive qu'il avait récemment appris à connaître sous sa forme la plus parfaite pouvait, en partant du principe que tout est en mouvement, très bien trouver son application. Il est probable qu'il parvint en même temps (vers 1630) par ses seuls moyens à la conviction que les qualités sensibles sont subjectives. Hobbes ne savait pas que Galilée avait émis ce principe dès 1623. Ce n'est que quelques années plus tard, qu'au cours d'un voyage en Italie il fit connaissance avec l'homme dont il dit lui-même (dans la dédicace de l'ouvrage De corpore) « qu'il nous a ouvert la première

porte de toute la physique, c'est-à-dire la nature du mouvement ». La marche déjà commencée de sa pensée acquit ainsi une forme plus précise et une base plus solide. Galilée appela, paraît-il, également son attention sur la possibilité de traiter l'éthique déductivement, d'une façon analogue à la physique. S'il en est ainsi, le système tout entier de Hobbes se termine provisoirement ici pour lui, mais il se continue encore longtemps dans son esprit et sa pensée et dans l'échange confidentiel d'idées qui se faisait dans un cercle de penseurs que le P. Mersenne, ami de Descartes et de Gassendi, assemblait autour de lui à Paris et dont Hobbes faisait aussi partie. « Dès l'instant, dit Hobbes dans son autobiographie, que j'eus fait part à Mersenne de mes idées et qu'il les eut à son tour fait connaître à d'autres, je fus moi aussi compté au nombre des philosophes. Sa cellule valait mieux que toutes les écoles. » Ce fut également Mersenne qui envoya plus tard à différents penseurs, dont Gassendi et Hobbes, les Méditations de Descartes et provoqua ainsi une des discussions philosophiques les plus remarquables du xvii siècle. La critique que fit Hobbes du Cartésianisme est un document intéressant qui éclaire sa philosophie avant qu'il ne l'ait encore développée sous une forme systématique. Hobbes, auquel feu Lord Cavendish avait assuré l'indépendance matérielle, s'était de nouveau fixé en Angleterre en 1637 après une absence de plusieurs années. Il se proposait de fondre ses idées en un système de trois membres : Corpus-Homo-Civis, en une science des lois de la matière, de l'homme et de l'État, autant que possible d'après la méthode déductive, en prenant pour base les lois générales du mouvement. Cependant l'exécution de ce plan fut empêchée pour longtemps par l'explosion de la guerre civile en Angleterre. Étant donné son tempérament, il considérait avec anxiété la lutte politique, qui

grandissait avec fureur. Elle lui semblait ébranler de fond en comble toute vie publique policée. Il craignait de voir les appétits élémentaires se déchaîner avec une impétuosité indomptable, souveraine. Son expérience du monde lui avait appris que l'instinct de conservation personnelle et l'égoïsme peuvent produire le bien, mais aussi le mal, et qu'il faut une grande puissance pour faire rentrer le torrent de ces forces dans leur vrai lit. Il était ultra-conservateur pour cette raison justement qu'en théorie il était ultra-radical et qu'il remontait aux hypothèses purement élémentaires. Il est vrai que ses relations avec des cercles de la haute noblesse ont certainement beaucoup contribué à lui dicter ses sympathies politiques. Voilà pourquoi il méconnut l'importance de la Révolution d'Angleterre, bien qu'il l'ait condamnée pour des raisons d'ordre absolument naturaliste, et par conséquent diamétralement opposées à celles qui avaient rapproché les partisans des Stuarts. Pour Hobbes, le principe d'autorité était un principe dérivé ; pour ces derniers, c'était un principe absolu, divin, surnaturel : tel était le grand contraste qui apparut dès que Hobbes eut écrit sa théorie politique. Et c'est le fondement, et non les résultats de la théorie politique de Hobbes, qui lui a donné dans l'éthique et dans la politique modernes une importance durable et, dans un certain sens, unique. En 1640 il composa un ouvrage contenant les traits fondamentaux de sa théorie psychologique et de sa théorie éthico-politique. Cet ouvrage, qui circula en copies et parut plus tard en deux parties : Human Nature et De Corpore politico, a été publié depuis peu (1888) d'après les manuscrits les plus anciens et sous le titre primitif de Elements of Law par Tönnies. C'est un de ses ouvrages les plus vigoureux et les plus instructifs, qui devrait former le fond de toute étude de Hobbes. Il fut composé devant le spectacle des troubles du temps et rédigé

comme une parole d'avertissement. Hobbes se croyait personnellement exposé vis-à-vis de l'opposition, si le roi n'avait dissous le Parlement. Devant les troubles grandissants et la rigueur avec laquelle le nouveau Parlement procédait contre les partisans du roi, Hobbes s'enfuit en France (fin 1640), afin de pouvoir poursuivre ses études en paix. Mais la gravité du moment ne lui permit pas de détourner sa pensée des problèmes politiques, et il transforma la dernière partie des Elements of Law en un ouvrage indépendant De cive, qui parut en 1642 en petite édition et en 1647 en une plus grande édition. Cet ouvrage devait former la troisième partie du système tout entier. Il se distingue du premier traité en ce qu'il accuse bien plus fortement l'opposition entre l'état de nature et la vie politique et en ce qu'il insiste sur la nécessité de laisser au pouvoir politique le droit absolu de régler les questions de religion. Hobbes était par principe ennemi de toute hiérarchie, de la hiérarchie protestante comme de la hiérarchie catholique. Cela rendait son séjour en pays catholique et au milieu de royalistes cléricaux proscrits peu sûr. Il se produisit une rupture formelle lorsqu'il abandonna une fois de plus ses études de philosophie naturelle pour composer un ouvrage politique. Ce fut le célèbre ouvrage intitulé Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastica and civil, qui parut à Londres en 1651. Il était intitulé d'après l'énorme monstre marin mentionné en ces termes dans le livre de Job : « Personne sur terre ne saurait l'égaler, il est fait pour être sans peur. » Hobbes compare le pouvoir absolu à cet être puissant. Il développe les dernières conséquences de la théorie de la souveraineté fondée par Bodin et Althusius — mais il lui donne une base naturaliste et un esprit antihiérarchique. Comme il ne défendait pas spécialement l'absolutisme du pouvoir royal, mais ce-

lui du pouvoir politique, on prétendit (sûrement à tort) que par cet ouvrage il voulait s'attirer la faveur de Cromwell. Et les royalistes épiscopaux étaient indignés du passage suivant (contenu dans un chapitre final qui fut retranché dans l'édition latine de 1670) : de même qu'Elisabeth a renversé la hiérarchie catholique, de même les Presbytériens ont renversé les Episcopaux pour être à leur tour renversés par les Indépendants — « et ainsi nous sommes ramenés à l'indépendance (independency) des premiers chrétiens ». Cela eut pour conséquence de faire perdre à Hobbes sa place de professeur de mathématiques auprès du jeune roi Charles II et de lui faire interdire l'accès de la Cour. Il régnait maintenant un plus grand calme en Angleterre ; le pouvoir politique s'était reconstitué, solide et réglé ; il y avait un nouvel exécuteur de la souveraineté, et Hobbes crut que le plus sûr était pour lui de retourner chez lui. Après un pénible voyage accompli en hiver, il revint en Angleterre à la fin de 1651 et dès lors il profita de l'entière liberté de presse pour éditer en paix ses œuvres, ce qu'il n'avait jamais perdu de vue. En 1655 parut l'ouvrage De corpore, qui comprend la logique, la théorie des principes fondamentaux (philosophia prima), la théorie des mouvements et des grandeurs et la théorie des phénomènes physiques ; en 1658 parut l'ouvrage De homine, qui est en majeure partie une optique (pour mettre en lumière la nature du sens de la vue), et qui ne contient en outre qu'un court aperçu de la psychologie du langage et des sentiments. Cette deuxième partie du système ne peut se comparer ni pour le fond ni pour la forme avec la première partie des Elements of Law ou avec les chapitres initiaux du Leviathan. La troisième partie du système était formée par l'ouvrage précédemment paru du De cive ; le système entier était donc achevé. Alors vint la Restauration, que Hobbes salua avec

joie. Il gagna la faveur de son ancien élève Charles II, qui s'entretenait souvent avec lui. Il vivait dans la famille Cavendish en vieil étudiant, s'occupant avec ardeur de ses polémiques mathématiques et théologiques. Son antihiérarchisme fut transformé en athéisme, et un partisan de Hobbes ou un libre penseur, c'était la même chose. Il avait attribué au pouvoir politique le droit exclusif de définir ce qui doit être enseigné ; mais cela ne l'empêcha pas d'interpréter la Bible dans un sens critique et rationaliste. À ses yeux la croyance primitive du christianisme, c'était que Jésus était le Messie, mais ce n'était nullement une doctrine spéculative. Il rejetait les peines éternelles de l'enfer. Il ne croyait pas aux esprits immatériels. Il avait coutume d'invoquer l'impossibilité où nous sommes de comprendre les dogmes de la foi, et de donner le conseil de les admettre sans réfléchir, comme le meilleur est d'avaler toutes rondes des pilules amères sans les mâcher. Hobbes conserva la vigueur du corps et de l'esprit jusqu'à un âge avancé et mourut à l'âge de quatre-vingt-onze ans (1679).

Hobbes est un penseur pénétrant et énergique. Son essai pour faire de la connaissance scientifique la base de toute notre science de l'existence est le mieux étudié de tous les essais analogues des temps modernes. Le système édifié par lui est le système matérialiste le plus profond de cette même période. En outre les ouvrages de Hobbes, qui se distinguent par la vigueur et la clarté de l'exposition, renferment une foule de remarques intéressantes au point de vue logique et psychologique. On peut voir en lui le fondateur de la psychologie anglaise et par suite le fondateur de l'école de philosophie anglaise proprement dite. Cependant ce furent surtout ses vues éthiques et politiques qui prirent une importance positive. Par son naturalisme vigoureux,

bien qu'exclusif et agressif, il mit en mouvement les pensées des hommes. Dans le domaine de la science de l'esprit il fit rompre avec la scolastique, comme Copernic dans le domaine de l'astronomie, Galilée dans celui de la physique et Harvey dans celui de la physiologie. Hobbes se place, avec une fierté bien justifiée, à côté de ces hommes comme fondateur de la sociologie : ainsi qu'il le dit dans l'avant-propos de son ouvrage De corpore, cette science n'est pas antérieure à son livre du De cive. La conception naturaliste qu'il donna du fondement de l'éthique et de la politique provoqua un mouvement que l'on a justement comparé à celui produit par Darwin au xix siècle.

Pour Hobbes, la science est en opposition, partie avec la perception sensible et la mémoire, partie avec la théologie. Elle ne s'en tient pas comme la sensation et la mémoire aux phénomènes isolés ; elle cherche à les connaître dans leurs causes ; elle va tantôt de la cause à l'effet, tantôt de l'effet à la cause. Il s'ensuit que la science ne porte que sur ce qui a une origine ; par là est exclue la théologie, c'est-à-dire la science du Dieu éternel qui n'a pas de commencement. — C'est ainsi du moins que je définis la science, dit Hobbes. Peut-être quelqu'un désirerait-il une autre définition ; c'est son affaire. La définition est une chose libre et arbitraire, elle n'est que l'explication de ce qu'un nom doit signifier et l'emploi des mots est arbitraire. La science commence par la définition des idées fondamentales. On acquiert ces idées par l'analyse (resolutio) des données sensibles (a sensibus ad inventionem principiorum). La valeur des principes, des idées fondamentales ne peut être elle-même objet de démonstration, mais seulement de définition. Ces principes sont connus en soi, sans quoi ils ne seraient pas des principes. Étant fixés par une dénomination arbitraire, ils sont créés par nous-mêmes. C'est l'art ou

la construction, mais non la science, qui fixe les principes : ici nous produisons nous-mêmes la vérité : ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, vera esse facimus nosmet ipsi per consensionem circa rerum appellationes (De corpore, cap. 25, I, cf., cap. 3, 8-9).

Ce n'est que dans le De corpore que Hobbes souligne fortement l'arbitraire absolu avec lequel nous posons les premières hypothèses ; dans les Elements of Law ce relief n'est pas aussi accusé. Il est dû aux progrès dans l'emploi de la méthode déductive : si toute science vraie est déduction, les hypothèses de la déduction, qui ne peuvent elles-mêmes être déduites, restent purement arbitraires. Mais alors on ne comprend pas ce qu'il entend par cette expression que les principes doivent être « connus en soi » (per se nota), si cela doit signifier autre chose et plus que ce que nous savons par le sens des mots employés. Et même cette conscience immédiate est alors une hypothèse qu'à vrai dire il faudrait établir à son tour. C'est une sorte d'intuition ou comme Hobbes lui-même l'appelle quelque part : une réflexion. Et encore, Hobbes déclare que nous parvenons aux principes par la décomposition ou analyse (resolutio, analysis) des données ; mais alors le choix des principes que nous posons n'est pas absolument arbitraire et dans leur établissement il y a plus que la dénomination pure et simple. Hobbes va même jusqu'à dire en propres termes que l'analyse est un raisonnement qui va du donné aux principes ou définitions (analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corp., cap. 20, 6) : ainsi les principes premiers du raisonnement sont établis eux-mêmes par un raisonnement, étant établis au moyen de l'analyse ! il se révèle ainsi que l'établissement des principes est

chose plus compliquée que la théorie de l'arbitraire absolu ne le croit.

Hobbes a encore réduit d'une autre façon la part de l'arbitraire dans l'établissement des principes ou dans la dénomination. C'est ainsi qu'à une seule et même chose on ne peut donner deux noms contradictoires. Hobbes dit de ce principe (De corp., cap. 2, 8) qu'il est le principe de tout raisonnement, c'est-à-dire de toute science. Cependant il n'est pas établi arbitrairement ; il réduit justement l'arbitraire : si je donne un nom à une chose, je ne puis ajouter un nom quelconque. Et cette règle est vraie encore partout où nous construisons : le premier pas seul peut être purement arbitraire, le premier pas détermine les suivants. — Abstraction faite de l'hésitation et du caractère exclusif des vues qui se montrent ici chez Hobbes, il a le grand mérite d'avoir fortement souligné l'élément actif et constructif de la connaissance. Cet élément ne paraissait suffisamment ni chez Descartes ni chez Bacon, et le point décisif où de l'induction et de l'analyse on tourne à la pensée déductive n'étaient pas pour cette raison mis assez en lumière par eux.

Une fois parvenus par la voie de l'analyse aux principes premiers, il s'agit d'en déduire les phénomènes. Hobbes pose en principe universel qu'il n'y a qu'une seule cause aux propriétés offertes par les phénomènes, à savoir le mouvement. Cette affirmation n'a pas besoin d'être prouvée, déclare-t-il ; elle doit être reconnue de tous ceux qui l'approfondissent sans parti pris (De corp., cap. 6, 5). Au principe, que tout changement est mouvement s'ajoutent une série d'autres principes que Hobbes pose en passant, sans examiner les rapports qu'ils ont entre eux ou avec le principe posé au début. Par exemple le principe universel de

causalité (qui est posé dans l'ouvrage sur la liberté et la nécessité), le principe d'inertie, le principe que la cause du mouvement doit toujours être dans le mouvement d'un corps en contact, et le principe de la conservation de la matière. Dans un passage Hobbes prouve cependant le principe que tout changement est mouvement, au moyen du principe de causalité et du principe d'inertie, et de ces deux principes il établit aussi en passant des preuves qui ne laissent pas de montrer à l'analyse exacte qu'ils supposent justement ce qui était à démontrer.

Àl'aide du principe que tout changement est mouvement et des principes qui s'y rattachent plus ou moins, Hobbes veut édifier son système déductivement. La méthode une fois examinée par la logique et les idées fondamentales les plus importantes vérifiées par la philosophia prima, la géométrie traite des lois mathématiques du mouvement, la mécanique des effets du mouvement d'un corps sur un autre, la physique des effets des mouvements ayant lieu dans les molécules des corps, la science de l'homme et de la politique (que nous appellerions maintenant la science de l'esprit) des mouvements qui ont lieu dans les âmes des hommes et qui déterminent leur conduite réciproque. Si le système pouvait se développer par la déduction pure, nous n'aurions dans ces différentes branches que des applications spéciales et progressives des lois universelles du mouvement, à partir des hypothèses premières spontanément posées, en suivant la gradation Corpus-Homo-Civis. Et c'est évidemment là l'idéal que Hobbes avait sous les yeux. Nous avons vu que la théorie de l'activité autocréatrice subit selon son propre exposé d'importantes restrictions dans le rôle de l'établissement des hypothèses ; de même il accorde également qu'en deux points du système il y a une solution dans la rigoureuse continuité déductive ; il recon-

naît en effet que les faits sont trop embrouillés pour pouvoir être éclairés par une seule méthode progressive.

Tout en faisant aller la science soit des effets aux causes, soit des causes aux effets, Hobbes voit clairement que la connaissance n'acquiert une rigoureuse nécessité que si l'on va de la cause à l'effet. Si nous commençons par un phénomène donné et si nous le considérons comme effet, la connaissance des causes ne pourra jamais être qu'hypothétique : on pourra seulement découvrir la façon dont le phénomène pourrait être produit, mais on ne peut par la déduction pure décider s'il est vraiment produit de cette façon. Quand nous partons du donné pour en chercher la cause réelle, nous ne créons pas nous-mêmes les principes, nous devons chercher à trouver les principes qui furent appliqués par l'auteur de la nature lors de la création. Par là, la physique se distingue de la géométrie et de la mécanique (De corpore, cap. 25, 1. De homine, cap. 10, 5). — En passant de la mécanique à la physique nous devons donc suspendre notre déduction pour rechercher quels phénomènes sont donnés et pour former nos hypothèses par l'analyse de ces faits. Maintenant la question est de savoir si cela n'est pas non plus vrai des postulats de la logique, de « la première philosophie », de la géométrie et de la mécanique ; ces postulats ne seraient donc pas davantage apodictiques ; ils auraient un caractère hypothétique. Ceci semble ressortir de ce fait qu'on a besoin de l'analyse pour les trouver.

L'autre point où la progression successive du système fait place à des faits plus complexes, se trouve au commencement de la science de l'esprit. Non seulement les causes des mouvements psychiques peuvent — d'après Hobbes — se trouver déductivement, c'est-à-dire à l'aide des théorèmes de la mécanique et de la

physique, mais chacun a la faculté en s'observant soi-même (per unius cujusque proprium animum examinantis experientiam) de connaître les principes sur lesquels s'appuie la politique, c'est-à-dire les sentiments, les appétits humains et leurs tendances. Voilà pourquoi on peut aboutir à la politique non seulement en suivant la longue suite de déductions de la géométrie et en passant par la mécanique et la physique, mais encore directement, inductivement, en partant des faits de l'observation personnelle, que l'on pose comme nouveaux points de départ de la déduction (De corp., cap. 6, 7). Hobbes reconnaît ici l'indépendance de la psychologie empirique vis-à-vis de la science de la nature matérielle. Il avait d'autant plus de raisons d'appeler l'attention sur ce point qu'il avait lui-même publié des écrits psychologiques et politiques (Elements of Law, De cive et le Leviathan) avant l'ouvrage qui précède dans son système les sciences de l'esprit (De corpore). Il aurait dû faire ici un pas de plus. Car ce qui se pouvait comprendre physiquement par déduction, ce ne pouvait être que les faits physiologiques qui sont en relation avec les phénomènes psychiques. En leur qualité de phénomènes de conscience, les phénomènes psychiques ne peuvent se connaître que par voie inductive, par l'observation de soi, et l'interruption du processus déductif est ainsi plus grande que Hobbes ne la voit.

Ces deux points se relient du reste quand on y prend mieux garde. La raison en effet pour laquelle nous devons interrompre la déduction en passant de la mécanique à la physique, c'est à proprement parler que les phénomènes physiques se présentent à nous comme qualités, et comme qualités uniquement dues au sujet sentant. Les données des phénomènes physiques sont donc des phénomènes subjectifs dont il faut chercher la cause objective, cause qui — d'après les hypothèses de Hobbes — doit néces-

sairement être le mouvement (De corp.., cap. 25, 3). Ce sont par conséquent les phénomènes psychiques qui rompent en ces deux points l'unité de la méthode et du système.

Conformément à son premier principe, que tout changement est mouvement, Hobbes proclame que l'objet de la science, c'est le corporel. Par corps (corpus) il entend tout ce qui est indépendant de notre pensée et occupe une partie de l'espace. En tant qu'indépendant de nous cela s'appelle substance. Corps et substance sont une seule et même chose. Une substance incorporelle, c'est pour Hobbes une contradiction. Mais nous ne saisissons pas les substances et les corps immédiatement ; nous les saisissons seulement par raisonnement. Ce que nous percevons, ce ne sont que les propriétés (accidents) ; de la substance proprement dite nous n'avons à vrai dire aucune représentation, bien que nous concluions qu'il y a quelque chose sous ces propriétés. Les propriétés essentielles des corps sont l'étendue et le mouvement. Toutes les autres propriétés ne sont que des phénomènes subjectifs de la conscience sensible. L'espace et le temps sont d'après Hobbes également subjectifs ; il entend en effet par espace et par temps des représentations telles que celles que produisent en nous l'étendue et le mouvement des corps, et que nous pourrions conserver, alors même que tous les corps disparaîtraient.

On pourrait d'après cela prêter à Hobbes l'intention de renoncer à toute connaissance de l'essence des choses pour ne considérer que leurs qualités telles qu'elles peuvent être perçues à l'aide de la sensation. Et Hobbes comprend même très vivement que le fait que quelque chose peut nous apparaître et être perçu par nous, est pour le philosophe le plus remarquable de tous. « De

tous les phénomènes, le plus merveilleux, c'est précisément que quelque chose se présente comme phénomène (id ipsum τὸ φαίνεσθαι) ; si donc les phénomènes sont les principes de la connaissance en général, la sensation est le principe de la connaissance de ces mêmes principes ; toute science dérive de la sensation, et nous ne pouvons en découvrir les causes propres qu'en commençant par elle » (De corp., cap. 28, 1). Il assigne ici la conscience sensible pour point de départ initial à toute connaissance. C'est là une parole qui rappelle le « Cogito, ergo sum » de Descartes. Se basant là-dessus, Tönnies et Natorp ont contesté qu'il faille donner à la philosophie de Hobbes le nom de matérialisme. Hobbes ne peut être appelé matérialiste qu'autant qu'il procède avec une rigoureuse déduction en partant de ses postulats ou définitions originales. Son matérialisme disparaît partout où il interrompt son procédé strictement déductif, qui prétend tout dériver du seul principe : « changement est mouvement ». Hobbes a sûrement voulu faire une dérivation de ce genre, bien qu'il soit également sûr qu'il ne puisse l'accomplir et qu'il reconnaisse son impuissance. Aussi, qu'on le nomme matérialiste ou non, c'est se disputer pour des mots. Edv. Larsen conçoit ainsi la question (dans sa Monographie de Hobbes, Copenhague, 1891, p. 186) : Hobbes ne serait matérialiste que dans la théorie de la méthode, car notre connaissance ne peut selon lui expliquer que le mouvement ; mais il n'essaie pas de donner une métaphysique matérialiste. — Ce faisant, on attribue, à mon avis, à Hobbes une distinction entre la méthode et le système qu'il ne connaît pas. Il est bien trop dogmatique pour faire cette distinction. Il compte que les choses sont comme elles doivent être conformément à nos définitions. C'est un matérialiste dans le même sens que Descartes est un spiritualiste. Le point de vue au-

quel ils se placent les implique tous les deux dans des contradictions, mais ils n'en avaient pas conscience.

Aussi voyons-nous Hobbes, après avoir souligné fortement le problème contenu dans ce fait même que quelque chose devient pour nous un fait, passer avec un calme parfait à la question de savoir d'où vient la sensation, principe de toute connaissance, et donner à cette question une réponse conforme à son premier principe. Tout changement étant mouvement, la sensation qui naît d'un changement, doit également être mouvement. La sensation, dit-il, n'est pas autre chose qu'un mouvement dans les molécules du corps sensible (De corp., cap. 25. 2, cf. Leviathan, cap. 6). Et ce qu'il dit ici de la sensation, il le soutient dans les objections qu'il fait à Descartes à propos de la conscience en général (mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici). Par conséquent la psychologie fait pour Hobbes partie intégrante de la science du mouvement. Et là même où il distingue entre le mouvement lui-même et son apparition, par exemple quand il essaie de démontrer la subjectivité des qualités sensibles, il ne manque pas d'affirmer que ce qui existe réellement, lorsque nous avons des sensations ou des sentiments, c'est le mouvement seul. Le plaisir par exemple n'est rien autre qu'un certain mouvement dans le cœur (pleasure is nothing really but motion about the heart, Elements of Law, VII, 1). Le phénomène, la perception, le sentiment, la conscience, ne sont pour Hobbes, où il s'exprime selon la stricte méthode déductive, qu'une apparence (nothing really, Elements of Law, I, 2, 5). — Mais il faut ajouter une apparence qui soulève un grand problème : le mouvement peut en effet d'après Hobbes produire le mouvement seul ; c'est donc un miracle inexplicable qu'en de certains points, en plus du mouvement naisse aussi l'apparence,

l' « apparition », que nous appelons conscience. C'est la grande importance de Hobbes d'avoir aussi clairement montré les limites des hypothèses matérialistes. L'énergie de sa pensée déductive lui fit découvrir ici le point critique. Aucun essai matérialiste n'a été postérieurement exécuté avec autant de clarté et d'impartialité que le sien. Il a ainsi apporté une contribution de valeur durable à l'examen de la question de savoir quelle place prennent les phénomènes psychiques dans l'existence. Cela vaut toujours la peine de couler une œuvre d'un seul jet.

Pour la physique de Hobbes en particulier, nous nous bornerons à faire remarquer qu'à l'exemple de Descartes il ne croit pas à l'existence d'un espace vide, et qu'il admet que les plus petites molécules solides se meuvent dans un fluide éthéré. Comme pour Gassendi, le mouvement ne disparaît pas pour lui en passant au repos. Il se figure l'espace et le temps composés de petites parties dont chacune est à elle seule plus petite que toutes les parties que l'expérience peut nous offrir (minus quam datur) ; dans ces parties imperceptibles de l'espace et du temps il y a également du mouvement, mais seulement sous forme de tendance au mouvement (conatus, endeavour). Et cette tendance au mouvement ne disparaît pas quand elle est contrebalancée par une tendance au mouvement égale, mais inverse ; elle devient alors tension (nixus). Ces idées (posées dans le De corp., 15, 2 ; 22, 1) permettent à Hobbes qui (comme Gassendi avec ses idées correspondantes) subit ici l'influence de Galilée, d'affirmer d'une façon plus parfaite que Descartes la continuité du mouvement.

Toutes les idées que nous pouvons former sont d'après Hobbes finies et bornées. Voilà pourquoi la science de l'infini est impossible. Lorsqu'on entend les mots « éternel et infini » dit

Hobbes, on doit s'attendre à des absurdités. « Infini » ne peut s'employer qu'au sens négatif de ce que nous ne pouvons limiter. Ce mot ne désigne pas quelque chose situé dans la chose même, mais une impuissance (impotentia) de notre esprit. Ce terme exprime les bornes de notre propre nature et non une propriété positive quelconque d'un être. L'infini était au contraire pour Descartes l'idée positive : le fini naissait de la limitation de l'infini. Les conceptions différentes de la vie chez ces deux penseurs s'expriment dans cette opposition.

La science du monde considérée dans son ensemble est aussi impossible que la science de l'infini. Sur le monde dans son ensemble, notre science se borne à soulever quelques questions, et l'on ne peut répondre à aucune. La science ne peut rien dire sur la grandeur, la durée ou l'origine du monde, elle ignore même si ce monde a une origine. La connaissance des premières choses, les prémisses de la sagesse (primitiæ sapientiæ) sont réservées aux théologiens, de même qu'en Israël les prémisses de la récolte étaient offertes aux prêtres. Ainsi s'exprime Hobbes dans le De corpore (cap. 26, 1). Il dit en outre que nous ne pouvons pas arrêter la suite des causes de façon à savoir d'une façon précise qu'elle ne peut se continuer au-delà. Alors même que nous admettrions une cause première, elle ne pourrait pas ne pas être en mouvement, car rien ne peut être mis en mouvement par quelque chose qui n'est pas lui-même en mouvement ; où que nous nous arrêtions, nous nous trouvons donc en présence d'une chose qui est éternellement en mouvement. Mais en soi l'idée que le monde n'a pas de commencement ne renferme absolument aucune contradiction. Voilà pourquoi, dit Hobbes, je ne puis approuver ceux qui se vantent d'avoir démontré avec le secours des raisons naturelles que le monde a une origine. — La façon dont Hobbes

s'exprime dans ses ouvrages politiques (De cive, cap. 14-16 et Leviathan, cap. 11-12) offre un contraste remarquable avec cette assertion. Il reconnaît bien l'impossibilité de comprendre Dieu, mais il ne fait aucune difficulté pour conclure a posteriori du monde à Dieu : en remontant toujours, nous finirons nécessairement par aboutir à une cause éternelle, qui n'a pas à son tour de cause ! Toutefois ce ne sont pas tant des raisons théoriques, que des raisons pratiques qui mènent à la religion naturelle ; l'homme prête obéissance à Dieu à cause de sa faiblesse et de sa dépendance. — Ce contraste est d'autant plus frappant qu'on ne peut l'expliquer en disant que les écrits politiques sont antérieurs au De corpore. Car dans les objections à Descartes qui ont été rédigées presque en même temps que le De cive, il soutient en propres termes que la création du monde ne peut se prouver. On ne peut guère se l'expliquer qu'en disant que dans ses écrits politiques Hobbes a attribué pour des motifs d'ordre pratique aux preuves de raison plus d'importance qu'ils ne devaient équitablement avoir. — Mais il soutient toujours que nous ne pouvons nous faire aucune idée de Dieu. Il est ici de nous comme de l'aveugle qui se chauffe au feu ; il ne peut se faire une idée de la cause de la chaleur. Nous n'avons pas le droit d'appliquer nos qualités et nos états à Dieu, ni la douleur, ni le besoin, ni l'entendement, ni la volonté ; car pour avoir un sens ils supposent tous un être borné. Les expressions négatives, superlatives et indéterminées sont seules admissibles ; elles servent alors à marquer notre obéissance et notre admiration, mais non à désigner ce qu'est Dieu en soi. Le mot incorporel même est, appliqué à Dieu, un attribut simplement honorifique. Car, tout ce qui est étant corps, Dieu doit l'être également, ce qui s'accorde du reste avec les idées des anciens docteurs de l'Église. — La religion naturelle

ne suffit pas, car la volonté est imparfaite et les passions fortes. De là la nécessité d'une révélation. Mais la discussion de cette question rentre dans la politique. Car, dépassant la portée de l'esprit de l'homme, elle peut seulement s'appuyer sur l'autorité et un homme privé ne peut acquérir de l'autorité que par les miracles ; mais comme les temps des miracles sont passés, l'État doit régler toutes les questions religieuses. La religion n'est pas la philosophie, mais la loi ; elle ne demande pas la discussion, mais l'obéissance.

Hobbes ouvre la série des psychologues éminents qui sont l'orgueil de la philosophie anglaise. Grâce à sa main vigoureuse, comme toujours, et à son sens des grandes lignes élémentaires il a beaucoup contribué à faire comprendre la vie psychique. À vrai dire, ce fut l'effort qu'il fit pour trouver une base empirique de l'éthique et de la politique qui le fit aboutir à la psychologie ; mais au cours de son exposé elle prend de l'intérêt par elle-même. — Nous commencerons par dégager la théorie physiologique de Hobbes, en tant qu'elle concerne la conception de la vie de conscience. — Ce qui se produit dans le monde extérieur, n'est, comme nous l'avons vu, que mouvement. Quand ce mouvement se transmet à travers les organes des sens et les nerfs dans le cerveau et de là dans le cœur, il rencontre une certaine résistance et un contre-coup, car les organes internes eux-mêmes se trouvent constamment en un certain mouvement. Ce contre-coup, qui est comme une tendance vers le dehors, nous fait transporter l'objet de notre sensation dans le monde extérieur. Quels sont les rapports de ces processus internes (action et réaction), c'est ce que Hobbes n'aborde pas. — Comme on le voit, Hobbes est un peu plus près de la physiologie antique et scolastique que Descartes, vu qu'il considère (pour la première fois toutefois dans

le De corp., cap. 25, 4, et non dans les Elements of Law, I, 2, 8) le cœur comme le point d'origine de la sensation. Cette opinion lui a été certainement suggérée par les effets du sentiment liés à la sensation, où le cœur joue un rôle capital. Le cœur renferme l'origine de la vie ; il y a plaisir ou douleur, selon que l'excitation extérieure modifie le mouvement vital qui ne fait qu'un avec le mouvement du sang, c'est-à-dire selon qu'il le facilite ou l'entrave. C'est ce qui provoque encore une tendance involontaire à continuer le mouvement qui procure du plaisir ou à entraver le mouvement qui engendre la douleur. Ce besoin primitif (conatus primus) se manifeste déjà dans les mouvements du fétus.

Ce qui réellement se produit dans le monde, c'est pour Hobbes seulement du mouvement, mouvement hors de nous et en nous. Voilà pourquoi la subjectivité des qualités sensibles est chez Hobbes une conséquence de sa métaphysique du mouvement. Cependant il cherche à démontrer la subjectivité des qualités non seulement par voie déductive, mais aussi par voie inductive. Il signale que nous voyons les images des choses en des lieux où de fait elles ne se trouvent pas, par exemple dans les reflets, dans les rêves et dans les illusions des sens, — que des personnes différentes peuvent percevoir différemment les couleurs des choses, — que parfois nous voyons double, — que par suite d'un coup sur l'œil ou d'une pression exercée sur le nerf optique il se produit une lumière qui positivement n'est pas une lumière extérieure. Il en conclut que le contenu de nos sensations n'est que l'apparition de mouvements dans le cerveau et dans les nerfs, et qu'il n'est rien de réel.

La sensation nait d'une réaction de l'intérieur de l'organisme contre l'impression (a reactione cordis versus exteriora). Mais,

ajoute Hobbes, on ne peut renverser cette phrase et dire que tout ce qui réagit est sensible. Tous les corps auraient alors des sensations ! Si même dans cette réaction il se produisait un éclair dans les sens (phantasma), il disparaîtrait aussitôt, s'il n'y avait un pouvoir pour le fixer et pour le reproduire, et il ne se formerait pas de sensation réelle (sensio). Pour avoir une sensation proprement dite, il faut porter sur les objets un jugement qui s'appuie sur une comparaison des excitations des sens. (Nam per sensionem vulgo intelligimus aliquam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo.) La sensation suppose donc le souvenir et la comparaison. Les sensations prises une à une doivent pouvoir se séparer. Aussi faut-il que les excitations varient pour qu'il y ait sensation. Dans une excitation absolument uniforme toute sensation disparaît. Je n'ai aucune sensation des os de mes bras, bien qu'ils soient entourés de pellicules très sensibles, de même un homme qui regarderait fixement et sans bouger une seule et même chose invariable n'aurait pas de sensation. Éprouver toujours la même chose et n'éprouver rien du tout, c'est la même chose. — Ce fut là, ainsi que nous l'avons vu, le point de départ de toute la philosophie de Hobbes : sans modification il n'y aurait pas de sensation. Ce principe, que toute modification est mouvement, le fit ensuite aboutir à sa philosophie du mouvement ; mais il lui est alors difficile de retourner à la sensation ; ce qu'il ne remarque pas, il est vrai. Rien d'étonnant à le voir souligner si fortement que le fait de percevoir quelque chose (ou que quelque chose puisse être pour nous phénomène), est précisément le plus remarquable de tous les phénomènes ; c'est là le pivot de toute sa philosophie, en tant qu'elle construit soit les causes de la sensation, soit les effets de la sensation. —

Comme plusieurs excitations sensibles différentes s'effacent, ainsi les images du souvenir, qui ne sont pas autre chose que les sensations affaiblies par l'éloignement des objets, sont encore davantage atténuées par les nouvelles excitations des sens qui surviennent. Dans le rêve, où il n'y a pas de ces excitations nouvelles, les images du souvenir apparaissent comme l'expression du présent, souvent aussi elles empruntent des traits et des qualités à d'autres représentations. — Les images du souvenir se forment d'après certaines lois. Elles se succèdent dans le même ordre que les perceptions sensibles primitives. Les mouvements dans le cerveau sont liés de telle sorte qu'après la répétition des premiers les autres suivent en vertu de leur cohésion ; de même sur une table polie l'eau suit le doigt qui en fait couler une partie dans une certaine direction. Ainsi l'idée de l'apôtre André peut nous faire penser à l'apôtre Pierre, et le nom de ce dernier à une pierre ; etc. C'est la loi que l'on nomme maintenant loi de contiguité. Mais Hobbes attache également une grande importance à la loi de l'intérêt. Le cours des idées est réglé non seulement par l'ordre des sensations primitives, mais encore par l'influence du sentiment et de la tendance. S'il se produit un certain ordre et une certaine cohésion dans nos idées, cela tient à ce que nous nous efforçons toujours d'atteindre un but et que, à cet effet, nous cherchons les moyens de l'atteindre. La considération continuelle de nos buts (frequens ad finem respectio) met un ordre systématique dans nos pensées. Dans le rêve nous manquons (outre les excitations extérieures) de cette conscience que nous avons d'une fin ; c'est ce qui permet de comprendre plus facilement la bizarrerie des représentations du rêve. — D'après Hobbes, l'origine du langage ne s'explique pas suffisamment par l'association involontaire qui existe entre un objet, qui excite le

sentiment, et un éclat de voix ou une action par lesquels le sentiment se fait jour. Le langage, ainsi qu'il a été indiqué, a pour Hobbes son origine dans une dénomination arbitraire. L'homme fait un signe pour reconnaître une chose, de même que les navigateurs donnent un signe à un rocher près duquel ils ont passé afin de reconnaître l'endroit. Le langage est pour l'individu un signe distinctif (nota) avant d'être un signe de communication (signum) avec autrui. Et la société n'est possible que du jour où ces signes de transmission sont ainsi introduits. — La théorie de l'association de Hobbes contenait les germes d'une psychologie du langage plus naturelle et plus exacte que la théorie qui attache trop d'importance au raisonnement conscient et à l'arbitraire. — La dénomination arbitraire a, ainsi que nous l'avons vu, une grande importance dans sa théorie de la connaissance. Elle permet d'établir les principes premiers ou définitions. Cette construction faite, toute pensée procède d'après Hobbes par addition ou soustraction de noms. Il cherche à faire de toute pensée une sorte d'algèbre de noms. Un jugement exprime par exemple qu'un nom désigne la même chose qu'un autre nom. Hobbes n'ayant pas vu l'importance de l'analogie pour l'association involontaire des idées, il s'en tint logiquement à cette conception extrêmement superficielle de la pensée, qui concorde en même temps à merveille avec sa tendance déductive. —

Le plaisir et la douleur sont, nous l'avons vu, étroitement liés au processus vital, qu'ils facilitent ou qu'ils ralentissent. L'instinct de conservation est l'instinct fondamental de l'homme. Le plaisir et la douleur naissent de la satisfaction momentanée de cet instinct. Quand l'homme a fait des expériences et qu'il a la faculté de se faire des idées de l'avenir, alors naissent les sentiments complexes. Ils peuvent, d'après Hobbes, se ramener au

sentiment de la puissance ou de l'impuissance. Si j'éprouve du plaisir à l'idée de quelque chose qui peut à l'avenir me causer du plaisir, cela suppose que j'ai la faculté de me le procurer. Ce pouvoir peut être soit ma propre force intellectuelle ou physique, soit la puissance de mes amis, sur l'assistance desquels je compte, soit une autorité dont je me sais protégé ; peut-être aussi Dieu le tout-puissant dispose-t-il seul de la puissance qui me permet d'éprouver du plaisir à l'idée de l'avenir. Le sentiment de douleur tient par contre à l'idée de l'impuissance où l'on est d'acquérir des biens futurs ou de prévenir des maux futurs. Tous les hommes aspirent continuellement et sans relâche à la puissance, et la mort seule vient mettre un terme à ces aspirations. Ce n'est pas toujours à dire qu'on attende une joie plus grande que celle que l'on possède ; mais ce que l'on a, on veut se l'assurer de plus en plus. Les divers sentiments naissent au cours de la lutte ou de l'émulation qui existe entre les hommes. L'allégresse naît en ceux qui depassent les autres, l'humilité en ceux qui restent en arrière, l'espérance quand on marche bien, le désespoir quand on est fatigué, la colère quand on aperçoit un obstacle inattendu, la fierté quand on surmonte un fort obstacle, les larmes quand on fait une chute soudaine, le rire quand on en voit d'autres tomber, la compassion quand nous voyons rester en arrière quelqu'un à qui nous voulons du bien, l'indignation quand nous voyons faire des progrès à quelqu'un à qui nous voulons du mal, l'amour, quand nous venons en aide à un autre pendant la course, le sentiment du bonheur, quand nous gagnons sans cesse sur ceux qui nous précédaient, le sentiment du malheur, quand nous restons toujours en arrière, — et la course ne finit qu'à la mort ! Tant que nous vivons nous nous fixons des buts et nous ressentons une aspiration. Tout sentiment de plaisir est lié à l'aspiration vers un

but. Supposons qu'un but suprême soit fixé et atteint, non seulement toute aspiration cesserait, mais tout sentiment disparaîtrait. Car la vie est un mouvement incessant ; il ne peut pas aller tout droit, il se meut en cercle !

Dans l'examen détaillé qu'il fait de la compassion et de l'amour, Hobbes ramène ces sentiments à l'instinct de conservation personnelle et au sentiment de puissance. La pitié tient à ce que, à la vue du malheur d'autrui, nous pensons à notre propre malheur possible ; l'amour consiste dans le sentiment de la puissance que l'on a en propre quand on peut aider autrui. La joie de la connaissance est également une espèce de sentiment de puissance, tout comme la joie que donne la richesse et le rang ; seulement la science donne très peu de puissance, car il y a si peu de gens qui la comprennent. Toutefois Hobbes croit aussi à l'existence d'une joie venant de la connaissance, ce qui est illogique. — La cruauté, déclare-t-il, c'est le mépris de la douleur et du chagrin d'autrui : elle provient de la certitude qu'on est soi-même en sûreté ; Hobbes croit par contre qu'il est impossible que quelqu'un puisse éprouver une joie immédiate au spectacle des souffrances d'autrui, s'il n'en retire quelque avantage. En expliquant les sentiments par l'instinct de conservation personnelle, Hobbes donne une théorie artificielle dans les détails et incomplète. Cependant il a toujours un terrain solide et naturel sous les pieds, lorsqu'il voit l'origine et le motif des sentiments dans la lutte pour l'existence et pour le succès. On ne trouve pas chez lui le raffinement de La Rochefoucauld, son contemporain, qui dans ses « Maximes » où il déposa les « expériences » qu'il fit pendant la Fronde et dans les salons, glisse de parti-pris sous chaque sentiment une arrière-pensée consciente. Hobbes a le sens de l'involontaire à un degré bien plus élevé. Ce n'est pas lui qui aurait

écrit une affirmation comme celle qu'énonce La Rochefoucauld : on ne pleure que pour se donner l'air d'avoir du cœur, ou pour être plaint, ou pour échapper à la honte de ne pas pleurer ! —

En ce qui concerne la psychologie de la volonté, on trouve chez Hobbes de bonnes remarques sur les rapports entre l'instinct, la réflexion et la volonté, dirigées contre la psychologie scolastique qui fait de la « volonté » un pouvoir particulier et abstrait, sans le relier aux formes élémentaires de l'activité. En outre par son petit ouvrage De la liberté et de la nécessité, dû à la discussion que Hobbes eut avec un évêque anglais, Hobbes a fourni une excellente contribution à la défense du déterminisme. L'évêque déclarait que si la volonté n'avait pas de cause, les lois seraient injustes en tant qu'elles défendent des actions ; la réflexion serait inutile, l'exhortation, la louange, le blâme et le châtiment vains, et les livres, les armes, les instruments et les médicaments n'auraient aucune utilité ; Hobbes répondit : la loi agit par la frayeur, c'est-à-dire par un mobile ; le châtiment ne doit pas torturer le criminel pour quelque chose d'irréparable, elle doit le corriger et intimider les autres ; sans réflexion souvent l'action devient mauvaise, elle n'est pas ce qu'elle aurait pu être, c'est ce qui fait que souvent on ne peut se passer d'instruments, de médicaments, etc. ; la louange et le blâme dépendent de l'utilité ou de l'influence pernicieuse de l'action, ils n'ont rien à voir avec la nécessité ou la non-nécessité.

Hobbes fonde sa conception tout entière de la vie éthique et sociale sur l'instinct de conservation personnelle avec la même énergie qu'il appuie sa conception tout entière de l'existence sur les lois du mouvement mécanique. Peut-être demandera-t-on quel rapport il y a entre l'éthique et la politique de Hobbes d'une

part et le reste de son système d'autre part ; or il a déjà fait lui-même cette concession, qu'il y a deux voies qui permettent d'aboutir à l'éthique et à la politique, les déductions tirées de la science des corps, et l'expérience psychologique immédiate. Mais il ne s'est pas engagé du tout sur la voie déductive ; cela tient à ce que ses écrits éthico-politiques ont été composés avant ses écrits de philosophie naturelle. Il n'essaie pas de faire dériver l'instinct de conservation de la mécanique ; il ne voit pas dans la conservation de soi la tendance générale de tout ce qui existe, comme avant lui Telesio et Bruno, et après lui Spinoza. Il se contente de l'établir comme fait positif. Il y a cependant une troisième voie qui d'après Hobbes permet d'aborder l'éthique et la politique : la définition arbitraire, l'établissement arbitraire des premiers principes. En éthique et en politique nous avons affaire à notre propre vie ; son estimation et son ordonnance dépendent de notre volonté. Voilà pourquoi l'éthique et la politique peuvent, d'après Hobbes, être des sciences constructives au même titre que la géométrie et la mécanique. Toutes les lois morales et politiques supposent en effet un contrat passé volontairement entre les hommes et qui a pour but de rendre une vie sociale possible à de certaines conditions. De ce contrat on peut déduire les différentes règles morales et politiques. Mais, comme pour les hypothèses scientifiques générales, ici encore il importe essentiellement pour établir les principes de tenir compte de l'expérience ; la volonté n'est nullement dénuée de motifs. Au contraire, ce n'est pas la partie la moins intéressante de la théorie éthico-politique de Hobbes que celle où il cherche à montrer comment les hommes sont amenés à créer une vie sociale.

L'expérience de l'affreuse misère et du danger les y porta. Il est faux de croire (avec Aristote et Grotius) qu'à l'origine

l'homme ressent l'instinct et le besoin d'une vie sociale. Au contraire. Par le besoin et le sentiment de puissance qui portent chacun en particulier à s'approprier le plus possible de ce qu'offre la nature, l'individu se trouvera en conflit avec les autres, qui ont même besoin et même sentiment de puissance. Peut-être même la peur sera-t-elle pour eux une raison de chercher à se prévenir en violences pour ne pas être eux-mêmes surpris. Ce que nous savons de nos ancêtres barbares et des sauvages, montre qu'il en est ainsi ; on peut le voir encore aux mesures de sûreté que nous prenons tous, et aux relations réciproques des États, L'état de nature, c'est-à-dire l'état de l'homme tel qu'on le trouve, abstraction faite de la vie politique, c'est une guerre de tous contre tous (bellum onnium contra omnes). Il n'y a d'autre règle ici que le besoin et la puissance de l'individu. Quand la force est médiocre, elle est suppléée par la ruse. — Ce n'est pas à dire que tous les hommes soient mauvais par nature. La nature humaine en elle-même n'est pas mauvaise ; mais elle peut engendrer des actions pernicieuses. Et alors même qu'il y aurait moins d'hommes mauvais que de bons, ceux-ci devraient cependant prendre des mesures de sûreté contre les premiers.

Il n'y aurait pas d'issue à cette situation dangereuse, si la raison, aussi bien que la passion, n'avait sa racine dans la nature humaine. La droite raison porte les hommes à chercher de meilleurs moyens de conservation que ceux qu'ils peuvent trouver quand chacun lutte pour son compte. Ils découvrent que le mal est général et qu'il peut se combattre par des moyens généraux. Ainsi naît la première et la plus fondamentale loi morale naturelle : la paix doit être recherchée, et si on ne peut y arriver, il faut rechercher des secours pour faire la guerre ! Mais la condition, c'est que chacun renonce en particulier au droit absolu qu'il

possède à l'état de nature. L'instinct de conservation personnelle dicte cette renonciation. Il s'ensuit en outre que la fidélité, la reconnaissance, la complaisance, l'indulgence, et l'équité doivent être pratiquées et qu'il faut éviter l'orgueil et la présomption ; ce qui ne peut être partagé doit être utilisé en commun ; les dissensions intestines doivent être réglées par des arbitres, chacun doit en particulier conserver intactes ses facultés intellectuelles (car autrement la droite raison et ses commandements ne peuvent régner). Toutes ces conséquences peuvent se résumer dans le vieux dicton : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. Si l'on venait à dire que ces commandements de la raison ne peuvent avoir aucun pouvoir sur les passions, Hobbes accorde que la crainte et l'espérance, la colère et l'ambition, l'avidité et la vanité peuvent, à la vérité, empêcher de les reconnaître ; mais il n'y a personne qui ne trouve parfois le repos de l'âme (sedatus animus) et alors il comprendra leur rapport nécessaire avec l'instinct de conservation personnelle. Les devoirs et les vertus découlent tous de ce seul principe, qu'il faut faire la paix ; ils sont les moyens d'arriver à la paix. Voilà pourquoi la loi morale naturelle est aussi la volonté de Dieu ; la raison a été accordée par Dieu, et le Christ, les apôtres et les prophètes proclament les commandements qui dérivent de la droite raison.

Il n'est pas impossible que Hobbes ait subi dans cet ordre d'idées l'influence de Herbert de Cherbury, pour lequel l'importance de la loi naturelle était d'empêcher la destruction mutuelle et qui voyait dans l'exact établissement des « idées communes » un moyen de faire régner la paix. On sait par la biographie de Hobbes (vitæ Hobbianæ Auctarium) que Hobbes tenait personnellement de près à Lord Herbert. —

En faisant appel à la droite raison, Hobbes a pleinement conscience de ne pas croire avec Platon et les Scolastiques à un pouvoir mystique particulier, capable de donner un patron commun dans toutes les décisions où il s'agit de discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais. Il repousse formellement (Elements of Law, II, 10, 8) l'idée qu'il puisse y avoir une recta ratio parfaite dans le monde. Il n'y a de constant que le but auquel aspirent tous les êtres vivants, et si la raison s'éveille au jour elle trouvera aussi les moyens d'atteindre ce but. Voilà pourquoi il n'est guère exact de voir avec Tönnies dans l'emploi que fait Hobbes de la notion de recta ratio un effet de la Scolastique. Hobbes donne pour base et pour fond à la raison la conservation personnelle et ses moyens, et il voit nettement que la raison agit seulement quand l'âme est reposée (De cive, III, 26 : sedato animo). Il part de cet état d'âme au repos pour établir les hypothèses de son éthique et de sa politique. L'expérience lui a appris qu'il ne peut être question de lois éthiques des actions humaines que lorsque l'instinct de conservation personnelle s'allie au calme de l'âme, qui permet la réflexion. Il est donc nécessaire d'idéaliser les données de l'expérience, car il faut écarter aussi bien l'excitation de la passion que l'étroitesse de vues et l'inconséquence, pour que la raison soit « droite ». En même temps les exigences idéales et logiques de la paix doivent être observées par une volonté constante. Il ne s'agit pas seulement d'observer les commandements pour la forme, il faut encore s'en pénétrer et les adopter pour eux-mêmes. La loi morale naturelle engage l'individu devant le tribunal de sa conscience (in foro conscientiæ). — Sans contredit Hobbes n'a pas remarqué ici à quel point il idéalise. Si l'instinct de conservation personnelle dans sa forme élémentaire est toujours l'unique mobile, la conscience, telle que Hobbes se la

représente c'est-à-dire un sentiment ou une volonté qui observe pour elles-mêmes les conditions nécessaires à la paix, devient impossible. Il lui arrive ici ce qui lui arrive quand il fait du désir de s'instruire un plaisir immédiat ; il ne peut non plus se dériver de l'instinct de conservation personnelle. Hobbes n'a pas l'idée de déplacer le mobile, ce qui lui permettrait d'ériger en fin ce qui était au début le moyen. Cette métamorphose est très possible à partir de l'instinct de conservation : peut-être fait-on le meilleur usage des moyens, quand justement on ne les emploie pas comme moyens !

Que l'individu reconnaisse la loi naturelle devant le tribunal de sa conscience, cela n'a que fort peu d'utilité. Il faut trouver une autorité devant laquelle tous s'inclinent. Il faut que l'individu transfère son droit naturel à cette autorité, à condition que tous les autres transfèrent également le leur à cette même autorité, et alors ce pouvoir, le pouvoir politique, concentrera en lui tous les droits qui à l'état de nature étaient répartis dans la multitude. Ce contrat au moyen duquel la vie politique remplace l'état de nature est une convention entre les individus ; en même temps il implique la reconnaissance d'un pouvoir suprême (soit une personne seule, soit une assemblée de plusieurs personnes). Par là la théorie de Hobbes se distingue de celle d'Athusius, qui séparait le contrat social de la constitution du pouvoir ; chez Hobbes ils coïncident tous deux. Mais Hobbes ne croit pas, pas plus que les théoriciens antérieurs du droit de nature que ce contrat ait été fait avec une conscience pleine et entière ; il peut avoir été tacitement sous-entendu ou supposé (a supposed covenant, pactum subauditum), il n'a pas besoin d'être formel (pactum expressum). On a des exemples de contrats tacites dans les rapports entre le vainqueur et le vaincu auquel on accorde la vie : si le premier ne

comptait pas sur l'obéissance du second, il ne lui aurait pas fait grâce de la vie. De même il y a convention tacite entre le frêle enfant et son précepteur et protecteur, d'ordinaire la mère. Hobbes conclut de par la nature des choses que le contrat s'est fait. Si le contrat est sous-entendu ou tacite, il n'est à vrai dire qu'un simple point de vue servant à éclairer et à apprécier. Mais c'est un trait de Hobbes qu'il se serve de ce point de vue. S'il est formel, le contrat suppose que les individus ont entre eux qualité d'êtres indépendants, chacun avec son instinct de conservation personnelle, et la société sera alors le produit de leur action réciproque. Ce point de vue permet à Hobbes de faire dériver la vie politique de la conservation personnelle de l'individu. Il se représente les hommes comme des champignons qui sont sortis de terre chacun à sa place et qui ensuite se rejoignent. C'est une expérience de pensée nécessaire pour la méthode constructive. Mais Hobbes n'examine pas spécialement comment l'expérience se comporte en face de cette pensée ; — d'une manière générale, les rapports de l'expérience avec les hypothèses arbitraires de la pensée constructive restent chez lui obscurs.

Par la théorie du contrat il cherche à montrer qu'il est de l'intérêt bien entendu de l'individu de faire preuve d'obéissance. Le pouvoir auquel il faut obéir doit être absolu. Le pouvoir politique doit être aussi fort que possible, en sorte que l'individu soit, comparé à lui, absolument infinitésimal. Il doit avoir le pouvoir de punir, en outre le droit de faire la guerre et de conclure la paix, de disposer librement de toute propriété et le droit de décider en dernière instance quelles opinions et quelles doctrines peuvent être enseignées. Au pouvoir absolu correspond l'obéissance absolue. Mais l'autorité politique ne peut pas ordonner ce qui serait pis que la mort — par exemple de se suicider ou de tuer son sem-

blable. — Si l'on vient à abuser de ce pouvoir prodigieux, on se trouve en présence d'une infraction à la loi morale naturelle ; car les détenteurs du pouvoir politique sont également liés à cette loi devant le tribunal de leur conscience, — par contre, il n'y a pas d'infraction aux lois politiques ; car elles ne peuvent engager le pouvoir qui les applique par sa volonté. À ceux qui trouveraient ces conditions dures, Hobbes répond que le pouvoir protecteur est fatalement accompagné du pouvoir d'oppression. La vie humaine ne saurait être sans désagréments. La liberté de l'état de nature entraîne l'insécurité et la lutte, l'assujettissement de la vie politique produit la sécurité et la paix. Il est impossible de limiter le pouvoir politique, car le pouvoir ne peut être limité que par le pouvoir et limiter le pouvoir, c'est pour cette raison le partager. Si on limite le pouvoir du souverain, la souveraineté réside en réalité dans la personne ou dans les personnes qui peuvent punir ou déposer ce soi-disant souverain. Cela est vrai, qu'on distingue entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil ou entre pouvoir exécutif et pouvoir législatif. — Hobbes croit que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement. La démocratie est en réalité une aristocratie d'orateurs. La monarchie a cet avantage qu'il n'y a qu'un seul qui puisse abuser du pouvoir, mais elle a surtout cet avantage de pouvoir éviter les luttes de parti et de faire garder plus facilement les secrets. En réalité, c'est le peuple qui gouverne (en vertu du contrat primitif) ; sa volonté est exécutée par le monarque auquel le droit naturel de chacun est transmis en vertu du contrat primitif.

Le souverain doit trancher toutes les questions religieuses et morales. Il doit déterminer la façon d'adorer Dieu ; autrement ce qui pour l'un est adoration, serait pour l'autre un blasphème : de là une cause constante de querelles et de dissolution. De même

les individus ne sauraient décider ce qui dans la pratique est bon et juste ; ce serait une cause de révoltes continuelles. Il est évident également que l'on ne peut avoir la certitude que les conséquences sont générales, que si les définitions sont générales. Quand Hobbes nomme l'éthique et la politique sciences constructives parce que nous en établissons « nous-mêmes » les principes premiers, dans la pratique ce « nous-mêmes » ne fait qu'un avec le souverain. Ici ressort clairement ce qu'il y a de bizarre dans le point de vue de Hobbes. Sa libre investigation naturaliste l'a amené à découvrir la nécessité d'une autorité absolue, dont la raison doit être reconnue comme la recta ratio. Mais il donne lui-même ensuite un fondement à cette autorité, il fonde la recta ratio de cette autorité sur sa propre recta ratio et en ce faisant il use de la liberté de pensée et de langage dont il demande la suppression. Il utilise les fruits de la connaissance qu'il a cueillis lui-même pour insister sur la défense de manger des fruits de l'arbre de la connaissance. Il employa la liberté de la presse pendant la domination des Indépendants pour faire paraître la première édition de son Léviathan (1651) et plus tard, sous la Restauration, il eut recours à la liberté de la presse en Hollande pour préparer sa deuxième édition (1670). Cela tient à ce que, comme tant des meilleurs génies du xvii siècle, il unissait en lui la forte conscience personnelle et la liberté de la Renaissance avec sa croyance à l'absolutisme des grandes puissances dirigeantes. Sa doctrine dénote une forte réaction contre la Renaissance et la Réforme. Il fit dériver l'idée séditieuse de la liberté de conscience et du droit de connaissance individuelle sur le terrain moral et politique, soit de l'étude des auteurs romains et grecs (surtout d'Aristote) aux Universités, soit de la lecture et de l'interprétation libre de la Bible provoquées par la Réforme. Il y op-

pose le Césaropapisme le plus rigoureux : le royaume du Christ ne commence qu'avec son retour au jugement dernier ; d'ici là, Dieu ne parle que par la bouche de ses vice-Dieux, des détenteurs du pouvoir politique. Il prend parti aussi bien contre les catholiques que contre les Anglicans et les Puritains. Si le Pape est le pasteur des fidèles, il est leur véritable souverain et l'État se dissout. Si chaque fidèle en particulier veut participer à la divine sagesse, il s'élève une discussion générale. Si les évêques ont un pouvoir plus grand que celui qui leur est conféré par la nomination royale (les Anglicans croyaient avoir « something more, they know not what, of divine right »), il y a également lutte entre l'Église et l'État — et en même temps une tyrannie cléricale. Le clergé protestant croit que la Papauté est renversée, afin de prendre sa place. Mais qu'aurions-nous gagné alors à être délivrés de la tyrannie du Pape, si ces hommes insignifiants (these petty men) devaient le remplacer ? Surtout que leurs qualités intellectuelles ne sont pas faites pour favoriser le calme de la société (quorum ingenium paci et societati aptum non est) ! Hobbes commence par critiquer la libre investigation pour critiquer ensuite les petites autorités qui ont pris la place des grandes. Ce sont les premières qu'il vise à vrai dire. Cela explique son étrange attitude.

Hobbes partage le goût de l'unité, de la concentration et de la résignation qui est particulier au xvii siècle ; ce goût s'exprime en philosophie non seulement dans sa politique, mais prend encore des formes analogues dans le mysticisme de Fénelon et de Malebranche et dans le panthéisme de Spinoza. Hobbes a rendu des services à la politique en établissant que dans un État il ne peut y avoir qu'un centre de gravité. Mais il se méprend sur ce centre de gravité ; toutes les forces autres que celles de la pesanteur dispa-

raissent à ses yeux et logiquement toutes les masses se réunissent alors au centre. La puissance et l'obéissance sont tout pour lui. Le fond involontaire de la vie, les mœurs et les coutumes, l'opinion publique, les voies silencieuses et cachées par lesquelles les détenteurs du pouvoir eux-mêmes dépendent des sentiments qui remuent la multitude ; toute la floraison de la vie, que l'État a le devoir de protéger et d'entretenir et à laquelle il doit consacrer toutes ses forces — tout cela a échappé à l'attention de Hobbes. Son regard est captivé par ce seul point de vue. Sa pensée s'exprime en style lapidaire ; les nuances délicates se dérobent à ses yeux. Mais il comprend d'autant mieux les grandes conditions élémentaires et vitales de la société humaine. Il appartient au côté de l'esprit anglais d'où sont sortis Malthus et Darwin, qui peuvent être considérés tous deux comme des continuateurs de la pensée de Hobbes.

Cependant on trouve chez lui, comme il a été mentionné, des indications qui ouvrent un horizon plus large.

Il résume le devoir du gouvernant dans ce principe : le bien du peuple est la loi suprême. L'État n'a pas été créé pour les dirigeants, mais pour les citoyens. Le despotisme que préconise Hobbes est celui qui apparaît chez les politiciens éclairés et réformateurs du xviii siècle (Frédéric II, Joseph II). C'est un adversaire acharné, non seulement de la hiérarchie sous toutes ses formes, mais aussi de toute domination, quelle qu'elle soit, des classes dirigeantes, comme on en trouve même dans des pays « libres ». Par le centre absolu de gravité qu'il établit il veut supprimer les petits centres de gravité, afin que tous les éléments puissent se mouvoir dans des voies naturelles. L'autorité absolue est fondée elle-même sur la raison. Hobbes tourne la libre discus-

sion à son profit. Il espérait que son Leviathan « tomberait dans les mains d'un prince qui l'approfondirait lui-même sans le secours d'un commentateur intéressé et envieux et qui emploierait ensuite son pouvoir souverain à patroner la propagation de la doctrine contenue dans son livre, afin que la vérité théorique pût passer à l'utilité pratique ». Mais il ne compte pas seulement sur le progrès des princes ; il croit au progrès du peuple. En ce qui concerne la hiérarchie, il compte sur la jalousie du pouvoir politique et aussi sur le développement et l'esprit critique de plus en plus grand du peuple : Paulatim eruditur vulgus ! (De homine, XV, 13). On découvrira tôt ou tard la contradiction qui se développe d'elle-même entre les préceptes de la doctrine ou entre la doctrine et la conduite de celui qui la proclame. Ici s'ouvre un vaste horizon, plus vaste même que celui qui s'offrait à l'imagination des héros de la philosophie des lumières du XVIII siècle ; car Voltaire et Diderot se refusaient catégoriquement à admettre l'idée d'éclairer le vulgaire. Et ce vaste horizon n'est pas une inconséquence pour qui approfondit les hypothèses de Hobbes. Car le « contrat » par lequel les individus renoncent à leur propre volonté, ne doit pas faire réellement disparaître celle-ci ; il ne fait que l'englober dans un ensemble supérieur. Ce qu'on regrette de ne pas trouver chez Hobbes, ce sont les moyens de montrer comment la volonté isolée peut subir une métamorphose, quand elle est ainsi fondue dans un ensemble plus grand. Mais par son premier et son dernier mot Hobbes dépasse l'imperfection de sa propre doctrine, imperfection compensée par la vigueur naturelle et la sagacité dans la façon de fonder et d'édifier la doctrine.

L'histoire de la philosophie anglaise du xvii siècle ne se termine pas avec Bacon, Herbert de Cherbury et Thomas Hobbes et avec la tendance qu'ils caractérisent. Outre cette tendance, qui se

fonde sur les données de la nature extérieure ou intérieure, et qui se poursuit sur cette base au moyen de la méthode inductive ou déductive, il y a une autre tendance qui historiquement remonte au Néo-Platonisme, et qui croit à l'existence, au delà de toute expérience, d'une source des idées les plus élevées, et surtout des idées éthiques. À cette tendance appartient Robert Greville, Lord Brooke, qui tomba dans sa trente-cinquième année à Lichfield (1643) en combattant pour la cause du Parlement. Dans son ouvrage de La nature de la vérité, qui parut deux ans avant sa mort et qui lui avait peut-être été inspiré par l'ouvrage de Lord Herbert, il proteste contre cette idée que la connaissance n'est qu'une faculté humaine vide en soi, qui devrait commencer par chercher son contenu : la lumière seule est sensible à la lumière, et la connaissance est précisément un rayon de la nature divine. La vraie connaissance nous élève au-dessus de la sensibilité, le système de Copernic en est un exemple. Toute multiplicité, toutes relations d'espace et de temps ne sont qu'apparence ; la pensée trouve le repos seulement dans la connaissance de l'unique Cause de toutes choses. La connaissance de l'unité de toutes choses en Dieu délivre de l'envie, m'enseigne que le bonheur d'autrui est mon propre bien, dissipe les ténèbres de l'âme et guérit toute douleur. L'expérience par contre ne peut nous manifester des causes réelles ; elle peut seulement nous montrer qu'un phénomène en précède un autre.

La tendance platonicienne, qui était celle de lord Brooke, trouva vers le milieu du siècle un asile dans l'Université de Cambridge, tandis qu'Oxford restait fidèle à la scolastique. Un an après le Leviathan parut (1652) le Traité de la lumière de la nature de Nathaniel Culverwel. Culverwel était mort en 1651, il était Master of arts et Fellow à Cambridge. Son ouvrage est de ten-

dance platonicienne, ainsi que celui de Brooke, sans être toutefois aussi mystique et en attachant une plus grande importance à l'expérience psychologique. Mais dans le domaine pratique et théorique il croit à des vérités éternelles et universelles. Ces vérités ne font qu'un avec l'essence de Dieu et sont appliquées dans le monde par la volonté de Dieu. La philosophie et la théologie reviennent donc pour lui comme pour Brooke au même, tandis que Bacon et Hobbes les séparent nettement l'une de l'autre. Cette même tendance, dont la marque est une étroite alliance de la philosophie platonicienne avec la théologie chrétienne, ressort sous une forme plus systématique chez Ralph Cudworth (mort en 1688) et chez Henry More (mort en 1687) qui étaient tous deux professeurs à l'Université de Cambridge. Alors que pour Bacon et pour Hobbes, l'essentiel était que la vérité se fasse jour dans le monde et naisse à force de recherches dans la conscience de l'homme, ceux-ci retournaient à la doctrine platonicienne de la vérité éternelle : celle-ci n'a pas besoin de naître et la conscience de l'homme n'a qu'à s'ouvrir pour y participer. Cette tendance se tourna aussi bien contre le Puritanisme, qui était hostile à la pensée philosophique, que contre Hobbes (More aussi contre Spinoza), qui regardait la philosophie comme le contre-pied de la théologie. Il est caractéristique que Henri More ait été porté aux études philosophiques pour avoir douté de la vérité du Calvinisme. Il avait été élevé dans un calvinisme austère, et la force dont il fit preuve en sortant grâce à l'énergie de sa pensée de la doctrine qui lui avait été inculquée, était à ses yeux un témoignage de l'indépendance de la pensée vis-à-vis de toute chose extérieure, indépendance qu'il fit ensuite valoir non seulement contre l'étroite théologie puritaine, mais aussi contre la tendance réaliste de Bacon et de Hobbes. More fut en contact avec Des-

cartes et adopta plusieurs de ses idées, excepté la séparation tranchée de l'esprit et de la matière ; pour lui le spirituel était étendu, tout en n'étant pas objet du toucher. Dans son ouvrage De anima (Rotterdam, 1677, cap. I), il définit l'esprit une substance qui peut être pénétrée, mais non divisée (substantia penetrabilis et indiscerpibilis), tandis que le corps est une substance qui peut être divisée, mais non pénétrée (substantia im penetrabilis et discerpibilis). Il concilie ainsi Hobbes et Descartes et croit avoir réfuté l'objection que fait Hobbes au spiritualisme, à savoir que nous ne pouvons nous faire une idée d'une substance immatérielle. L'étendue doit être commune aux deux sortes de substance, et More fait même un pas de plus en considérant, ainsi que plusieurs philosophes de la Renaissance, l'espace comme un attribut divin : cela résulte de l'omniprésence de Dieu, que Dieu possède l'étendue. La seule différence entre Dieu et l'âme individuelle, c'est que Dieu est illimité, et que l'âme est limitée. Dans ce mysticisme hardi More se montre influencé par la doctrine cabbalistique. Sa conception mystique de l'espace réapparaît chez Newton, qui en général subissait l'influence de More. — More se distingue de Descartes non seulement en concevant que toute substance est étendue, mais en comprenant l'activité dans l'idée de substance (concernant l'esprit, l'activité originale, concernant la matière, l'activité transmise). Par là il prépare (ainsi que Gassendi et Hobbes) le naturalisme de Leibniz. — Nous ne pouvons nous étendre plus longuement sur cette tendance qui est bien plutôt un mysticisme cultivé qu'une pensée philosophique nouvelle. Elle eut une grande importance pour le développement de l'esprit en Angleterre, mais elle n'a amené aucune pensée nouvelle à l'histoire de la philosophie.

Àce point de vue il s'attache un plus grand intérêt à un écrivain qui alla trouver Hobbes sur son propre terrain, dans l'examen du fondement psychologique de l'éthique et de la vie sociale. Richard Cumberland (né en 1632, étudia à Cambridge, mourut en 1718 évêque de Peterborough), publia en 1672 un ouvrage remarquable dans l'histoire de l'éthique : Recherche philosophique sur les lois naturelles (De legibus naturæ disquisitio philosophica) qui est expressément dirigé contre Hobbes. Il déclare qu'il veut continuer l'œuvre de Hugo Grotius en prenant une autre voie que le célèbre Hollandais. Au lieu d'examiner comment les lois morales naturelles se manifestent dans l'expérience et dans l'histoire, il prétend examiner leur origine et leurs causes. Pour faire cet examen il veut partir de l'expérience et conclure des causes toutes voisines aux causes éloignées. Il est certain, prétend-il, de remonter par cette voie à une source divine de ces lois, mais il ne veut pas appliquer la méthode commode des Platoniciens qui prouvaient cette haute origine directement par les idées innées : « Je n'ai pas eu le bonheur, dit-il, d'acquérir aussi commodément la connaissance des lois naturelles. » En tous cas il ne veut pas édifier son éthique sur une pareille hypothèse, bien qu'il reconnaisse la saine et bonne influence de « nos Platoniciens » en matière de morale. À l'encontre de Hobbes il renvoie au contraire aux tendances involontaires de la nature humaine, tandis que Hobbes avait pris pour base l'accommodation arbitraire de la volonté. Dès la naissance se produit un épanouissement des facultés et des formes humaines, un emploi involontaire des organes qui sont accompagnés d'une satisfaction immédiate. Les excitations des sens rencontrent une tendance involontaire à les admettre, à se tourner vers elles. C'est de cette façon que se font les premières expériences et que s'entreprennent les premières

opérations de l'esprit, souvenir, comparaison, calcul. Dans cette tendance immédiate (impetus), qui n'est pas produite, mais seulement satisfaite par les excitations, on trouve le principe des vérités naturelles et intelligibles par elles-mêmes de la raison (naturalia rationis dictata). Et cette tendance directe est aussi au fond de la première aspiration, qui consiste à créer des biens et à éviter les maux, — sans que ces biens et ces maux de l'individu se trouvent séparés des biens et des maux communs : on reconnaît au contraire involontairement qu'un bien commun à tous les êtres raisonnables est supérieur au bien échu à l'être individuel. L'être individuel atteint précisément son propre bonheur en aspirant à ce qui est un bien pour l'ensemble auquel il appartient. La claire conscience et la volonté arbitraire ne peuvent que développer ce que les inclinations involontaires ont déjà fait naître ; l'art peut travailler sur le fond de la nature, mais il ne saurait le remplacer. — Cumberland accentue ainsi le rôle de l'instinct primitif, naturel, en opposition avec Hobbes qui construit la société à l'aide d'individus clairement conscients et autonomes. Il prétend d'un autre côté que la nature n'est pas seulement ce qui se fait sentir dans les premières manifestations de la vie, mais encore ce qui, la croissance faite et le développement accompli, apparaît comme un fruit mûr. Voilà pourquoi il ne faut pas chercher seulement la nature humaine dans les instincts élémentaires, mais également dans ce que présente le développement suprême de l'esprit. Alors même que dès le début l'homme restreindrait son intérêt à lui-même, il n'est pas pour cela contraire à sa nature d'attacher son intérêt à ce qui porte bonheur à tous. On ne renonce pas à l'état de nature en développant une générosité (generositas), pour laquelle le bien est ce qui favorise la conservation et la perfection du genre humain tout entier, et peut-être même

de tout l'univers, autant que nous en avons une notion. — Cumberland insiste donc sur la possibilité d'une évolution des instincts élémentaires jusqu'à la générosité, sans avoir besoin comme moyen-terme de l'idée extérieure et mécanique du contrat et il met en outre en relief l'harmonie des biens individuels avec les biens généraux. À ces deux points de vue il jetait des pensées qui furent plus exactement fondées et developpées dans la philosophie anglaise du xviii siècle et qui de son vivant furent formulées déjà en silence dans l'Éthique de Spinoza et dans la philosophie du droit de Leibniz. L'exposition de Cumberland est encore obscure et imparfaite, mais il a indiqué des problèmes décisifs. D'après le frontispice et la préface, son ouvrage doit tout d'abord sa naissance à l'intention d'être une attaque dirigée contre Hobbes, mais il ne laisse pas d'avoir son importance propre dans l'histoire de l'éthique.

50. P. 272. Vita Thomas Hobbes (Autore Rd. B. : Richard Blackbourne), 1681, p. 14 et suiv. — Dans sa Vita carmine expressa, p. 119, Hobbes décrit comment, après avoir longtemps médite sur la nature des choses, il finit par trouver qu'il n'y a dans le monde qu'une seule chose réelle (le mouvement), bien qu'elle soit « faussée » (sic) de bien des façons. — F. Tönnies, dont les énergiques investigations ont jeté dans ces derniers temps tant de lumière sur Hobbes et sa philosophie (voir ses : Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, Vierteljahrsschrift für wiss. Philos., III-V) a trouvé un manuscrit qui contient une dissertation de Hobbes. À en juger par le contenu, elle doit avoir été faite entre l'époque où il vit clairement l'importance de la méthode déductive et ensuite l'importance du mouvement, et l'époque où il comprit la subjectivité des qualités sensibles. Cette dissertation, intéressante au point de vue du développement historique du

principe de la subjectivité des qualités sensibles, a été reproduite par Tönnies dans son édition des Elements of Law de Hobbes (Oxford 1888). — Hobbes prétend avoir été convaincu dès 1630 (c'est-à-dire avant de connaître Galilée) de la subjectivité des qualités sensibles, Cf. Tönnies dans la Vierteljahrsschr., III, p. 463 et suiv. Croom Robertson : Hobbes (London 1886), p. 35.

51. P. 277. Cf. le traité de Hobbes Of Liberty and Necessity., 3 éd., London 1685, p. 314, où il dit que pour les définitions de spontanéité, de réflexion, de volonté, de penchant, d'instinct, de liberté, « il ne peut y avoir d'autre preuve que la propre expérience de tout homme en particulier quand il réfléchit sur lui-même (by reflection on himself) et qu'il a conscience de ce qu'il entend en disant qu'une action est spontanée », etc.

52. P. 279. Dans le De corpore, IX, 9, Hobbes fait dériver du principe de causalité et de la loi d'inertie ce principe que toute modification (même celle de qualité) est mouvement. — Sa « preuve » du principe de causalité est la suivante (Of Lib. and Necess., p. 315) : « Si une chose n'avait pas de cause, sa formation pourrait commencer aussi bien à un moment qu'à un autre ; — il doit donc y avoir une cause pour laquelle cette chose se forme juste en ce moment ! » Hume a déjà montré qu'on suppose ici ce qu'il fallait démontrer. — La preuve de la loi d'inertie est analogue (De corpore, VIII, 10) : Si un corps immobile était entouré par le vide, il n'y aurait pas de raison pour qu'il se mit en mouvement plutôt dans un sens que dans l'autre et il ne se mettrait ainsi pas du tout en mouvement, s'il ne survenait de cause extérieure. Il suppose évidemment ici qu'il n'y a pas de causes « internes ». — Il est possible que cette preuve de la loi d'inertie

provienne de Galilée. Voir ses Dialogues sur les systèmes du monde. 1 jour (traduction allemande de Strauss, p. 21).

53. P. 280. Pour comprendre entièrement un phénomène, Hobbes demande la démonstration d'une progression continue de cause à effet. Cette continua progressio (De corpore, IX, 6) rappelle le latens processus continuatus de Bacon (Nov. org., II, 5-7). Je ne tiens pas pour impossible que la théorie du processus continu de Bacon ait surgi dans l'esprit de Hobbes après qu'il eut trouvé par un autre moyen l'idée que toute modification est mouvement. Il fit le principe de sa déduction de ce qui devait être chez Bacon le dernier résultat de nombreuses inductions. — De même il n'est pas invraisemblable que le titre de la deuxième partie du De corpore : Philosophia prima vienne de Bacon qui désigne par ce nom (De augm. III, 1) la science des principes universels valables pour tous les domaines.

54. P. 301. L'archiviste impérial A. D. Jörgensen fait, à mon sens, un tableau trop ingrat de la politique de Hobbes, notamment dans sa comparaison entre Hobbes et l'évêque Vandal (Peter Schumacher Griffenfeldt, I, Kôbenhavn, 1893, p. 218 et suiv.). Les limites morales du droit matériel du prince se retrouvent aussi bien chez Hobbes que chez le théologien luthérien, il y a même chez Hobbes une argumentation qui fait de la souveraineté absolue le moyen et non la fin. Cf. par ex. De cive, XIII, 3 : « l'État est institué pour les citoyens » (Civitas civium causa instituta est). — Dans l'édition princeps du Leviathan (ed. 1651, p. 193) il exprime un peu plus fortement que dans la seconde (ed. 1670, p. 172) l'espoir qu'il influera sur les princes.

55. P. 302. Freudenthal a mis au jour (Archiv. für. Gesch. der Philos., VI, p. 191 et suiv., 380 et suiv.) l'ouvrage de Lord Brooke

et a montré quel intérêt il présente.

56. P. 303. Sur Culverwel voir M. M. Curtis : An Outline of Locke's Ethical Philosophy., Leipzig 1890, p. 9-13.

P. 287. Dans le De corpore XXV, 5 Hobbes se demande s'il est possible de retourner cette proposition, que la sensation provient d'une réaction provoquée par l'excitation, et de dire que tout ce qui réagit, sent : Scio fuisse philosophos quosdam (il pense probablement à Telesio et à Campanella) eosdemque viros doctos qui corpora omnia sensu prædita esse sustinuerunt ; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quo modo refutari possint. Sed etsi ex reactione etiam corporum aliorum phantasma aliquod nasceretur, illud tamen remoto objecto statim cessaret. Par la suite, il distingue entre phantasma et sensio, et cette dernière suppose le souvenir et la comparaison. — Ces remarques sont intéressantes à un double point de vue. — 1 Du principe de Hobbes que la conscience est mouvement et rien que mouvement, il découle nécessairement que tout mouvement devrait être (ou avoir) conscience. Cette conséquence fut aussi tirée par l'adversaire spiritualiste de Hobbes, Henry More (De anima. Rotterodami 1677, Lib. II, cap. 1, p. 64). Et dans les temps modernes elle fut également tirée par Moleschott et Heinrich Czolbe (cf. la deuxième partie de cet ouvrage, Hobbes ne lui échappe qu'en apparence : il déclare que la sensio (en tant que différant du phantasma) exige une durée plus grande du mouvement et une répétition de l'impression ; mais un mouvement même continué et répété n'est toujours qu'un mouvement, et l'on sait que Hobbes persévère dans son principe : motus nihil generat praeter motum. — 2 Les phantasmata dont parle Hobbes correspondraient à ce que Leibniz appelle petites perceptions, et la différence entre

phantasma et sensio correspond à la différence faite par Leibniz entre perception et sentiment (p. 377). Il faut donc voir une influence de Hobbes sur Leibniz en un autre point que le point indiqué p. 352.

Livre 3 · Chapitre 5

Spinoza est le penseur central du XVII siècle. Tous les fils de la pensée convergent en lui : mysticisme et naturalisme, intérêt théorique et intérêt pratique, qui chez les autres penseurs du siècle forment une opposition plus ou moins grande entre eux et — là où ils se présentent dans la même personnalité — produisent une dissension intestine, voilà ce qu'il cherche à développer logiquement jusqu'au bout, et la conciliation de ces divers éléments est du même coup trouvée grâce à ce développement logique extrême. Alors que tant de penseurs ne savent réunir les fils de la pensée qu'en les coupant chacun à part pour les renouer d'une façon extérieure, ce qu'il y a de sublime dans la pensée de Spinoza vient de ce qu'elle se refuse à élever des barrières arbitraires ; elle se fie à l'harmonie des divers ordres d'idées fondée par leur essence la plus intime. Par le travail silencieux de sa pensée auquel il employa sa vie, il chercha à faire une œuvre capable d'admettre la nouvelle conception du monde et la science nouvelle, et d'en tirer toutes les conséquences, tout en affirmant la réalité et l'autonomie de l'élément spirituel, œuvre où la diversité et l'individualité des phénomènes pouvaient être pleinement reconnues, tandis que dans l'unité, dans l'ordre universel qui embrasse tout, il voyait la force qui au fond supporte tout et qui est active en tout. Et cette œuvre n'était pas pour lui un travail pure-

ment théorique ; c'était pour lui la satisfaction d'un besoin personnel de clarté et d'intelligence de soi-même, et elle lui procura l'heureux fond d'humeur qu'il acquit en se tirant par son propre effort de l'inquiétude et des ténèbres de l'existence pour s'élever à l'intelligence des lois éternelles. C'est ce qui fait de son chef-d'œuvre (l'Éthique) une œuvre d'art, et non pas une simple œuvre spéculative. On en a justement comparé les cinq livres à un drame en cinq actes. Cette comparaison peut se pousser dans le détail. Dans le livre premier, il donne les propositions les plus générales qui déroulent aux yeux un arrière-plan vaste, infini de la vie humaine. Dans le livre deuxième, il insère une série de propositions préparatoires, empruntées à la science de la nature, au moyen desquelles il établit la conception rigoureusement mécanique de la nature ; puis suit un examen de la connaissance humaine. La dernière partie du deuxième livre présente une conclusion provisoire, et, d'après une conjecture qui n'est pas dénuée de fondement, les deux premiers livres formaient primitivement un tout indépendant. La perspective apparaît d'atteindre le but que Spinoza s'était fixé, la connaissance des rapports de notre esprit avec la nature tout entière. Dans cette connaissance il voyait (d'après un fragment autobiographique) le seul bien étroitement lié à sa personnalité, celui que les circonstances extérieures ne pouvaient lui ravir. Mais ce qui l'empêche de donner une conclusion aussi prématurée à son drame, c'est un nuage qui apparaît à l'horizon : la vraie connaissance est déçue non seulement par le vide de la pensée et par de fausses associations d'idées, mais encore et surtout par les sentiments et par les passions qui nous bouleversent. Voilà une résistance nouvelle et sérieuse à vaincre, et pour la vaincre, il faut avant tout la connaître. Spinoza donne alors dans le livre troisième une magistrale histoire naturelle des

sentiments. Il montre les rapports des sentiments avec la tendance à la conservation de soi, et comment ils se transforment sous l'influence des idées. Son effort capital, c'est de trouver dans le domaine de l'esprit comme dans celui de la matière un solide enchaînement causal. Il cherche la loi de la poussée des vagues qui nous assaillent de tous côtés. C'est dans cette loi qu'il voit le salut. La lumière commence à repoindre dans le livre quatrième. À la vérité, les passions ne peuvent être directement anéanties ; mais on peut les entraver au moyen d'autres passions plus fortes. Ceci reconnu, il s'agit de faire de la connaissance du bien, c'est-à-dire des conditions de la conservation de notre être, une force psychique, et cela est possible parce que cette connaissance même engendre en nous le plaisir, car elle nous montre le but et elle est en même temps elle-même une activité de l'esprit, une manifestation de notre force. Cette connaissance nous unira à des individus de même essence, car nous verrons que nous sommes soumis à des conditions communes et que l'effort commun peut seul conduire chacun de nous au terme. Par là le drame incline pour la deuxième fois vers la conclusion. Mais une question subsiste : comment l'individu peut-il conserver sa personnalité pleine et entière s'il unit la connaissance scientifique, dont les deux premiers livres démontrent la possibilité, au développement pratique, à l'éducation par la lutte pour l'existence, que décrivaient le troisième et le quatrième livres ? Dans le cinquième livre, il est montré comment la claire intelligence des rapports naturels de nos passions nous élève au-dessus d'elles, et se combine avec tout le reste de notre connaissance de la nature dans l'intuition immédiate de notre être conçu comme l'une des formes individuelles sous lesquelles la Divinité éternelle, qui agit à la fois dans le monde de l'esprit et dans le monde de la matière,

développe son essence. En nous contemplant ainsi nous-mêmes — et tout — « sous le point de vue de l'éternité », toute l'inquiétude et toutes les ténèbres du temps et de la nature finie disparaissent, et à la liberté de l'esprit, dont le quatrième livre décrivait le développement, s'associe dès lors le sentiment profond que nous ne faisons qu'un avec l'Être éternel et infini. — Spinoza peut ainsi faire entrer dans les limites d'un seul cadre la philosophie de la religion, la physique, la théorie de la connaissance, la psychologie, l'éthique ; de même le développement du réalisme au moyen de la rigoureuse application de la loi de causalité n'empêche pas chez lui l'union mystique de l'homme avec la Divinité, il la facilite bien plutôt. Ajoutons que ce grand et divers enchaînement de pensées est exposé à la façon des mathématiques (more geometrico), sous la forme de théorèmes et de preuves, et nous aurons l'image d'une œuvre unique en son genre. Il n'est pas étonnant que les contemporains ne l'aient pas comprise, et même que l'époque où elle devait être comprise, en ce qui concerne le côté idéaliste, n'ait commencé que cent ans après son apparition, et soit arrivée de nos jours seulement, en ce qui concerne le côté réaliste. Pour l'histoire de la philosophie, le premier devoir sera, en présence d'une œuvre comme celle-ci, d'examiner comment elle est née, sur quels postulats historiques elle repose. On dirait un cristal taillé ; nous voudrions si possible découvrir quelque chose du processus de cristallisation. La personnalité de Spinoza, les détails de sa vie, et son développement philosophique pourront peut-être nous y aider. On ne saurait guère douter que le contenu varié qui est rassemblé dans ce cadre si original, ne soit surtout maintenu dans son ensemble par la personnalité de l'auteur. Ensuite une analyse du système nous montrera comment les conceptions et les éléments que l'auteur s'assi-

mila, furent mis à profit par lui, et s'il a atteint son but et comment. —

Baruch Spinoza naquit le 24 novembre 1632 à Amsterdam où ses parents, juifs espagnols, avaient trouvé un refuge contre l'Inquisition. L'enfant, bien doué, fit ses premières études à la Haute école juive de cette ville, où il fut initié au Talmud et à la philosophie juive du moyen âge. Ainsi était posé le fondement d'une des tendances essentielles de sa pensée : la tendance à soutenir et à développer la pensée de la Divinité considérée comme l'être unique infini, ainsi que cette idée apparaît dans les religions supérieures populaires, et spécialement dans le Judaïsme. Cette tendance orientale et mystique forma chez lui la base constante et lui donna l'orientation nette, la direction fixée sur un point unique qui caractérisent sa pensée. Il commença de bonne heure à douter de la théologie mosaïque, ce qui lui attira la méfiance des théologiens juifs, et par contrecoup l'éloigna de la synagogue. Il éprouvait le besoin d'agrandir son horizon intellectuel et se mit à étudier les humanités et la science de la nature. En latin, il reçut des leçons de van Ende, un médecin qui avait la réputation d'être libre penseur. La source la plus importante de la biographie de Spinoza, le pasteur Colerus, qui — malgré sa grande aversion pour la doctrine de Spinoza — a recueilli avec un grand amour de la vérité des renseignements sur sa vie, déclare que Spinoza a dû apprendre autre chose encore que le latin dans cette « école de Satan ». D'après le récit de Colerus, Spinoza aurait éprouvé de l'amour pour la fille de van Ende, jeune fille de talent du reste, mais il aurait été dédaigné pour un camarade qui s'entendait mieux à faire sa cour. On a constaté par la suite que Clara van Ende ne pouvait avoir que douze ans au moment dont il est question ici, en sorte que cette information devient un peu in-

vraisemblable (on a fait observer, il est vrai, que Béatrice n'avait que neuf ans, lorsque Dante l'aperçut pour la première fois). — Colerus dit qu'à cette époque Spinoza délaissa la théologie pour s'adonner complètement à la « physique ». Parmi les auteurs qu'il étudiait pour connaître la nouvelle conception de la nature, Giordano Bruno était probablement un des plus importants. Bruno n'est cité nulle part par Spinoza ; mais son premier ouvrage (en particulier un petit dialogue qui est incorporé au Court Traité de Dieu, de l'homme et de sa béatitude) rappelle nettement Bruno. Il y trouva une conception philosophique qui lui permit de combiner ce qui lui semblait l'essence des idées religieuses avec une intelligence scientifique de la nature. La doctrine de Bruno sur l'infinité et la divinité de la nature permit à Spinoza d'allier étroitement l'idée de Dieu à l'idée de nature. Cette influence de la philosophie de la Renaissance n'est devenue probable que depuis que l'on a découvert son premier ouvrage (il y a une trentaine d'années) : auparavant on se contentait de la remarque de Colerus, qu'après avoir délaissé la théologie pour la « physique », Spinoza était resté longtemps indécis dans le choix du maître à suivre ; mais les œuvres de Descartes lui étant tombées sous la main, elles l'attirèrent par leur tendance à appuyer tout sur des raisons claires et distinctes. On a pensé que Spinoza avait commencé en philosophie par être Cartésien et que c'est seulement peu à peu qu'il a tourné sa critique contre Descartes. Cela est contredit par le premier ouvrage que nous avions de la main de Spinoza, et où il critique le Cartésianisme en quelques points essentiels. Spinoza n'a jamais été Cartésien ; mais il a beaucoup appris de Descartes ; il a utilisé plusieurs de ses idées, de même qu'il a employé en partie sa terminologie. Mais pendant cette période de transition, alors que son propre système ne s'était pas

encore dessiné à ses yeux en lignes bien arrêtées, il a dû également étudier les auteurs scolastiques récents qui dominaient alors l'enseignement de la philosophie en Allemagne et aux Pays-Bas avant le triomphe de la philosophie de Bacon et de Descartes. Quantité d'expressions et de propositions contenues dans les œuvres postérieures de Spinoza ainsi que dans ses premières œuvres révèlent cette influence scolastique, Spinoza renvoie même en plusieurs passages aux Scolastiques. En rapprochant tout cela, on voit que pendant son évolution philosophique Spinoza a parcouru des horizons très vastes et très différents et une littérature qui n'est certes pas insignifiante. Malgré toute la fermeté et la netteté de lignes avec laquelle son chef-d'œuvre s'impose à nous, ses racines n'en plongent pas moins en une multitude de sens dans le sol de la tradition philosophique. Mais cela ne retranche rien à son originalité : plus que tout autre, c'est un signe distinctif du génie que de pouvoir assimiler et remanier. La valeur singulière et l'originalité d'un édifice ne souffrent pas de ce que les pierres ont été prises en une foule de lieux.

Sous l'influence de tous ces motifs intellectuels qui affluaient sur lui de toute part, Spinoza s'éloignait de plus en plus de la synagogue dans ses manières de voir. On prévoyait son apostasie évidente et — pour l'empêcher — on chercha à le retenir en lui offrant un traitement annuel. Mais ni cette offrande, ni la tentative d'assassinat faite par un fanatique ne purent l'empêcher de poursuivre la marche de sa pensée. Alors il fut exclu solennellement de la communauté juive (1656). On obtint même — le clergé protestant le tenant aussi pour un homme dangereux — son expulsion temporaire d'Amsterdam. Il élut provisoirement domicile chez un ami qui demeurait à la campagne dans les environs de cette ville. Il gagnait sa vie en taillant des verres d'optique, art

qu'il devait à son éducation rabbinique, chaque rabbin débutant devant apprendre un métier. Ses amis de la ville venaient chercher ses verres et les vendaient pour lui. Il semble qu'il se soit déjà formé alors un cercle de jeunes gens autour de lui et de ses pensées. C'est à cette époque que fut composé son ouvrage De Dieu et de l'homme (le Court traité) et peut-être la première esquisse du Traité théologico-politique qui parut plus tard. Spinoza se détourna avec indignation du fanatisme des confréries des Églises positives. Il vit avec un sentiment de plus en plus profond et une intelligence de plus en plus complète de lui-même quelle était la tâche de sa vie, à savoir de former par son seul secours un ordre de pensées capables de jeter une vive lumière sur la nature de l'homme et sur la place qu'il occupe dans l'existence. L'expérience lui avait appris (ainsi qu'il dit au commencement du traité inachevé De la Réforme de l'entendement) que ni la richesse, ni la jouissance sensuelle, ni les honneurs ne peuvent être pour l'homme un vrai bien, que la seule chose capable de remplir sans cesse l'esprit d'une satisfaction nouvelle, c'est la recherche constante de la connaissance, qui attache l'âme à ce qui subsiste, alors que tout le reste change. La pensée de Spinoza avait un mobile nettement personnel et pratique — bien qu'elle ait revêtu des formes spéculatives et abstraites, et qu'elle ait pu s'écarter en apparence de l'ordinaire de la vie humaine. La clarté complète de l'intelligence était pour lui un besoin vital.

En 1661 il alla habiter Rhynsburg, petite ville des environs de Leyde. C'est là qu'il commença à composer son célèbre chef-d'œuvre. Il en fait mention dans les lettres à ses amis (notamment à Oldenburg et à Vries). Il y eut de bonne heure des copies de la partie de l'ouvrage qui était rédigée, et de jeunes amis de Spinoza, habitant Amsterdam, pour la plupart médecins, lisaient

le livre en commun, et dans les cas douteux s'adressaient au maître pour avoir des éclaircissements. Sa vie n'était pas aussi solitaire qu'on l'a souvent dépeinte. Sa correspondance, que l'on a appris seulement à connaître de plus près, après la découverte faite du Court Traité il y a une quarantaine d'années, nous le montre en contact avec un groupe qui n'est certes pas insignifiant, d'hommes de conditions et de tendances d'esprit différentes. L'étude de cette correspondance offre un intérêt considérable pour qui veut comprendre Spinoza et ses pensées, ainsi que l'état d'esprit qui régnait à cette époque. Il avait plusieurs amis à Leyde, la ville universitaire voisine. C'est ainsi qu'il noua des relations d'amitié avec Niels Stensen (Nicolas Steno), savant naturaliste danois, qui étudiait à cette époque à Leyde. Plus tard, après sa conversion au catholicisme, Stensen adressa dans une missive (Epistola ad novæ philosophiæ reformatorem) l'invitation à Spinoza, qu'il appelle son ancien ami, son ami intime (admodum familiaris), de le suivre dans le giron de l'Église hors de laquelle il n'y a pas de salut. A.-D. Jörgensen, archiviste royal danois, biographe de Niels Stensen, explique le silence gardé par Spinoza vis-à-vis de l'invitation de son ancien ami en disant : « L'inquiet esprit de charité propre au christianisme poussa Steno à tenter de faire partager par son ami le bonheur de cet esprit ; l'indifférence infinie de la philosophie pour les désirs et les soucis de la personnalité individuelle fit comprendre à Spinoza que cet homme était perdu sans retour pour la connaissance de la vérité et que le silence était la réponse qui convenait à son apostrophe. » Je crois que l'excellent historien (qui a le premier dégagé les intéressants rapports de Steno et de Spinoza) est ici fort injuste envers Spinoza ainsi qu'envers la philosophie. J'ai un grand respect pour la figure de Steno, pour sa personnalité reli-

gieuse aussi bien que pour son individualité scientifique. Mais cela ne m'empêche pas de croire que quelque noble que soit le nom pris par cette propagande, l'esprit de charité (à supposer qu'il soit toujours intéressé là-dedans) n'est pas le seul ressort qui soit en action ; en tous cas, cet esprit de charité n'empêchait pas Steno, comme tant d'autres, de se réjouir d'une félicité, dont, à ce qu'ils croyaient savoir, un très grand nombre seraient exclus. Il est en tous cas injuste de refuser à Spinoza l'esprit de charité parce qu'il ne voulait pas imposer ses idées aux autres. Sa foi, pleine d'amour, avait pour objet l'homme et il trouvait l'humanité sous des formes confessionnelles très différentes. Un témoin impartial, le pasteur Colerus, rapporte tout l'intérêt qu'il portait à autrui ; il consolait ou égayait ses voisins quand ils étaient frappés par le chagrin ou par la maladie. Son hôtesse de la Haye lui ayant demandé si elle pouvait être sauvée par la religion qu'elle professait, il répondit que sa religion était bonne, qu'elle n'en devait pas chercher d'autre : elle serait sûrement sauvée, si elle menait une vie de piété et de paix. Il sympathisait surtout avec les tendances libérales du protestantisme. Il avait une tout autre idée de l'importance du protestantisme que Bruno, son compagnon par l'esprit ; c'était du reste fort naturel ; il vivait dans le pays le plus libre d'Europe, dans un État où la lutte pour la liberté religieuse se manifestait dans tous les domaines. Un jeune homme qui avait habité la même maison que Spinoza et avait passé au catholicisme, Albert de Burgh, ayant renouvelé la tentative de conversion faite par Steno, Spinoza lui répondit par une lettre où il défendait la légitimité de la libre connaissance et où il déclare reconnaître et aimer l'essence de toute vraie religion. Il ne faut pas oublier que Steno se formalisa surtout de voir Spinoza préconiser la liberté religieuse. Travailler pour la liberté reli-

gieuse, c'était pour Steno compromettre le salut de son âme ! La conviction de Spinoza, qu'une vraie foi ne s'impose ni par l'oppression, ni par la violence, et sa délicatesse à ne pas ébranler la foi d'autrui, pourvu qu'elle soit sincère, ne témoignent-elles pas d'un intérêt plus grand et plus vrai pour la personnalité individuelle que celui qui s'exprime par une propagande passionnées ? —

Après un séjour de plusieurs années à Rhynsburg, Spinoza alla (1663) à Voorburg dans les environs de La Haye, et plus tard (1670) à La Haye même. Ici encore il avait beaucoup d'amis, dont les uns occupaient de hautes situations, comme les frères de Witt. Sa vie était simple, et dans les affaires d'argent il faisait preuve d'un grand désintéressement envers ses parents et ses amis. Sa façon de prendre la vie était caractérisée par une humeur enjouée et joyeuse. « Pourquoi, demande-t-il dans son Éthique, plutôt apaiser la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? Je suis convaincu qu'aucune divinité, et d'une façon générale que tout être qui n'est pas envieux, ne peut se réjouir de mon impuissance ou de mon malheur, ou penser que les larmes, les sanglots ou la peur me seront un bien ; au contraire, plus est grande la joie que nous éprouvons, et plus est grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons à la nature divine. Voilà pourquoi le sage réconfortera et fortifiera son corps en mangeant et en buvant ; il aimera également les parfums, les fleurs, la musique, les vêtements pleins de goût, les exercices du corps et les spectacles. » Malgré sa veine mystique, Spinoza n'était pas un ascète. Dans sa vie comme dans sa philosophie, la tendance à se fondre en une pensée unique marchait de pair avec le sens de la réalité diverse dont la loi intérieure est justement, d'après sa conception, exprimée par cette pensée. On

commet une erreur lorsqu'en caractérisant sa vie et sa philosophie on n'a pas continuellement sous les yeux les divers courants qui s'agitaient positivement en lui, bien que peut-être il n'ait pas trouvé (comme il le croyait) la parole magique qui devait satisfaire entièrement toutes ces tendances et les concilier mutuellement.

Le premier ouvrage publié par Spinoza fut un exposé de la philosophie cartésienne (1663), d'abord destiné à un jeune homme (le jeune Albert de Burgh) qu'il ne voulait pas encore initier à sa propre philosophie. Il est caractéristique qu'il ait ainsi considéré le Cartésianisme comme introduction à sa propre doctrine. Il travaillait à l'Éthique qu'il limait sans cesse. Il n'en faisait part à autrui qu'avec beaucoup de circonspection ; avant de permettre à ses disciples de montrer le manuscrit à des étrangers, il puisait des renseignements exacts sur leur caractère et leur position. C'est ainsi qu'il refusa à son ami Tschirnhausen la permission de montrer l'Éthique à Leibniz ; ce n'est qu'après des relations personnelles plus longues avec Leibniz qu'il lui montra lui-même son œuvre capitale.

D'après l'hypothèse de Tönnies, les deux premiers livres de l'Éthique formaient un tout indépendant ; la psychologie réaliste du troisième livre, qui trahit l'influence de Hobbes, laquelle se fait également sentir dans la politique, semble n'avoir été composée que plus tard. On s'expliquerait ainsi plusieurs contradictions de forme entre le deuxième et le troisième livres. Comparée au Court traité, l'Éthique dénote un progrès. Spinoza ne conçoit plus les rapports de l'esprit avec la matière comme un rapport de causalité, mais comme un rapport d'identité. Spinoza se disposa à différentes reprises à publier son œuvre capitale, mais il y renon-

ça, en voyant la grande émotion causée par le seul bruit de la publication. Depuis l'apparition du Traité théologico-politique (1670) il était mal noté, bien qu'il n'y eût pas encore développé son système proprement dit. Le livre défendait la liberté religieuse comme un droit de l'homme ; il montrait en particulier que la divergence des personnalités devait nécessairement entraîner la divergence des croyances. Il contenait en outre un examen exclusivement historique des Saintes Écritures (surtout de l'ancien Testament, reporté pour sa date à une époque postérieure), et une caractéristique psychologique des auteurs. Il distingue nettement la religion, dont le but est pratique, puisqu'elle vise à mener l'esprit des hommes à l'obéissance et à la moralité, de la science, qui a un but purement théorique ; et faisant fond sur cette différence, il adjuge à la science liberté pleine et entière. Il termine par une polémique contre la croyance aux miracles : les lois de la nature sont les lois de l'essence même de Dieu. — Cet ouvrage, qui contenait tant de pensées d'avenir, fut considéré comme le résumé de toute impiété. Les expériences que fit Spinoza en cette occasion l'engagèrent non seulement à garder son Éthique, mais encore à refuser une chaire de professeur à Heidelberg ; il craignait — malgré toutes les promesses qu'on lui fit — de n'avoir pas une liberté d'enseignement suffisante. Une maladie de poitrine héréditaire qui depuis de longues années avait miné sa santé, amena sa mort (21 février 1677). Sur sa mort, ainsi que sur sa vie, étaient répandus des bruits barbares que Colerus, en fidèle ami de la vérité, a réfutés après un examen scrupuleux ; il est à la vérité étonné lui-même de voir qu'un libre penseur puisse mener une aussi belle vie et mourir d'une mort aussi calme ; il trouve scandaleux que le coiffeur de Spinoza, dans une

note adressée à la masse mortuaire, appelle son client « le bienheureux Spinoza ! » —

Dans le développement de la personnalité de Spinoza nous voyons donc poindre de divers côtés les divers éléments de son système. Notre tâche sera donc d'examiner au moyen de l'analyse du système définitif comment il a combiné ces éléments et dans quelle mesure cette combinaison lui a vraiment réussi.

Si pour exposer le système de Spinoza on voulait suivre son Éthique, il faudrait commencer par certaines définitions et certains principes pour en faire dériver une série de théorèmes. Alors la question de savoir comment Spinoza parvint à ses définitions et à ses principes, qui sont la clef de tout le système, resterait sans réponse, et pourtant, c'est bien cette question qui historiquement a le plus d'intérêt. Si l'on commence, comme Spinoza a fait lui-même, par le terrain aride des définitions et des principes, on est tenté de supposer que ces premiers principes ont été posés tout à fait arbitrairement, comme le pensait Hobbes, ou alors qu'ils sont objet d'intuition immédiate. Ni l'un ni l'autre n'était dans l'idée de Spinoza. En suivant la mode du temps, qui demandait une forme rigoureusement déductive, il s'est exposé à ce que son système fût incompris. On voit au traité malheureusement inachevé De la Réforme de l'entendement qu'il avait consacré à la méthode scientifique une sérieuse réflexion et qu'il avait l'intention de composer une sorte de logique inductive. On peut dire en un certain sens que les principes sur lesquels Spinoza appuie l'exposition déductive de l'Éthique ont été obtenus par lui en recherchant et en construisant les hypothèses sur lesquelles repose notre connaissance empirique du monde.

Si par expérience on entend seulement la perception des choses telles qu'elles se présentent involontairement et par hasard à nous, elle ne nous donne pas de connaissance vraie. Elle se contente des données telles qu'elles s'offrent en un temps et en un lieu déterminés, et il se fixe alors une idée dans la conscience uniquement due à ce que jusqu'ici il ne s'est pas montré de faits contraires, sans que nous ayions la garantie qu'il n'existe pas de ces sortes de faits. Spinoza nomme cette sorte d'expérience experientia vaga ; elle correspond à l'inductio per enumerationem simplicem de Bacon. La connaissance vraie doit être une connaissance rationnelle, ne se contentant pas du phénomène donné isolé, elle voit dans celui-ci la conséquence d'une loi générale, la manifestation particulière d'un ordre universel des choses, qui s'étend bien au delà de ce phénomène. La connaissance rationnelle considère dans les phénomènes empiriquement donnés leur lien de continuité interne, et en celui-ci elle trouve l'explication de tout phénomène particulier. La connaissance rationnelle (ratio) part de ce qui est donné. Spinoza insiste sur la nécessité « de dériver toujours nos idées d'êtres réels, en suivant, autant que possible, l'ordre des causes ». Il faut donc d'abord procéder à un exposé de faits dont on dérivera ensuite les idées fondamentales et les principes. Dans son Traité théologico-politique, Spinoza établit une analogie entre l'interprétation d'un livre (la Bible) et l'explication de la nature. Il faut commencer par montrer ce qu'est le contenu donné. Ensuite il faut s'assurer de certains rapports et de certaines lois générales, valables en tous les points. Dans la nature physique, ce sont les lois du mouvement ; en ce qui concerne la nature intellectuelle, ce sont les lois de l'association des idées que Spinoza pourrait d'abord nommer. En un mot : l'idée du système de lois qui règnent en toutes choses

se manifeste dans les phénomènes changeants particuliers et elle seule nous explique chacun d'eux. Dans ce système de lois se manifeste pour Spinoza l'essence vraie et éternelle des choses. Ce n'est pas précisément pour plus de clarté qu'il nomme les lois générales des phénomènes « les choses fixes et éternelles, dont les choses individuelles, variables, dépendent d'une façon si immédiate et si nécessaire que sans elles, celles-ci ne pourraient ni exister ni se comprendre ». Ces lois se manifestent complètement dans la nature aussi bien dans son ensemble, que dans ses parties isolées. Il faut remonter à elles si l'on veut parvenir au terme de la connaissance. La succession des phénomènes est infinie, inépuisable ; ici nous pouvons poursuivre notre route, aller de chaînon en chaînon. Mais la vraie connaissance porte sur l'enchaînement des termes, qui est par conséquent partout présent. Et de même que Spinoza distingue nettement l'ordre causal consistant dans « les choses fixes et éternelles » qui ne font qu'un avec les lois des phénomènes, de l'ordre de phénomènes qui ont nom aussi causes et effets dans leurs rapports réciproques, de même il ne distingue pas moins nettement les lois générales, qui sont pour lui une réalité (entia realia) aussi bien que les phénomènes particuliers, des idées générales (abstracta et universalia), qui n'ont pas de réalité objective.

La vérité et la légitimité de notre connaissance ne dépendent pas pour Spinoza d'une marque extérieure, ou d'un accord avec quelque chose situé en dehors d'elle. C'est la clarté et l'évidence produites par la logique parfaite qui nous donnent la certitude de la vérité. Une erreur tient toujours à ce que l'on fait un tout d'une chose bornée et isolée. L'erreur disparaît, quand des hypothèses inexactes où l'on est engagé, on avance avec une rigoureuse logique : intellectio fictionem terminat. Notre pensée a ainsi dans

la stricte conséquence logique une norme de la vérité qu'elle peut appliquer partout, même là où elle se trompe. La vérité, dit Spinoza, s'éclaire elle-même et éclaire l'erreur (veritas norma sui et falsi est) ; de même la lumière se révèle elle-même et découvre les ténèbres. Le point de départ de toutes nos investigations sera donc naturellement l'examen du criterium de la vérité, donné par la nature de notre entendement. Tel est le fondement sur lequel nous bâtissons quand nous recherchons la raison éternelle et nécessaire des choses, ce qui est au fond de toutes choses (res omnium prima).

Spinoza donne ici à entendre que nous ne pouvons trouver « les choses éternelles », « la première de toutes choses » qu'au moyen de notre raison subjective. S'il avait poursuivi davantage cette indication, le problème de la connaissance se serait présenté à lui dans toute son acuité : de quel droit croyons-nous que l'existence même observe la norme valable pour les rapports réciproques de nos pensées ? Mais ce problème ne se posa pas pour lui. Il est certain pour lui que nos postulats rationnels sont aussi ceux des choses, et même que le fond éternel des choses leur correspond ; un ordre universel objectif correspond à l'ordre subjectif des pensées. Entre les objets objectifs de nos pensées (que Spinoza désigne par l'expression scolastique essentiæ formales) il y a les mêmes relations qu'entre nos pensées. À ce qui est notre première pensée, de laquelle toutes les autres pensées sont dérivées, correspond ce qui dans l'existence est la première chose, le créateur et la source de toutes les autres choses. De là vient que Spinoza désigne du nom de choses ou êtres les lois qui expliquent les phénomènes particuliers. Par là il veut exprimer (nous pouvons le dire à notre point de vue) que l'enchaînement qui rend les choses intelligibles est une réalité aussi bien que les choses indi-

viduelles détachées en elles-mêmes, et même qu'étant éternel et embrassant tout, il mérite bien plutôt le nom de réalité que celles-ci. Mais en appelant les lois, ou l'enchaînement régi par des lois, des choses ou des êtres sans lesquels les phénomènes particuliers ne pourraient pas exister et ne seraient pas intelligibles, Spinoza nous donne l'origine et la signification de ce qu'il nomme substance dans son exposition déductive. Car par substance il entend ce qui existe en soi et pour soi et ce qui se comprend de soi-même, et ce par quoi tout existe et tout est intelligible. La substance de Spinoza, l'idée fondamentale de toute sa philosophie, est donc à vrai dire la causalité représentée sous les traits d'une chose ou d'un être. Car la causalité, le rapport de cause à effet, se comprend pour Spinoza d'elle-même et nous rend toute autre chose intelligible. Et le rapport de cause à effet étant la supposition nécessaire à la connaissance de l'existence réelle, qui se révèle à nous par l'expérience, nous voyons que toute la philosophie de Spinoza peut être appelée une construction des hypothèses valables pour toute expérience scientifique, ce qui fait que ces hypothèses deviennent identiques à l'essence la plus intime des choses. Mais la causalité, ou rapport de cause à effet, que Spinoza se représente comme une force réelle dont dépendent les choses individuelles et dans laquelle elles existent, correspond à son tour à la nécessité avec laquelle nous tirons des conclusions de prémisses données. En d'autres termes : Spinoza ne fait aucune différence entre raison et cause ; le rapport de causalité n'est pas pour lui un rapport dans le temps, où la cause précède et où l'effet suit, mais un rapport éternel et primitif ; le rapport entre « les choses fixes et éternelles » (ou « la première de toutes choses ») et les phénomènes individuels ne signifie pas que les premiers ont commencé par exister et que les autres sont

nés ensuite comme effets. D'après Spinoza le rapport de temps disparaît pour la connaissance vraie. La connaissance rationnelle est, d'après lui, une perception des choses « sous le point de vue de l'éternité » (sub specie aeterni) : elle n'envisage dans les choses que ce qui manifeste en elles la nécessité éternelle et elle ne voit en elles que des exemples de cette nécessité. Spinoza regarde le rapport de causalité lui-même comme un principe nécessaire de la raison. Dans l'Éthique il pose en principe qu'une chose doit avoir sa cause ou bien en soi-même ou bien en quelque chose d'autre. Or la substance, qui est ce qui existe par soi-même et est intelligible par soi-même, ne pouvant avoir sa cause dans une autre chose, doit avoir sa cause en elle-même et par suite exister nécessairement. Si l'on nie ce principe, il faut nier également le principe que toute chose doit nécessairement avoir une cause (ou bien en soi, ou bien en dehors de soi). Et que cela est un principe de raison, cela ressort également de ce que le rapport de deux choses entre elles, considérées comme effet et comme cause, signifie que l'idée de l'une peut se dériver de l'idée de l'autre ; la connaissance de l'effet est seulement la connaissance d'une propriété spéciale de la cause ; les deux idées ont quelque chose de commun. Ce n'est que si le rapport dans le temps et d'une manière générale la différence entre cause et effet disparaît, en voyant dans l'effet la conséquence logique de la cause (ce qui serait, il est vrai, l'achèvement idéal de la connaissance), que l'on peut nommer la substance ou « les choses éternelles » la cause des phénomènes. Et ce n'est qu'en supposant cette confusion de raison et de cause qu'on comprend que Spinoza ait pu espérer édifier une connaissance purement rationnelle de l'existence, ou comme on peut encore l'exprimer, concevoir l'existence comme un système rationnel dans son essence la plus intime. Le

contre-pied de Spinoza est formé ici par la conception déjà indiquée par Brooke et par Glanvil (ainsi que par les occasionnalistes) et que Hume développa plus tard que la cause et l'effet sont des choses totalement différentes, manière de voir qui porte fatalement à douter de la possibilité de comprendre l'existence. —

La connaissance rationnelle (ratio) nous porte bien à voir l'éternel et le nécessaire dans les choses, mais elle n'est pas pour Spinoza la forme suprême de la connaissance. Elle nous montre encore des antinomies entre la loi universelle et les phénomènes individuels, et ici la pensée est encore discursive, aboutit à ses résultats par comparaison et par conclusion. La forme suprême de connaissance est pour Spinoza la forme intuitive, où l'on aperçoit immédiatement le phénomène individuel comme baigné de lumière par l'ordre général des choses, de même que je vois immédiatement par exemple que deux lignes sont parallèles, quand elles sont parallèles avec une seule et même troisième ligne, ou que je vois immédiatement dans la science que j'ai d'une chose ce qu'il faut pour savoir une chose. La différence entre l'universel et l'individuel a ici complètement disparu ; on embrasse leur unité d'un seul coup d'œil. Le but suprême pour Spinoza, c'est de comprendre le plus possible de cette façon immédiate, intuitive. Dans le dernier livre de l'Éthique, il cherche à comprendre l'âme individuelle dans son unité intime avec l'Être éternel : intuition qui forme la conclusion de ses recherches théoriques et pratiques. La condition principale pour s'élever jusqu'à cette intuition, c'est de se détacher de l'expérience extérieure, contingente, et de trouver l'enchaînement nécessaire à l'aide de la connaissance rationnelle. Toutefois il n'est pas facile d'établir une différence bien tranchée entre la connaissance rationnelle et l'intuition ; toutes deux nous

montrent en effet les choses « sous le point de vue de l'éternité » ; et de plus, Spinoza dit dans sa description de la science intuitive, qu'elle « avance de l'idée parfaite de l'essence de certains attributs divins jusqu'à la connaissance parfaite de l'essence des choses » : la science discursive n'a donc pas complètement disparu. — Ce que Spinoza a en vue, ce n'est rien moins que le but suprême de toute connaissance : d'unir individualité et continuité, le particulier et l'ordre total de la façon la plus intime possible. Il n'y parvient qu'en postulant une idée qui rappelle tantôt la conception artistique, tantôt l'intuition mystique, selon qu'il insiste sur le côté individuel ou sur le côté universel. —

Il est très regrettable que Spinoza n'ait pas pu achever sa théorie de la connaissance. Le fragment que nous en possédons montre néanmoins que ses définitions fondamentales et ses axiomes ne venaient pas chez lui comme un éclair dans un ciel serein, mais qu'il les avait édifiés en méditant sur les conditions suprêmes de toute connaissance de l'existence. Le dogmatisme apparaît chez Spinoza dans la sûreté avec laquelle il établit et manie ces postulats comme des réalités, mais non en ce qu'il aurait absolument ignoré l'existence de ces postulats.

α. En commençant son exposé déductif par une définition de ce qu'il entend par cause de soi-même et par substance, et en posant ce principe, que ce qui n'a sa cause en rien d'autre, doit l'avoir en soi-même, Spinoza n'a fait à vrai dire que postuler la possibilité d'une connaissance complète de l'existence. L'existence serait inconnaissable, si le principe de causalité n'était légitime, et la connaissance de la causalité ne pourrait être achevée, s'il n'y avait quelque chose qui eût sa cause en soi-même, sans renvoyer la pensée scrutatrice à autre chose encore, ainsi que le

fait tout phénomène particulier. Lorsque Spinoza définit la substance « ce qui existe en soi-même et se comprend par soi-même, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a besoin de l'idée d'aucune autre chose, dont elle serait formée » (per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat), il ne donne pas d'après sa pensée, une définition purement subjective du concept ; il a formulé un fait objectif, une réalité donnée. Pour lui il n'y a pas de doute, la substance existe. Son existence est donnée ; mais si nous réfléchissions sur ce qu'est la substance, nous reconnaîtrions aussi que son existence est nécessaire, car il n'y a rien qui puisse l'exclure puisqu'elle a sa cause en elle-même. De même, de l'essence de la substance il découle qu'elle ne peut naître ou mourir ; qu'elle ne peut se diviser et se limiter ; qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance. Toute autre chose, à laquelle nous adjugeons l'existence, ne peut être par conséquent que des attributs (attributa) de la substance unique ou des phénomènes individuels (modi, espèces), par lesquels elle se manifeste. De ce que dans l'existence se montrent des propriétés différentes (telles que la conscience et l'étendue) que nous ne pouvons ramener à une forme commune, cela ne prouve pas (comme le croyait Descartes) qu'il faille croire à des substances différentes : elles doivent être conçues comme des propriétés différentes ou attributs d'une seule et même substance. De même, nous n'avons pas davantage le droit de croire à une diversité de substances, de ce que l'expérience nous montre une diversité de choses finies ou de phénomènes séparés dans le temps ou dans l'espace. L'existence des choses finies ou des phénomènes est absolument conditionnelle, et l'existence vraie (substantialité) ne peut être attribuée

qu'à l'ordre général des choses, à l'être qui comprend tout, et qui renferme toutes choses.

β. Pour Spinoza, l'idée de Dieu et l'idée de nature sont identiques au concept de substance. Son concept de substance remonte au Cartésianisme et à la Scolastique, son idée de la nature à Bruno et à la Renaissance, et son idée de Dieu aux idées religieuses qui furent les premières à mettre sa pensée en mouvement. En tant qu'être infini, qui se manifeste sous une infinité d'attributs, la substance s'appelle Dieu. Tout ce qui est dit de la substance doit donc aussi s'appliquer à Dieu, en sorte que tout ce qui est, est en Dieu et ne peut, sans Dieu, ni exister ni être compris. La matière (étendue), comme l'esprit (pensée), sont par conséquent des attributs divins, ne désignent aucun être en dehors de Dieu, et les choses individuelles ou phénomènes (modi) n'existent pas davantage en dehors de Dieu. De même que Dieu n'a rien en dehors de lui, de même il ne se trouve pas de différences ou d'antinomies dans l'essence de Dieu ; ici il n'y a pas de différence entre possibilité et réalité, pas de différence temporelle. Tout ce qui découle de l'essence de Dieu, en découle avec une nécessité éternelle ; la liberté de Dieu consiste précisément dans cette nécessité déterminée par son essence. Si on appelle Dieu cause des choses, il faut bien considérer que cause et effet ne sont pas ici deux choses différentes, mais que l'effet est une révélation de l'essence de la cause. L'œuvre de Dieu n'est pas différente de son auteur ainsi que l'œuvre d'un maître humain. Dieu est la cause des choses dans le même sens qu'il est sa propre cause ; il est cause immanente, mais non transcendante ; son œuvre reste en lui et lui dans son œuvre ; il ne peut dépasser l'étendue de son essence. Sans doute il faut distinguer entre Dieu et la somme totale de tous les phénomènes individuels (modi) :

les phénomènes forment la nature naturée (natura naturata) ; Dieu est la nature naturante (natura naturans). Mais il n'y a pas de séparation extérieure. D'après Spinoza, c'est une manière de voir purement abstraite que de considérer les phénomènes individuels comme isolés de l' « ordre universel de la nature », c'est-à-dire de la substance, de la nature naturante. Par là nous nous interdisons de les comprendre. Avoir une vue abstraite et superficielle de l'existence telle qu'elle se présente aux sens et à l'imagination dans l'apparition isolée des phénomènes, c'est pour Spinoza le contre-pied de la conception qui la saisit comme substance et au moyen de l'entendement. Tout phénomène individuel n'est qu'une forme bornée de l'unique substance infinie et née d'une négation, de la suppression de toutes les autres formes sous lesquelles la substance se présente. Toute détermination particulière est une négation.

γ. La substance, Dieu ou la nature, se présente sous différentes propriétés ou attributs. « Par attribut, dit Spinoza, j'entends ce que l'entendement conçoit dans la substance comme constituant son essence. » Du nombre infini d'attributs que possède la substance infinie, nommée Dieu ou nature, nous ne connaissons que deux, l'esprit et la matière. L'essence de Dieu ou de la nature ne nous apparaît que sous ces deux formes, agissant soit dans le monde des phénomènes matériels, soit dans le monde des phénomènes spirituels. La position de Spinoza vis-à-vis de l'expérience apparaît ici nettement. Non seulement, c'est une affaire d'expérience si nous connaissons seulement deux attributs, mais la définition de l'idée d'attribut s'appuie sur l'expérience, c'est-à-dire sur le fait (que Spinoza a dû reconnaître dans l'intervalle qui sépare le Court traité de la rédaction définitive de l'Éthique) que le spirituel et le matériel doivent être compris cha-

cun conformément à leurs propres lois. La différence des deux domaines devient ainsi irréductible ; nous ne pouvons dériver le spirituel du matériel, pas plus que le matériel du spirituel ; mais au-dedans du monde spirituel en soi et au-dedans du monde matériel en soi nous pouvons démontrer l'enchaînement et la causalité. Spinoza exprime que le spirituel et le matériel sont des diversités irréductibles de l'existence en disant qu'ils sont attributs et en définissant attribut ce qui exprime l'essence de la substance : car est substance ce qui existe en soi-même et se comprend de soi-même. D'un attribut on ne peut passer à un autre. « Tant que les choses, dit Spinoza, sont considérées comme des phénomènes spirituels (modi cogitandi), nous devons (debemus) expliquer l'ordre de la nature ou le rapport de cause à effet par l'attribut de l'esprit seul ; et tant que nous les considérons comme phénomènes matériels (modi extensionis), l'ordre tout entier de la nature doit être expliqué par l'attribut de l'étendue seul. » Il n'y a donc qu'une substance unique, qu'un seul enchaînement causal, mais on peut considérer cet enchaînement de deux façons. Toutefois ce ne devait guère être la pensée de Spinoza que les attributs ne fussent que des points de vue que nous appliquons aux choses. Il dit en propres termes : est attribut ce que l'entendement conçoit comme constituant l'essence de la substance, et on ne peut démontrer que Spinoza ait douté que ce que notre entendement conçoit comme constituant, ne soit réellement constituant. S'il dit donc que nous devons expliquer le spirituel par le spirituel et le matériel par le matériel, cela est une nécessité qui pour lui comme toute nécessité est une expression de l'essence éternelle de l'existence.

Quelqu'un demandera peut-être comment il se fait à vrai dire que l'on ne puisse expliquer le côté spirituel de l'existence par le

côté matériel et le côté matériel par le côté spirituel ; la réponse à cette question est contenue dans l'idéal qu'a établi Spinoza de l'explication par la causalité : la cause et l'effet doivent être de même espèce (4 et 5 axiomes du livre I de l'Éthique). Spinoza dit encore plus nettement dans une lettre (Ep. 4, dans l'édition Land et van Vloten) : Si deux choses n'ont rien de commun, l'une ne peut pas être la cause de l'autre ; car tout ce qui serait dans l'effet sans être contenu dans la cause serait formé du néant. Si l'on garde logiquement ce principe sous les yeux, on aura la clef du système entier de Spinoza. De ce principe découle en effet la doctrine de Dieu ou de la substance considérée comme la cause immanente à tous les phénomènes (modi), c'est-à-dire la suppression du dualisme théologique de Dieu et du monde. De lui découle en outre l'impossibilité pour la cause d'être matérielle et l'effet spirituel, ou inversement, c'est-à-dire la doctrine de l'esprit et de la matière, considérés comme manifestations d'une seule et même existence, d'un seul et même enchaînement causal, et par suite la suppression du dualisme spiritualiste de l'âme et du corps. De même que la considération générale, selon la théorie de la connaissance, des conditions qui permettent de comprendre les données de l'expérience, porta Spinoza à établir le concept de substance (comme concept de la causalité hypostasée), de même la considération spéciale de la possibilité de comprendre le spirituel et le matériel, le fit aboutir à la théorie des attributs. Celle-ci dépend essentiellement de la conviction qu'il est possible de concevoir le côté matériel de l'existence comme un tout continu, et qu'il est impossible d'en faire dériver le côté spirituel de l'existence. Spinoza fait front aussi bien contre Descartes que contre Hobbes. Sa théorie des attributs est une tentative de résoudre les difficultés dont souffraient le Cartésianisme et le Hobbisme (le

spiritualisme et le matérialisme). Il opposa au spiritualisme et au matérialisme une nouvelle hypothèse originale.

Spinoza n'a pas soutenu rigoureusement cette acception de la théorie des attributs. Au problème des rapports de l'esprit et de la matière il mêla en plusieurs endroits le problème des rapports de la connaissance avec son objet. Il est facile de voir que ce sont là deux problèmes différents ; l'esprit comme la matière (l'existence considérée à la fois par le côté spirituel et par le côté matériel) est objet de connaissance, et le problème de la connaissance se pose pour toutes les faces sous lesquelles l'existence peut être vue. Mais comme Spinoza, en sa qualité de philosophe dogmatique, se fiait tranquillement en la concordance de notre raison avec l'essence des choses, il devait, ainsi que nous l'avons développé, nécessairement croire qu'à tout rapport de pensée correspondait un rapport dans l'existence. Et il mêla cette théorie de l'identité telle qu'elle est pour la théorie de la connaissance avec la théorie de l'identité psycho-physique qui est exprimée par sa doctrine des attributs. Quand il prétend que : « l'ordre et la liaison des idées sont les mêmes que l'ordre et la liaison des choses » (Éth., II, 7), cette phrase est ambigüe, car on peut la comprendre aussi bien au point de vue de la théorie de la connaissance qu'au point de vue psycho-physique. Spinoza lui-même la comprit d'abord au point de vue de la théorie de la connaissance. C'est ce qu'on peut voir par cet exemple : à mon idée du cercle correspond le cercle existant dans la nature (Éth., II, 7, Schol.). Psychologiquement parlant, il aurait dû dire : à mon idée du cercle correspond l'état où se trouve mon cerveau quand j'ai cette idée. Mais quand Spinoza prétend immédiatement après que les phénomènes spirituels doivent être expliqués par des phénomènes spirituels, les phénomènes matériels par des phénomènes maté-

riels, il aborde ici un tout autre problème. Dans le troisième livre de l'Éthique, où le point de vue est psychologique et n'a pas trait à la théorie de la connaissance, il applique la théorie des attributs au point de vue purement psycho-physique. — Cette confusion tient à ce que chez Spinoza le problème de la connaissance ne se présente pas comme un problème absolument indépendant. Ce n'est que dans une revision critique de notre connaissance — concernant sa faculté de connaître le côté tant spirituel que matériel de l'existence — que la différence des deux problèmes ressort clairement.

Il existe pour Spinoza une relation intime (une relation immanente) entre la substance (Dieu ou la nature) et les phénomènes individuels ; de même les grandes formes et les propriétés fondamentales que présente l'existence doivent être pour lui des attributs de la Substance. En conséquence, Spinoza déclarait par une logique hardie que la matière ou étendue était un attribut divin. D'après la conception théologique courante la matière n'est qu'une chose dérivée, une production de l'esprit. Pas plus que Bruno et que Böhme, Spinoza ne pouvait acquiescer à cette conception qui répugne en particulier à sa pensée fondamentale de la forme immanente de la causalité. Dans la théorie de la matière de Spinoza considérée comme attribut il faut bien se dire qu'il entend ici par matière l'élément substantiel des phénomènes matériels, ce qui en eux subsiste sous tous les changements et malgré toutes les divisions, et qui ne peut ni pâtir, ni naître ou mourir. Le côté matériel de l'existence est, tout comme le côté spirituel, une révélation de la divinité ou de la substance ; à la « faculté infinie de pensée » (potentia infinita cogitandi) de cette dernière correspond l'étendue matérielle infinie dont les phénomènes singuliers sont des parties. Le fond des choses, de

quelque côté qu'on le regarde, c'est l'enchaînement de cause à effet, et l'unité qu'atteste cet enchaînement.

δ. Les phénomènes particuliers (modi) sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, les différentes manières dont la substance se présente dans les différents attributs. Les attributs étant valables pour la substance, sont aussi valables pour les modes particuliers : voilà pourquoi tout phénomène isolé peut se considérer sous un nombre infini de faces, de même que l'existence tout entière dont il est un terme ou une partie ; seulement, nous ne connaissons pas plus de deux de ces faces. La définition du mode est : une détermination de la substance, ou : ce qui existe dans une autre chose, et qui est intelligible par cette chose. Comme affectio substantiæ le mode ne se comprend que par la substance dans laquelle il a son existence — on serait tenté de dire : comme la vague isolée n'existe que comme partie de la mer et n'est intelligible que lorsqu'on la voit comme partie de la mer. Dans tout phénomène isolé se manifeste une tendance à se conserver qui est une partie de la force divine active en toutes choses. Mais cette force ne se manifeste dans chaque mode isolé que d'une façon limitée : on ne peut donc pas comprendre de quelle façon le mode isolé agit ou pâtit, si on ne le voit pas dans son action réciproque avec tous les autres modes. L'état du mode isolé ne se comprend donc que par autre chose que lui-même. Ici entre en vigueur un rapport (transcendant) de causalité extérieure. Bien que la position réciproque des phénomènes individuels soit extérieure, ils ne sont tous ensemble et chacun en particulier que des déterminations (affectiones, modificationes, determinationes) de l'unique substance infinie. La nature naturante (natura naturans) agit en tous les points de la nature naturée (natura naturata).

Dans la natura naturata Spinoza distingue les modes nécessaires et éternels, qui découlent directement de la nature éternelle de Dieu, des modes finis, qui ont besoin d'autres modes pour naître. Dans l'attribut de l'étendue, il indique comme modes infinis le mouvement et le repos ; il semble penser ici surtout à la conservation du mouvement, ou à la loi d'après laquelle le même rapport entre mouvement et repos subsiste sous toutes les modifications de la matière — loi qui montre que chaque corps individuel n'est qu'une partie de l'univers entier. Dans l'attribut de la pensée, il nomme « l'entendement infini » (intellectus infinitus) ou l' « idée de Dieu » (idea dei), qui est un effet direct de la divine puissance infinie de pensée, et qui — étant posée par analogie avec la constance du mouvement — doit sans doute signifier l'énergie spirituelle qui reste toujours la même dans le monde, malgré tous les changements des divers phénomènes spirituels. — Ici encore nous voyons que Spinoza parle d'êtres là où nous ne parlerions pour le moment que de lois.

ε. Pour caractériser davantage le système ici exposé, bornons-nous à indiquer encore une série de problèmes et de difficultés soulevés par le système. — Il est question de Dieu ou de la substance comme d'une cause efficiente, bien que la forme temporelle ne doive se dire que des modes, de la natura naturata, et non de la substance, de la natura naturans. Cela tient à la confusion indiquée de raison et de cause. — Il existe deux rapports de causalité : l'un entre les modes, rapport extérieur, transcendant, et l'autre entre la substance et les modes, rapport immanent. Comment concilier ces deux rapports de causalité ? — L'unité de la substance et la multiplicité des attributs et des modes ne sont pas mis en harmonie ; il n'est pas répondu à la question de savoir comment la substance une peut se présenter sous des points de

vue différents, ou comment de la substance unique peut découler une infinité d'effets. — Et quand chez Spinoza les concepts de substance, de nature et de Dieu coïncident, il introduit par le mot de « Dieu » une détermination qualitative qui n'est fondée que parce que la perfection est définie par lui réalité ; il n'examine pas davantage si cette définition peut se soutenir et en un autre point de son exposé — comme nous le verrons par la suite — il va même jusqu'à établir un concept de la perfection d'après lequel toute réalité n'est pas parfaite. — Ainsi le système spéculatif le plus hardi laisse lui-même suffisamment de questions sans réponse. La grandeur de Spinoza fut d'avoir développé résolument cette pensée, que l'existence doit être rationnelle ; il en conclut que son essence doit être l'identité, l'unité absolue. Logiquement il n'aurait dû avoir à vrai dire au lieu de plusieurs principes fondamentaux systématiques qu'un principe fondamental unique, la substance. Peut-être est-il possible de s'élever jusqu'à cette notion — mais une fois atteinte on ne peut plus en descendre. — Ces objections au système de Spinoza ne portent pas sur la tendance, sur le sens essentiel de sa pensée, mais elles sont en majeure partie suscitées par le procédé dogmatique qu'il emploie.

Il est intéressant de s'arrêter un instant pour voir quels sont les rapports de la philosophie de Spinoza avec les idées religieuses ordinaires. En appelant l'idée suprême (la substance) Dieu, il provoqua lui-même cette comparaison. Nous trouvons déjà ce point discuté dans sa correspondance. L'occasion donnée, il écrit (Ep. 73) : « Je professe sur Dieu et sur la nature une opinion bien différente de celle que les chrétiens modernes ont coutume de soutenir. Je prétends que Dieu n'est pas la cause extérieure, mais (comme on dit) la cause immanente de toutes choses. C'est-à-dire, je prétends avec saint Paul que toutes choses

vivent et se meuvent en Dieu. Mais lorsque quelques-uns déclarent que le « Traité théologico-politique » vise à démontrer que Dieu et la nature sont une seule et même chose, en entendant alors par nature une masse ou une matière corporelle, ils sont absolument dans l'erreur. » La philosophie de Spinoza se distingue de la conception théologique ordinaire surtout en deux points : elle ne conçoit pas Dieu et le monde comme deux êtres différents et n'attribue pas à Dieu des propriétés humaines. Dans les premiers temps on n'y allait pas par quatre chemins, on traitait sa conception d'athéiste et de matérialiste : Henri More dit par exemple dans un ouvrage par lequel il prétend réfuter « l'athéisme crasse » de Spinoza (atheismus crassissimus), que d'après lui Dieu et la matière sont identiques. Par conséquent, dit More, les pierres, la boue, le plomb, le fumier, tout cela est Dieu, étant matière ! Spinoza est donc un « athée sale et malpropre » (sordidus et lutulentus atheus). Un petit échantillon de la polémique du xvii siècle ! — Le nouveau système embarrassait par son originalité ; il n'était pas facile à placer dans les rubriques hérétiques ordinaires, et pourtant par ses formes nettement tranchées il excitait à plus d'un titre la colère. Plus tard apparut l'expression de panthéisme (pour la première fois sans doute chez Toland). Désormais on avait un mot qui portait mieux. Et cependant on ne s'accorde pas tout à fait dans l'usage qu'on en fait. D'après quelques-uns, il désigne une manière de voir où les rapports de Dieu avec le monde sont conçus comme immanents ; pour d'autres, l'essence du panthéisme, c'est de ne pas se représenter Dieu comme un être personnel. D'après la première de ces définitions, le système de Spinoza est panthéiste, cela ne fait pas de doute ; on ne voit pas très bien comment il faudrait le caractériser d'après la seconde.

Dans une de ses lettres Spinoza dit (Ep. 54) que pour ne pas mêler la nature divine avec la nature humaine, il n'adjuge à Dieu aucune des qualités humaines, telles que la volonté, l'entendement, l'attention, l'ouïe, etc. C'est ce qu'il établit dans plusieurs passages de l'Éthique. — Il est évident que la raison d'être des déterminations psychologiques disparaît si le rapport dans le temps disparaît aussi, et celui-ci n'est valable selon Spinoza que pour la natura naturata, et non pour la natura naturans. Avec le rapport dans le temps disparaît aussi tout changement ; Dieu ne peut passer à une perfection plus ou moins grande, et ne peut par suite éprouver ni joie ni chagrin, ni amour ni haine. — En outre, en tant que substance, Dieu n'a rien en dehors de lui, pas d'objet extérieur sur lequel le sentiment ou la volonté puisse se fixer. Notre conscience, aussi bien notre intelligence que notre sentiment et notre volonté, est déterminée par de tels objets extérieurs, et quand ils disparaissent, disparaît aussi notre conscience. — Si l'on veut employer des expressions telles qu'intelligence et volonté en parlant de Dieu, il faut bien comprendre que leur signification doit subir un changement tel, qu'il ne reste plus de commun aux deux acceptions que le mot, à peu près comme on emploie le mot « chien » en parlant soit de l'astre du chien (Sirius) soit de l'animal terrestre aboyant. Le besoin de transporter des propriétés humaines à Dieu n'est donc pas objectivement légitime. Si les triangles pouvaient penser, ils concevraient un Dieu triangulaire ; si les cercles pouvaient penser, ils concevraient un Dieu circulaire.

Mais d'autre part Spinoza reconnaît que le spirituel est un côté indépendant de l'existence. Dieu est substantia cogitans aussi bien que substantia extensa ; cogitatio (pensée, esprit) est un des attributs de Dieu, exprime ainsi l'essence de Dieu ! L'intelligence

et la volonté appartiennent à la nature naturée seulement, et non à la nature naturante ; mais dans celle-ci il doit y avoir une raison qui leur permette de naître, et si « l'intelligence infinie » ou la « pensée de Dieu » subsiste éternellement pendant la succession de tous les phénomènes intellectuels, cela doit avoir sa raison dans l'essence de la divinité. On pourrait peut-être exprimer ainsi la conception de Spinoza : Dieu est esprit, mais n'est pas personnalité, parce qu'un être borné seul peut être une personnalité. (Spinoza emploie l'expression de personnalité en un seul passage, mais il la déclare confuse.) Il faut néanmoins tenir compte de ce qu'en déclarant la cogitatio attribut divin et (ainsi qu'on en fera mention plus bas) en parlant de l'amour infini de Dieu pour lui-même (dont l'amour des hommes pour Dieu n'est qu'une partie), Spinoza procède à une sublimation des qualités psychologiques qu'il nie en d'autres points. Contre la cogitatio attribut divin on peut élever les mêmes objections que celles que Spinoza fait lui-même à la conception ordinaire. — Si l'on tient absolument à placer un système philosophique dans une terminaison en « isme » quelconque, on sera embarrassé avec Spinoza, surtout que tout théisme pensant doit procéder à des sublimations de la même espèce que celle de Spinoza.

En posant l'étendue comme un des attributs de l'existence et en demandant (par suite de la définition même de l'attribut) pour expliquer un phénomène qu'on s'en tienne à l'attribut sous lequel on le considère, Spinoza a déjà établi que la conception purement mécanique de la nature est la seule scientifique. En tant qu'appartenant à l'attribut de l'étendue, tous les phénomènes matériels ne doivent être expliqués que par des causes matérielles, par des causes qui agissent d'autres points de l'espace que celui où les phénomènes se trouvent. Il est par conséquent très facile à

Spinoza de démontrer la loi de l'inertie : elle est à vrai dire déjà contenue dans le fait d'établir l'étendue comme attribut. Avec le même dogmatisme que Descartes et Hobbes, Spinoza pose les principes mécaniques comme vérités éternelles, — tout en accordant qu'il ne peut faire dériver le mouvement de l'étendue elle-même.

Il ne peut exister entre les corps de diversité d'essence ; ils ne diffèrent que par le mouvement et le repos, par la vitesse ou la lenteur. Les lois du mouvement sont les lois éternelles de la nature et de la raison. — La théorie des attributs implique aussi le rejet de toute croyance en la finalité de la nature. Comme un attribut ne peut en déterminer un autre, les phénomènes matériels ne peuvent avoir leur raison dans une pensée, comme le suppose l'explication théologique. Dans une assez longue remarque ajoutée au livre I de l'Éthique, Spinoza cherche à montrer que la conception téléologique est due au besoin pratique et au désir de l'homme, à son instinct de conservation outre son ignorance originaire des causes réelles ; l'homme admet que tout est arrangé à son usage et que les dieux travaillent à cet effet ; là où il ne peut trouver de fin admissible, il se contente de trouver l'explication dans la volonté de Dieu, cet asile d'ignorance (asylum ignorantiæ) qui est toujours à notre service. Si les mathématiques n'avaient pas indiqué une voie rationnelle à la connaissance, la conception téléologique aurait empêché pour toujours la connaissance de la nature. Mais la conception téléologique n'interdit pas seulement la connaissance de la nature, elle suppose encore des idées indignes de la divinité : si Dieu agit en vue d'une fin, il n'est pas parfait, il ne le devient qu'après avoir atteint son but ! Les hommes ont le présomption d'appliquer des idées morales et esthétiques à la nature, de trouver en elle l'ordre et le

désordre, la beauté et la laideur, le bien et le mal, en croyant qu'elle n'est faite que pour flatter leur sentiment. Ils ne voient pas que la perfection et le pouvoir de la nature sont identiques, et que ce pouvoir est infini, qu'il peut produire tous les degrés et toutes les formes de l'existence, les plus humbles dans notre esprit au même titre que les plus élevés.

Spinoza indique par une série de propositions physiques, dans le deuxième livre de l'Éthique, comment il se figure le développement d'une conception mécanique de la nature. — En vertu de la loi d'inertie, le mouvement ou le repos de chaque corps est déterminé par un deuxième corps, celui-ci par un troisième, etc. La façon dont un corps est déterminé dépend en partie de sa propre nature, en partie de la nature du corps agissant. — Lorsque des corps de même grandeur ou de grandeur différente sont maintenus ensemble par d'autres corps de façon à se toucher, ou qu'ils se communiquent leurs mouvements dans une certaine proportion, on dit qu'ils sont reliés réciproquement et qu'ils forment, tous ensemble un seul corps ou un seul individu, lequel se distingue des autres individus par la combinaison déterminée des corps individuels dont il se compose. Un tel individu reste identique, alors même que certaines parties sont assimilées et d'autres éliminées, même si la grandeur des parties et les sens des mouvements se modifient, pourvu que la forme d'ensemble de la combinaison reste la même. Plusieurs individus semblables peuvent être réunis en un individu de deuxième ordre, plusieurs individus de deuxième ordre en un individu de troisième ordre, etc., jusqu'à ce qu'enfin la nature entière nous apparaisse comme un seul grand individu, dont les parties isolées varient à l'infini, sans que l'individu total subisse aucune modification.

La nature est animée à tous ses degrés. Cela découle aussi de la théorie des attributs ; chaque attribut exprimant la substance totale, à chaque forme d'un attribut doit correspondre une certaine forme d'un autre attribut. Aux divers degrés de l'individualité dans la nature matérielle correspondent donc divers degrés de la vie de l'âme dans la nature spirituelle. Le corps humain consiste en une quantité d'individus composés et de nature différente, de même la pensée qui fait la nature de l'esprit humain est aussi composée d'une quantité de pensées différentes. L'esprit et le corps sont une seule et même substance, ou plutôt une seule et même partie (modus) de la substance, et ce qui dans l'attribut de l'étendue se présente comme formes de mouvement plus ou moins complexes, se présente dans l'attribut de la pensée comme formes plus ou moins complexes de pensée. Quand je ressens un appétit ou que je prends une résolution, il se produit simultanément dans l'attribut de l'étendue une détermination corporelle conformément aux lois générales du mouvement et du repos ; par là je dois comprendre qu'à vrai dire il se passe une seule et même chose. Grâce à cette manière de voir, on évite, ainsi que le montre Spinoza, d'affirmer une action de l'âme sur le corps, ou inversement, hypothèse dont personne ne peut se faire une idée claire. Si l'on dit que l'âme met le corps en mouvement, cela veut dire proprement que l'on ne sait pas comment se forme ce mouvement. En même temps, cette manière de voir a l'avantage de ne pas imposer de limites arbitraires à l'activité de la nature matérielle. Jusqu'ici, personne n'a trouvé la borne de ce qui peut être produit par les lois propres à la nature matérielle, on n'a donc pas le droit d'invoquer l'intervention de l'âme, pour ce que le corps semble agir d'une façon miraculeuse. L'invocation de la « liberté » de la volonté ne sert non plus à rien. Cette prétendue

« liberté » (la liberté réelle consiste d'après Spinoza à suivre la nécessité de sa propre nature) est une chimère qui tient à ce que l'on ne connaît pas les causes de ses propres actions. Le bavard croit agir librement en faisant marcher sa langue, tout comme la pierre croirait, si elle pouvait penser, qu'elle tombe à terre par sa « libre » volonté. Au surplus, la décision est dépendante du souvenir et nous ne sommes pas toujours maîtres de ce souvenir ! —

Tout en rejetant toute explication de phénomènes spirituels par des causes matérielles, Spinoza utilise cependant — ce qui est du reste entièrement légitime d'après ses hypothèses — le parallélisme du matériel et du spirituel pour éclairer les phénomènes spirituels là où ceux-ci ne peuvent se comprendre immédiatement. Toute sensation correspond à un état du corps. Cet état a à la vérité pour cause l'action d'autres corps, mais cette action est modifiée par la nature de notre propre corps : il s'ensuit que la sensation correspond non seulement à la nature des corps extérieurs, mais avant tout à la nature de notre propre corps. Néanmoins nous regardons involontairement toute sensation comme l'expression d'une réalité, jusqu'à ce que d'autres sensations ou représentations naissent en nous qui excluent la réalité supposée. D'après Spinoza notre conception de la réalité est ainsi éclairée et déterminée par le conflit intérieur des sensations et des représentations. — Les sensations produisent des images de ce qui a de l'analogie avec l'objet de la sensation ou qui s'est produit en même temps que celui-ci. Les lois de l'association des idées sont pour Spinoza des lois naturelles de l'esprit, un pendant aux lois du mouvement dans l'attribut de la matière. Spinoza distingue nettement entre l'association des idées et la pensée proprement dite ; nous avons mentionné cette différence dans le chapitre sur sa théorie de la connaissance. La sensation et l'association des

idées expriment l'état de l'homme comme membre de la chaîne de phénomènes dans la natura naturata infinie. On atteint les degrés supérieurs de la connaissance, la connaissance rationnelle et la science intuitive, en remontant à ce qui se manifeste en toutes choses sous la forme de loi générale et d'essence, c'est-à-dire à la substance infinie, et lorsqu'on voit comment tout est compris par elle, ou que l'on contemple tout sub specie æterni. — La psychologie de Hobbes a ici cet avantage sur celle de Spinoza, qu'elle démontre la possibilité pour la pensée proprement dite de se développer à partir de l'association involontaire des idées en se concentrant sur un but ou un objet. Spinoza pose encore à la façon des scolastiques la pensée véritable comme une activité tout à fait spéciale, différant par l'essence de la représentation ordinaire. Il est d'autant plus étrange que dans la théorie des attributs il confond néanmoins le point de vue de la théorie de la connaissance avec le point de vue psycho-physique — d'un autre côté cette confusion ne se serait guère produite, s'il avait vu que les lois de l'association des idées ne sont pas en réalité suspendues par la pensée proprement dite. —

La façon dont Spinoza traite la psychologie des sentiments appartient à ce qu'il a fourni de plus excellent et, d'une manière générale, à ce qui a été fait de plus excellent en psychologie. D'abord il a le mérite d'avoir affirmé la nécessité et la légitimité d'un examen entièrement scientifique des sentiments et des passions de l'homme. Il ne prétend (comme savant), ni s'en moquer, ni en rire ou en pleurer, il veut chercher à les comprendre, et pour cela les considérer avec un esprit aussi calme que s'il avait affaire à des phénomènes de la nature matérielle ou à des figures géométriques. De plus il a dégagé les points de vue les plus importants que l'on ait lieu d'appliquer dans l'explication des sentiments.

En ce qui concerne la place et l'importance du sentiment dans la vie psychique, Spinoza a professé différentes manières de voir selon les degrés différents de son évolution philosophique. Dans son premier ouvrage, le Court traité (II, 16, 5), sa conception est absolument intellectualiste. La connaissance, les idées déterminent tous les faits de la vie psychique. La volonté n'est qu'une conséquence de l'idée, un maintien ou un rejet. En même temps les idées mêmes sont encore déterminées par l'action des objets, car il croit encore à l'action d'un attribut sur l'autre. Dans son ouvrage sur la philosophie de Descartes, il indique déjà que les idées mêmes sont des expressions de notre activité, en sorte qu'on ne peut distinguer entre la naissance des idées et leur maintien ou leur rejet. Et dans la théorie définitive des attributs, il développe encore cette indication, de manière à faire l'intelligence et la volonté complètement identiques. La pensée est une activité de l'esprit et toute activité de l'esprit est pensée : on pourrait à peu près exprimer en ces termes la conception actuelle de Spinoza ; elle est formulée au commencement de la 49 proposition dans le deuxième livre de l'Éthique : Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Mais dans le troisième livre de l'Éthique, où il donne l'histoire naturelle des sentiments, apparaît une conception toute nouvelle de la volonté ; il définit la tendance consciente à persévérer dans son être (Éthique, III, 9 Schol.). Bien loin d'être identique à la connaissance, et à plus forte raison d'en être une conséquence, c'est celle-ci qui dépend directement de la volonté : « nous recherchons, voulons, désirons et souhaitons une chose non parce que nous croyons qu'elle est bonne, mais au contraire nous croyons qu'une chose est bonne parce que nous la recherchons, voulons, désirons, et souhaitons. » Tendance et volonté sont donc ici identiques, et les idées dépendent

d'elles. Dans son écrit sur le développement de la pensée Spinoza, où il élucide brillamment ce point, Tönnies présume, avec une grande vraisemblance, que c'est l'influence de Hobbes qui a provoqué cette dernière modification dans la conception de Spinoza. Hobbes unit étroitement tendance et volonté entre elles et avec l'instinct de conservation : il souligne en même temps l'influence qu'a le fait de penser à un but sur l'association des idées. Dans l'œuvre de Spinoza telle qu'elle se présente, il y a une contradiction apparente entre la définition de la volonté donnée II, 49 Coroll. et la définition III, 9 Schol., en sorte qu'il est extrêmement vraisemblable que deux esquisses ont été ici rapprochées sans que les traces des conceptions différentes aient été effacées entièrement.

Dans son exposé de la psychologie des sentiments contenu dans le troisième livre de l'Éthique, Spinoza part de la tendance à se conserver soi-même comme expression de la nature de chaque être individuel. Si par là il a un peu modifié sa psychologie, il ne modifia rien à sa philosophie générale. La nature infinie, la divinité même, est active dans chaque être individuel. La tendance de tout être individuel à se conserver n'est donc qu'une partie de l'activité divine infinie dans l'existence entière. Dans le Court traité (I, 5) il voyait déjà (comme Bruno) une manifestation de la divine Providence dans cet instinct de conservation personnelle qui est vivant dans tous les êtres. Et cette tendance est identique à la nature propre des choses, prend un caractère différent selon la nature des êtres individuels ; exister, c'est se conserver soi-même. Cette tendance s'appelle appétit quand elle est accompagnée de conscience : par appétit on entend donc l'essence même de l'homme, autant qu'on se le représente déterminé à agir par une modification de son état. Si l'on considère spécialement cet

appétit du côté spirituel, il porte le nom de volonté. Le plaisir naît quand cette tendance est satisfaite, le déplaisir quand elle est contrariée. Remarquons bien : c'est le passage à un état plus favorable (« plus parfait ») qui est lié au plaisir, et le passage à un état plus défavorable (« imparfait ») qui est accompagné de déplaisir. Les états eux-mêmes, étant immobiles, ne sont pas accompagnés de sentiments. Toutefois il ne se fait pas de comparaison formelle entre les états : le sentiment correspond immédiatement au changement des états.

Spinoza exprime ici ce que nous appellerions maintenant la signification biologique du sentiment, sa relation avec l'accélération ou le ralentissement de la vie ; de même qu'il a nettement vu l'importance du rapport de contraste pour la formation des sentiments (la loi de relativité dans le domaine des sentiments), il a répandu une lumière éclatante sur le troisième point principal de la psychologie des sentiments, l'importance des idées et des associations d'idées pour le développement des espèces particulières de sentiment. — De l'appétit, du plaisir et du déplaisir, il fait dériver au moyen des lois de l'association des idées les espèces particulières du sentiment. Nous aimons ce qui nous cause du plaisir, et haïssons ce qui nous cause du déplaisir. De plus nous aimons ce qui favorise ce que nous aimons, comme nous haïssons ce qui lui nuit. Et si nous nous représentons un être semblable à nous ayant un certain sentiment, nous avons involontairement nous-mêmes le même sentiment. De là peut naître la sympathie — mais aussi l'envie et l'ambition froissée, si nous désirons posséder à nous seuls ce dont un autre jouit, ou si nous désirons qu'un autre soit absolument de la même humeur que celle où nous nous trouvons nous-mêmes. — Après ces principes généraux Spinoza développe sa conception par le détail. Il fonda la

théorie de l'évolution dans le domaine des sentiments en montrant que sous l'influence des idées et par diverses sortes de combinaisons et de mélanges notre esprit peut prendre des formes extrêmement différentes des formes élémentaires du début. Il a formulé les conditions du développement des sentiments. — Jusqu'à quel point on peut s'en tenir exclusivement au point de départ qu'il a pris, la tendance individuelle à se conserver, c'est une question qui ne se discute pas ici.

Il est caractéristique de Spinoza que sa pensée a un mobile pratique, et que néanmoins elle s'élève bien au-dessus du monde fini de l'expérience, le seul où les mobiles pratiques et la tendance pratique sont possibles. Spinoza proteste contre la légitimité de toute appréciation qualitative de la nature ; celle-ci suit ses lois éternelles, et nos jugements éthiques qui reposent sur une comparaison du plus parfait avec le moins parfait, d'après l'idéal établi par nous de la vie humaine, ne peuvent s'appliquer à l'être éternel de la nature, pour lequel le temps, la mesure et le nombre n'existent pas. Spinoza insiste sur la subjectivité des qualités éthiques avec la même énergie qu'on inculquait la subjectivité des qualités sensibles depuis Galilée. Par cela même que Spinoza persévère dans sa conception de l'existence « sous le point de vue de l'éternité » il ne peut avoir d'éthique réelle et n'en a non plus besoin. Il ne peut être question d'éthique que dans un monde où le rapport de temps est valable, où il y a naissance et développement, changement et contraste, et où se forment des modèles et se fixent des buts. Spinoza l'a justement exprimé : « Les jugements du bien et du mal reposent sur une comparaison ! » Mais dans l'unité éternelle de la divine et infinie nature avec elle-même disparaît toute comparaison, parce que toute différence et tout contraste ont disparu. L'examen de la

théorie de la connaissance de Spinoza nous a montré que toutes les énigmes disparaissent « sous le point de vue de l'éternité » ; nous voyons maintenant que tous les devoirs disparaissent aussi.

Mais de même que Spinoza distingue entre la natura naturans et la natura naturata, de même il distingue également entre le point de vue purement théorique et le point de vue pratique. Le point de vue pratique n'est valable que dans la natura naturata. Spinoza établit une éthique du même droit qu'il affirme la signification du monde fini empirique des modes. Il n'y a pas plus d'inconséquence à établir une éthique qu'à établir d'une manière générale des idées autres que celle de la substance absolue.

La possibilité d'une éthique est étroitement reliée chez Spinoza à sa théorie psychologique des sentiments. Le fondement de l'éthique, c'est la tendance à persévérer dans l'être, qui est au fond des divers sentiments et des passions. De cette tendance peut en effet résulter le besoin de n'être pas tiraillé par les sentiments et les passions que provoquent en nous des causes extérieures. Comme partie de la nature, comme mode parmi d'autres modes, l'homme est dépendant et est jeté ça et là comme les vagues de la mer, sans connaître de but ni de direction. Nous aspirons alors naturellement à conserver notre être, à parvenir à une activité intérieure pleine et entière. La vertu éthique fondamentale, c'est la force d'âme (fortitudo), puissance intérieure qui rend l'homme libre et indépendant. La vertu, c'est précisément l'essence ou la nature même de l'homme, en tant que celle-ci possède le pouvoir de produire des effets qui peuvent se comprendre par les lois de la nature humaine. Pour pouvoir atteindre ce caractère, l'homme doit se pénétrer de cette pensée, qu'aucun sentiment ou aucun appétit ne peuvent être entravés en nous que

par un sentiment ou un appétit plus fort. Spinoza étaye la preuve de cette proposition sur la loi de l'inertie, qui en raison de l'identité de l'esprit et de la matière a son pendant dans le côté spirituel de l'existence. Le développement éthique est rendu possible parce qu'on peut provoquer des sentiments qui supplantent insensiblement les sentiments par lesquels ils ont été primitivement provoqués. Lorsque par la comparaison des formes et des degrés différents de conduite humaine nous nous formons un idéal de la nature humaine (idea hominis, tanquam naturæ humanæ exemplar), nous appelons bon tout ce qui nous rapproche de cet idéal, mauvais tout ce qui nous empêche d'en approcher, et une tendance se forme à en arriver le plus près possible. La connaissance du bien et du mal — portant sur ce qui nous est en réalité utile ou nuisible — n'est pas autre chose qu'une joie consciente quand nous nous rapprochons de l'idéal, ou un chagrin conscient quand nous nous en éloignons ; et cette connaissance, par cela même qu'elle est identique à un sentiment, peut devenir une force dans l'âme. L'homme voit bientôt qu'il ne peut par son propre secours parvenir à la force et à la liberté d'esprit complètes. Il faut que toute la vie extérieure soit réglée et assurée. Cela est notamment vrai du développement d'une véritable connaissance ; elle aussi ne sera atteinte que par l'union des forces ; de même il n'est rien d'autre part qui unisse mieux les hommes que la recherche des biens qui peuvent leur être communs à tous. Les seules passions qui engendrent la discorde parmi les hommes sont celles qui ont pour objet quelque chose que l'individu seul peut posséder. Plus l'individu acquerra de liberté et de facultés intellectuelles, moins il y aura de discordes parmi les hommes, et plus ils agiront en commun, car ils rechercheront tout ce qui est vraiment profitable à la nature humaine. Rien

n'est si utile à l'homme que les hommes. Le mieux serait que tous pussent être comme une seule âme et un seul corps, en recherchant l'utilité commune. Voilà pourquoi ceux qui recherchent leur propre avantage véritable ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne souhaiteraient également à autrui, et pour cela ils deviennent justes, fidèles, honorables dans leur conduite. La force (fortitudo) dans laquelle consiste la vertu ne se présente pas par suite seulement sous la forme de l'ardeur vitale (animositas) au moyen de laquelle l'homme fait directement valoir sa personnalité, mais encore sous la forme de la générosité (generositas) par laquelle l'homme cherche à aider autrui et à se l'associer par l'amitié.

Ce qui caractérise bien Spinoza, c'est l'appréciation des divers sentiments qu'il donne après avoir présenté l'image idéale du développement humain. Le plaisir est bon en lui-même, la douleur mauvaise en elle-même. Voilà pourquoi haine, crainte, mépris, compassion, repentir et humilité sont mauvais — autant qu'ils ne sont pas des moyens termes nécessaires à la formation des plaisirs. La raison en est que le plaisir correspond à un progrès en perfection, le déplaisir à un recul. L'homme à l'esprit libre qui est guidé par la connaissance vraie, fixe son attention sur le développement positif de la vie en lui-même et en autrui. Il ne pense à rien moins qu'à la mort ; sa sagesse est une méditation sur la vie (meditatio vitæ), non sur la mort. Il tend de toutes ses forces à rendre l'amour ou la générosité pour la haine, la colère et le mépris d'autrui. Qui combat la haine par la haine, vit une misérable vie ; mais si la haine est vaincue par l'amour, les vaincus reculent avec joie, non parce que leur force décroît, mais parce qu'elle s'accroît. Un homme ne saurait mieux montrer sa force d'esprit

qu'en concourant à la vie des autres, de façon à ce qu'ils vivent d'après leur propre connaissance libre.

L'Éthique de Spinoza conduit par cette voie de l'effort pour la conservation personnelle, pris pour base, à l'activité pratique et à l'institution de sociétés ; mais une autre tendance se manifeste encore en lui qui du même point de départ mène dans le sens du mysticisme et de l'individualisme. De son point de vue psychologique antérieur s'impose toujours la conception que l'essence véritable de l'homme consiste dans la pure connaissance ; plus elle peut se développer, plus la nature véritable de l'homme ressort, plus il est doué en réalité de spontanéité, et l'instinct véritable de la conservation de soi mène ainsi au développement de la connaissance. C'était aussi la connaissance de la connexion de notre esprit avec la nature entière, qui était aux yeux de Spinoza l'unique bien dont nous ne pussions êtres privés par des causes extérieures. Aussi Spinoza peut-il presque d'une haleine (cf. Éth. IV, 22. Coroll. avec 26 Dem.) établir ces deux propositions : l'effort pour persévérer dans son être est le premier et l'unique fondement de la vertu ; l'effort pour connaître (conatus intelligendi) est le premier et l'unique fondement de la vertu. À côté de la psychologie réaliste d'après laquelle Spinoza concevait les sentiments et les passions comme des puissances positives de notre être, il y a une autre conception d'après laquelle il définit le sentiment une idée imparfaite ou confuse (idea inadaequata sive confusa, voir l'explication à la fin du 3 livre de l'Éthique). D'après cette dernière explication la passion disparaît quand la connaissance a pris un développement clair et complet. Plus nous comprenons que nous-mêmes ainsi que nos états nous sommes déterminés par la nature infinie, par la divinité qui se manifeste aussi bien en nous que dans toutes les choses qui agissent sur

nous, moins nous nous considérons comme un être seul, isolé, impuissant, mais au contraire comme compris dans la divinité et identique à elle. Nous éprouvons du plaisir à cette pensée, car elle est le fruit de l'activité suprême de notre esprit, ainsi qu'en pensant à l'Être qui est la cause de la joie que nous éprouvons par la connaissance : de là naît un amour intellectuel de Dieu (amor intellectualis Dei), qui nous procure la paix suprême. Dieu n'est pas ici objet extérieur ; notre propre force intérieure est une partie de la force infinie qui se meut en toutes choses, et notre amour devient identique à l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même : l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour des hommes pour Dieu sont une seule et même chose. Nous nous voyons nous et toutes choses sous le point de vue de l'éternité. — Spinoza mystique entre en conflit avec Spinoza psychologue ; car l'amour intellectuel (humain et divin) doit être au-dessus de toute genèse et de toute différence ; mais Spinoza déclare lui-même que le sentiment correspond à une transition, soit à un progrès, soit à un recul ! Il ne peut maintenir la conclusion mystique de l'Éthique qu'en expliquant le sentiment comme une pensée obscure et en supprimant la loi de relation.

Dans le cinquième livre de l'Éthique, où le mysticisme prédomine, se trouve en même temps la doctrine de Spinoza sur l'immortalité. Notre être véritable se manifeste par l'amour intellectuel de Dieu fondé sur l'intelligence de notre unité avec l'Être absolu : il ne dépend donc pas du temps, c'est une partie de l'intellect infini (intellectus infinitus), de l'idée de la divinité (idea Dei), qui subsiste, bien que les phénomènes spirituels particuliers naissent et passent, et qui correspond à la conservation du mouvement de la matière. En tant que forme immédiate de l'activité divine nous sommes immortels. Mais cette immortalité — qui

toutefois n'est pas une existence continuée, mais une existence éternelle, le rapport de temps n'ayant absolument aucune signification — ne semble pouvoir être due qu'à ceux où se trouve développée la connaissance la plus haute, et par suite la pleine et claire spontanéité. On ne peut voir à l'exposé de Spinoza si cette existence sous forme de mode éternel de pensée (modus cogitandi æternus) est personnelle ou non ; son idée de l'immortalité est en tout cas fort différente de l'idée populaire. Il fait remarquer à la fin que la croyance à l'éternité de notre esprit n'est pas une condition de l'éthique, et il indique qu'il a lui-même développé son éthique sans tenir compte de cette conception. La félicité n'est pas la récompense de la vertu, elle est identique à la vertu. Car nous ne pouvons maîtriser nos passions que si nous pouvons nous réjouir de l'activité suprême de notre esprit. —

Les profondes et saines pensées de l'Éthique de Spinoza auraient atteint tout leur épanouissement, s'il avait développé tout au long sa théorie psychologique. L'intellectualisme prend maintenant le dessus chez lui, surtout quand il veut décrire les formes les plus hautes de la vie de l'esprit. Voilà pourquoi son éthique est trop une éthique à l'usage des philosophes. Le rôle de l'abnégation immédiate et de la contemplation artistique n'est pas reconnu, bien que son « amour intellectuel » fondé sur l'intuition contienne des indications en ce sens. Mais personne ne pourra se plonger sans parti pris dans la lecture de l'admirable ouvrage de Spinoza, sans s'associer aux paroles de Gœthe, quand il dit l'immense désintéressement qui jaillit de chaque phrase, la résignation sublime qui se soumet une fois pour toutes aux grandes lois de l'existence, au lieu de se frayer une voie à travers la vie à l'aide de mesquines consolations, et l'atmosphère de paix qui se dégage du livre tout entier. —

Mais la paix doit pour Spinoza être conquise de haute lutte. L'individu la conquiert en luttant contre les passions ; ce combat développe une nouvelle passion, supérieure ; les hommes vivant en société parviennent à la paix en abolissant la sauvagerie de l'état de nature, où chacun s'attribue autant de droits qu'il a de pouvoir, et en instituant une autorité qui puisse apaiser les appétits contraires et mettre en harmonie les tendances des individus à persévérer dans leur être. Dans sa politique comme dans sa psychologie, Spinoza subit nettement l'influence de Hobbes. Seulement il n'éprouve pas la crainte aveugle et étroite qu'a Hobbes de la foule. Il est assez logique pour persister dans son idée que la nature humaine est la même dans tous les hommes et que les mesures de sûreté sont tout aussi nécessaires contre ceux qui gouvernent que contre ceux qui sont gouvernés. Chez les gouvernants, pas plus que chez la foule, on ne peut supposer les mobiles les meilleurs. Et si l'on croit que la foule n'entend rien aux affaires publiques, cela tient à ce qu'elle est tenue dans l'ignorance à ce sujet. Spinoza est un des premiers philosophes démocrates des temps modernes ; mais son Traité politique n'ayant pas été achevé, nous ne connaissons pas dans le détail sa théorie de la démocratie. Il est significatif que Hobbes prétende qu'une démocratie est de fait toujours une aristocratie — d'orateurs, tandis que Spinoza prétend qu'une monarchie est toujours une aristocratie — de fonctionnaires. Il faut bien naturellement que les fonctions publiques soient toujours exercées par quelques-uns — mais il s'agit de savoir où l'on trouve la dernière source de l'autorité. D'après Spinoza, il faut que l'État s'appuie sur la force unie de la multitude, en la fondant en une volonté unique, de même que la force de l'individu croît quand elle est unie à la force d'autres individus. Mais cette unité morale dont dépend l'unité

du pouvoir ne peut exister que là où l'État a en vue ce que la saine raison indique comme étant utile à tous les hommes. Pour l'amour de la paix on peut consentir à beaucoup de choses, mais si l'esclavage, la barbarie et l'isolement venaient à être décorés du nom de paix, la paix serait pour les hommes la pire de toutes les misères. L'État ne doit pas faire des hommes des animaux ou des machines, il doit veiller à ce que leur activité spirituelle et physique puisse se développer librement et qu'ils puissent user de leur libre raison. Le pouvoir d'État ne repose que sur la libre association des individus, aussi l'individu ne renonce-t-il pas à son droit naturel en entrant dans l'État, il parvient justement par là à s'assurer et à développer ce droit. L'État agirait contre son propre but en réprimant la liberté de pensée et de parole des individus ; le plus clair résultat serait de se faire des ennemis des hommes les plus nobles et les meilleurs du pays.

Comme Spinoza défend la liberté de parole, ainsi il défend aussi la liberté complète de religion. Tel est l'objet principal de son Traité théologico-politique. Il prétend démontrer ici que la religion n'a affaire ni avec l'État ni avec la science, et que l'État, conformément à sa nature et à sa fin, doit permettre à la vie morale intérieure de se développer avec une entière liberté. L'État peut commander l'action extérieure seulement, mais non l'âme. Il peut fixer un culte extérieur, et sous ce rapport sa domination est préférable à une hiérarchie. Mais même quand il use ainsi de son pouvoir, ce qu'il peut faire de mieux, c'est de faire consister la pratique de la religion dans les œuvres de charité et de justice seulement. La nature de l'esprit (ingenium) est si différente chez les hommes, que l'un éprouve du respect pour ce qui excite le rire de l'autre. Le mieux est donc de garantir à chacun sa libre conviction et le droit d'interpréter les documents religieux d'après la

tendance de son esprit propre (ex suo ingenio). — La religion se distingue de la science par son caractère pratique. Elle vise à la piété, non à la vérité. Les prophètes n'étaient pas, intellectuellement parlant, des hommes particulièrement bien doués. L'imagination était chez eux plus forte que l'intelligence. Leur tâche était d'inculquer au peuple, au moyen d'images et de symboles, des idées pouvant le porter à vivre dans l'obéissance à Dieu, obéissance qui s'exprime par l'amour du prochain. La foule, qui ne peut suivre les conclusions de la raison, doit avoir pour guides des modèles historiques. Par là seulement elle devient obéissante — non par simple crainte, mais de sa propre volonté et par sa propre résignation. Les opinions théoriques que les hommes peuvent avoir de Dieu — selon qu'ils croient qu'il est feu, ou souffle, ou lumière, ou pensée — sont indifférentes, pourvu qu'ils possèdent en lui un idéal qui puisse les mettre sur la bonne route. — Les prophètes d'après Spinoza n'ont pas vu la vérité sous sa forme pure, mais seulement en images ; la sagesse divine s'est au contraire immédiatement révélée dans le Christ, le seul qui ait eu le pouvoir de ne rien concevoir qui ne soit pas contenu dans les premiers principes de notre connaissance ou qui ne puisse en être dérivé. Spinoza déclare dans une lettre (Ep. 73) qu'il ne comprend pas ce que l'Église veut dire quand elle enseigne que Dieu a revêtu la nature humaine ; cela lui semble tout aussi impossible que la quadrature du cercle. Il croit toutefois que l'éternelle sagesse de Dieu, qui se manifeste en toutes choses et principalement dans l'esprit humain, s'est révélée surtout dans le Christ. — Spinoza veut que les Saintes Écritures soient soumises à un examen purement historique. La Bible doit être expliquée par elle-même. Ce n'est qu'après avoir constaté ce qu'enseigne vraiment la Bible que l'on peut soulever le problème de la vérité de cette

doctrine. De même que Spinoza affirmait l'indépendance de l'investigation scientifique et de l'éthique, de même il affirme ici l'indépendance de la méthode historique. Il montre son sens historique en exigeant que dans l'interprétation des Écritures on tienne compte de ce que l'on sait sur l'individualité des auteurs. En même temps il faut examiner l'origine des Écritures. L'examen fait par Spinoza le porta à croire que les cinq livres de Moïse avaient été composés pendant l'exil. L'investigation moderne ne va pas si loin ; elle a néanmoins un prédécesseur dans Spinoza. —

La philosophie de la religion de Spinoza fut la première à porter ses fruits. Avant que Lessing et Gœthe, et ensuite les philosophes spéculatifs, se fussent rangés de son côté, ses idées exercèrent une grande influence dans les Pays-Bas vers la fin du XVIII siècle. Les uns firent de ses idées le fond de leur vie méditative et sentimentale, et même des sectes religieuses, de caractère tantôt mystique, tantôt rationaliste, se formèrent, dont la conception et la pratique du christianisme émanaient, par des moyens termes et avec des modifications plus ou moins nombreuses, des ouvrages du philosophe solitaire. Jusqu'à la fin du XVIII siècle, l'orthodoxie hollandaise eut fréquemment l'occasion de déclarer hérétiques des pensées spinozistes. Le Spinozisme religieux se combinait dans sa forme mystique avec l'influence des œuvres de Jacob Böhme, qui depuis la fin du xvii siècle étaient lues avec ardeur dans les Pays-Bas. — Chose étrange, les trois éléments qui étaient fondus en une unité originale dans la pensée de Spinoza, trouvèrent plus tard chacun à leur tour un assentiment enthousiaste : d'abord l'élément religieux dans les Pays-Bas, puis l'élément idéaliste dans la Renaissance allemande à la fin du xviii siècle, et enfin l'élément réaliste chez les philosophes et les savants de notre temps. Et même des penseurs qui officiel-

lement ne voulaient pas le reconnaître étaient profondément et fortement influencés par lui. Cela est vrai notamment de l'homme qui a été posé souvent, par lui-même et par d'autres, comme l'antipode de Spinoza : Leibniz.

57. P. 311. Colerus (La vie de B. Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. À la Haye 1706. p. 14), ne voit dans Spinoza qu'un disciple de Descartes en philosophie. Leibniz (Opera philos. ed. Erdmann, p. 139) dit de lui qu'il n'a fait que faire pousser quelques grains semés par Descartes. Cette conception a longtemps prédominé et quelques auteurs la conservent encore dans leurs ouvrages sur l'histoire de la philosophie moderne. — Joël (Beitrage zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1876) met au contraire en relief quel grand et durable effet ont eu pour Spinoza ses études de théologie et de philosophie du droit israélite. — Chr. Sigwart (Spinozas neuentdeckter Traktat. Gotha, 1868) et Avenarius (Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus. Leipzig, 1868) ont montré, en se basant sur l'ouvrage de jeunesse de Spinoza : Kurzer Traklat von Gott, dem Menschen und dessen Glücke publié par van Vloten (Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum. Amstelodami, 1862) qu'il est probable que Spinoza subit l'influence de Giordano Bruno. — Enfin Freudenthal a montré (Spinoza und die Scholastik. In der Festschrift an Zeller, 1887), dans quelle grande proportion Spinoza utilisa des notions et des preuves scolastiques, notamment dans les Cogitata metaphysica, qui forment un appendice à son exposé de la Philosophie cartésienne, et même dans les Ethica. — Une bonne biographie et une bonne caractéristique de Spinoza ont été faites par F. Pollock (Spinoza, his Life and his Philosophy. London, 1880). — Dans

mon ouvrage : Spinozas Liv og Läre (vie et doctrine de Spinoza) (Köbenhavn, 1877), j'ai donné un exposé populaire de Spinoza et de sa philosophie. Des études répétées faites par la suite m'ont porté à admettre en de certains points une autre conception que celle que je soutiens dans cet ouvrage. Je saisis l'occasion pour donner une rectification concernant le portrait mis comme vignette sur le frontispice du livre. On a prouvé depuis que ce portrait, emprunté au « Supplementum » de Van Vloten, représente non pas Spinoza, mais bien Tchirnhausen, le mathématicien et philosophe qui fut un de ses amis. Un joli portrait de Spinoza, qui serait authentique d'après tous les renseignements fournis, se trouve dans la nouvelle édition des œuvres de Spinoza de Van Vloten et Land.

58. P. 314. Je me vois également contraint de m'élever contre les réflexions de A. D. Jörgensen (Nich. Steensen, p. 57), sur les rapports de Spinoza avec l'expérience ; le chapitre de la théorie de la connaissance de Spinoza renfermera toutefois l'essentiel.

59. P. 315. Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. VII), p. 161 et suiv. 334.

60. P. 325. Le premier livre de l'Éthique développe la notion de substance et de Dieu dans une série de définitions, d'axiomes et de propositions. — En ce qui concerne la relation qui existe entre le concept de substance, le concept de Dieu et le concept de nature cf. Avenarius : Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus, où il montre que ces trois concepts, logiquement poussés, se rencontrent chez Spinoza en un point. Mais il est peu probable que Spinoza ait aussi nettement séparé ces trois courants de sa pensée qu'il n'appert dans l'exposé d'Avenarius. — Relativement aux rapports entre la substance et les modes il faut

tenir compte, outre le premier livre de l'Éthique, de l'Ep. 12 (dans l'édition de Van Vloten et Land), où il distingue entre conception abstraite et conception substantielle, et de l'Ep. 50 où il déclare que toute détermination est une négation. — Les expressions natura naturans et natura naturata se présentent déjà chez des philosophes de la Renaissance, chez des mystiques (Meister Eckart) et chez des scolastiques. D'après Siebeck (Archiv. für Gesch. der Philos. III, p. 370 et suiv.), elles proviendraient du grec φύσις (φύον et φυόμενον) et se seraient formées probablement au xiii siècle par la traduction d'ouvrages philosophiques grecs en latin.

61. P. 326. Cf. contre cette conception de la notion d'attribut chez Spinoza soutenue par le vieil Erdmann : H. Bröchner : Benedict Spinoza. Köbenhavn 1857, p. 47 et suivantes. Je ne comprends pas que Mourly Vold (Spinozas Erkendelsesteorie, théorie de la connaissance de Spinoza), puisse citer Bröchner parmi ceux qui voient dans les attributs « des attributs nécessaires à notre entendement, mais contingents pour Dieu ». Bröchner combat précisément cette conception.

62. P. 328. Dans mon ouvrage Spinosas Liv og Läre (vie et doctrine de Spinoza) (1877, p. 100), j'ai déjà montré cette confusion chez Spinoza. Elle a également été soulignée par Windelband : Geschichte der neueren Philosophie I (1878), p. 211, et par Tönnies : Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza (Vierteljahrsschr. für wiss, Philosophie, 1883), p. 176 et suiv. — Mourly Vold (Spinozas Erkendelsesteorie, p. 202), nie cette confusion chez Spinoza et considère que la théorie des attributs tient essentiellement à la tendance à fonder une « correspondance entre l'idée et l'objet ». Mais en accordant que la théorie des attributs a

aussi chez Spinoza une signification psycho-physique et en ne voyant pas de difficulté dans cette double signification, il commet la même confusion que Spinoza. La théorie de la connaissance et la psycho-physique sont en effet deux choses vraiment différentes, et on peut le voir à ce fait seul que les « objets » ne sont pas seulement de nature physique, mais encore psychique ; le problème de la connaissance porte aussi bien sur la connaissance du psychique que du physique. — La confusion de Spinoza apparaît clairement lorsqu'on rapproche Éth., II. 7, Schol., où il fait usage du rapport entre la notion de cercle et le cercle réel pour expliquer le rapport entre les attributs, de II, 17. Schol. où il établit la différence entre l'idée de Pierre (idea Petri) qui correspond au propre corps de Pierre en tant qu'âme de celui-ci (mens Petri) et l'idée de Pierre (idea Petri), que Paul a. La première idea Petri a une signification psycho-physique, la seconde a une signification au point de vue de la théorie de la connaissance. L'expression tout à fait impropre dont se sert Spinoza et qui désigne l'âme (mens) comme idea corporis a fait naître cette confusion. — Elle fleurit aussi dans la philosophie spéculative allemande (chez Schelling et chez Hegel), et de là elle est passée dans l'ouvrage de Vold, solide et intéressant à d'autres égards.

63. P. 332. H. Morus : Demonstrationis duarum propositionum, quæ praecipuæ apud Spinozium (sic) (Atheismi sunt columnæ, brevis solidaque confutatio (Opera philosophica. Londoni 1679, vol. I, p. 619). — Sur les diverses conceptions du concept Spinoziste de Dieu, il y a un article instructif de J.-H. Löwe (Über Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale. Beilage zu Löwes Werke : Die Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862), qui toutefois ne fait pas mention de l'explication caractéristique de More.

64. P. 332. Cf. à ce sujet les remarques de Ed. Zeller dans la Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. I, p. 285 et suiv.

65. P. 337. Dans l'Éth. II, 18, il n'est fait mention que de la loi que l'on appelle maintenant loi de contiguïté. Mais la loi de ressemblance est supposée Éth. II, 27 et est citée dans le Tract. theol. polit, cap. 4 comme exemple de loi spirituelle naturelle.

66. P. 344. Un exposé de l'Éthique de Spinoza plus détaillé que je ne puis le faire ici se trouve dans mon ouvrage Spinozas Liv og Läre (vie et doctrine de Spinoza), p. 120-146.

67. P. 345. L'expression de l'Éth. V, 38, Schol. et 40, Coroll. l'intellectus, et non l'imaginatio est éternel, semble signifier que seuls les individus qui dépassent le point de vue de l'imagination (de la représentation sensible) sont des organes de l'activité divine de pensée, laquelle ne peut pas plus disparaître que le mouvement. De plus un terme du « court traité » donne aussi à supposer (2 partie, préface, n 15) que l'âme peut être immortelle si elle s'unit à la substance absolue au moyen de la connaissance et de l'amour. — L'idée qui se présente ici à nous chez Spinoza, apparaît assez souvent dans l'histoire de la pensée. Je ne puis m'y arrêter plus longtemps et me borne à indiquer quelques renvois littéraires. Platon, République, VII p. 5346, C. — Chrysippe (Dial. Laërt, VIII, 157). — Maimonide (voir Joël : Zur genesis der Lehre des Spinoza, p. 66). — Salomon Maimon : Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Berlin, 1792, II, p. 178 et suiv. — Goethe : Gespräche mit Eckermann, 4 févr. et 1 sept. 1829. — Wilhelm von Humboldt (voir Haym ; W. v. Humboldt, p. 637 et suiv.) — J.-G. Fichte : Die Thatsachen des Bewusstseins, Stuttgart und Tübingen 1817, p. 197 et suiv.). — G.-H. Weisse : Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Indivi-

duums. — Louis Lambert (voir Ravaisson : La philosophie en France au XIX siècle, p. 223).

P. 321 et suiv. Berendt et Friedländer, dans leur ouvrage Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie (Berlin 1891), font une tentative intéressante pour déterminer avec plus de précision le rapport entre ratio et scientia intuitiva. Ratio correspond d'après leur conception à la connaissance scientifique de la nature, scientia intuitiva à l'intuition de l'artiste qui nous permet — sans nier l'ordre fixe, mécanique de la nature — de saisir immédiatement le dedans des choses. Ratio nous donne les qualités des choses, l'intuition nous donne l'essence des choses. Et de ce que Spinoza enseigne que conatus et virtus ne sont pas autre chose que l'essence de l'individu en question (Eth. III, 7 ; IV, def. 8), les auteurs tirent cette conséquence, que d'après Spinoza l'essence des choses réside dans la volonté ; ils trouvent ici une affinité entre Spinoza, Kant et Schopenhauer. — Je crois que c'est donner à la scientia intuitiva de Spinoza un caractère trop esthétique. Il est plus près du mysticisme que de l'esthétique. Et, comme je l'ai indiqué dans le texte, le procédé discursif ne disparaît pas tout entier dans la scientia intuitiva ; lorsque Spinoza dit que la science intuitive avance (procedit) d'un concept parfait de l'essence de certains attributs divins jusqu'à la connaissance parfaite de l'essence des choses (Eth. II, 40, Schol. 2), on est tenté de penser à ce que Stuart-Mill appelle au contraire méthode déductive : il s'agit de déduire les modes (dont l'existence ne peut se connaître qu'empiriquement d'après Ep. X (édition Land-Vloten) des attributs (c'est-à-dire des lois ou formes générales). — Je crois en outre que ce n'est certainement pas un hasard si Spinoza n'a pas retourné cette proposition, que la volonté est l'essence des

choses. Il n'a pas enseigné l'identité absolue de l'essence et de la volonté. Dans le passage capital Eth. V, 29, Schol. il n'est pas du tout question de la volonté comme objet de l'intuition. — Dans l'ensemble, l'ouvrage de Behrendt et Friedländer est malgré tout un essai légitime et heureux pour montrer les idées fondamentales de Spinoza dans leur signification durable, surtout pour notre temps.

P. 326. Lorsque Spinoza dit dans sa quatrième Définition (1 Livre de l'Éthique) : Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens (cf. aussi Ep. 9 de l'édition Land-Vloten), penserait-il par intellectus à intellectus infinitus ? Cf. Eth. II, 7 Schol. : Revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquem substantiæ essentiam constituens, id omme ad unicam tantum substantiam pertinet. — S'il en était ainsi, il n'y aurait plus de doute sur l'objectivité des attributs. Mais dans le passage auquel le « supra ostendimus » renvoie (I, 30). Spinoza distingue formellement entre intellectus finitus et int. infinitus. Il est alors probable que dans I def. 4 il prend le concept intellectus dans un sens tout à fait vague. L'absence de différence qui se présente ici dans la délimitation de l'intellectus finitus et de l'intellectus infinitus, caractérise justement son point de vue dogmatique.

Livre 3 · Chapitre 6

Chez Descartes, Hobbes et Spinoza, nous trouvons développés trois grands systèmes qui, malgré toutes leurs différences, ont ce

trait de commun, qu'ils établissent un enchaînement naturel, purement mécanique, en ce qui concerne le côté matériel de l'existence. Dans ces systèmes, les conséquences étaient dérivées des principes dont l'établissement avait rendu possible la science exacte de la nature. C'étaient des tentatives faites pour montrer quel aspect prend l'existence, si ces principes sont absolument valables pour tous les phénomènes matériels (qu'on croie ou non qu'il y a d'autres phénomènes que les phénomènes matériels). Pour quantité de gens de la vieille école, ces principes et ces systèmes nouveaux étaient le type de l'arbitraire et de l'impiété. Une réaction est sensible vers la fin du XVII siècle, sous des formes différentes. Au point de vue de la philosophie cette réaction offre un très grand intérêt. Elle ne voulait pas renoncer aux résultats scientifiques vraiment acquis, et elle cherchait à dépasser la conception mécanique de la nature, non pas par le dehors, par un compromis, ou en rapprochant des éléments incompatibles, mais par le fond, en examinant les postulats qui étaient le fondement du nouveau système, qu'elle essayait de concilier avec la conception de l'antiquité et du moyen âge, avec laquelle on avait rompu avec tant d'énergie. En ce sens, Leibniz caractérise une réaction contre ces trois grands penseurs. Mais jamais peut-être réaction ne fut accomplie avec autant de profondeur d'esprit, bien que Leibniz se soit accommodé, sciemment ou non, dans son style des opinions conservatrices beaucoup plus qu'il n'avait le droit de le faire d'après son point de vue. Ce que dès le début Leibniz trouva choquant dans les idées modernes, malgré toute son admiration pour elles et pour leurs interprètes, c'est qu'elles menaçaient la considération esthétique et religieuse de la nature. On niait dans la conception du monde la légitimité de la notion de fin et le monde semblait ne plus être qu'une simple machine. Ce

fut la tâche de sa vie de concilier des idées venant de régions opposées du monde intellectuel, et pendant qu'il travaillait à atteindre ce but, il déploya une profusion de pensées et de points de vue, de découvertes et d'indications qui est peut-être unique dans l'histoire de la pensée. Dans presque tous les domaines son activité fut créatrice ou inspiratrice, et bien qu'il ait traité des matières très différentes, ses pensées possèdent néanmoins une harmonie intérieure, un type commun.

Gottfried Wilhelm Leibniz naquit le 21 juin 1646 à Leipzig. Son père, savant juriste et professeur de philosophie morale, mourut de bonne heure, et le jeune garçon, la plupart du temps abandonné & lui-même, se tenait de préférence dans la bibliothèque de son père, où il lisait le plus possible, d'abord surtout des romans et des ouvrages d'histoire, puis des ouvrages scolastiques. Malgré tous les obstacles dus aux langues étrangères et au caractère abstrus de la matière, il n'en cherchait pas moins à comprendre par son seul secours ce qui lui tombait sous la main. Ceux qui l'entouraient, à ce qu'il raconte dans une esquisse biographique, craignaient d'abord qu'il ne devînt poète, puis qu'il ne fît un scolastique : « ils ne savaient pas que mon esprit ne se pouvait remplir d'une seule espèce de choses ». De bonne heure commença à se manifester dans son esprit l'antagonisme entre la conception mécanique et la conception téléologique de la nature. Il raconte qu'étant tout jeune homme il se promenait dans une forêt près de Leipzig en se demandant s'il devait persister dans la philosophie scolastique ou adhérer aux doctrines nouvelles. Le besoin d'acquérir une culture universelle et de connaître les sciences exactes le détermina à quitter Leipzig. Une vexation qu'il subit lui fit renoncer au projet de chercher à obtenir le grade de docteur dans sa ville natale. Il passa le grade de docteur en droit

à Altdorff, puis alla à Mayence, où malgré son jeune âge il fut placé au service du Prince Électeur. Des projets d'amélioration de la science juridique et des codes, outre des études sur la philosophie et la science de la nature, captivèrent pendant quelques années son attention. Il voulait supprimer la barbarie scolastique dans le droit, en même temps il était de plus en plus convaincu de la victoire définitive de la science moderne de la nature sur la théorie scolastique de la nature. Pendant un certain temps il éprouva, d'après une déclaration qu'il fit lui-même plus tard (dans les Nouveaux Essais) une forte inclination pour la Secte des Spinozistes. Mais la pensée prédominante en lui, c'était de soutenir l'opinion que la nature est déterminée par des fins, sans pour cela renoncer à la science mécanique de la nature. Il défend avec chaleur la nouvelle conception scientifique de la nature contre les représentants de l'ancienne époque, contre son professeur Jacob Thomasius et contre Hermann Conring, le célèbre juriste et médecin. Mais son ambition, c'était de démontrer que l'enchaînement mécanique de la nature, bien loin d'exclure la pensée d'une divine providence, la suppose absolument. Cette double tendance ressort clairement dans un petit traité (Confessio naturæ contra atheistas) et dans les lettres à Jacob Thomasius qui datent des années 1668-1669. Ici Leibniz est encore dualiste ; il y a encore pour lui un abîme entre les deux principes qu'il veut fondre. D'après ses propres dires, en étudiant Kepler, Galilée et Descartes, il se sent comme « transporté dans un autre monde » ; mais le monde ancien doit être relié au monde nouveau. Outre ses occupations pratiques et son singulier projet de la conquête de l'Égypte par les Français, qu'il présenta à Louis XIV (pour détourner sa soif de conquêtes de l'Allemagne), il s'abîma à Paris, sous la direction de Huyghens, dans l'étude des mathématiques,

études qui amenèrent la découverte du calcul différentiel ; en même temps il cultivait avec ardeur la philosophie cartésienne. Ses idées vers l'année 1670 trahissent l'influence des ouvrages de Hobbes. Dans un traité de philosophie de la nature (Hypothesis physica nova, 1671) il affirme, avec Hobbes et Gassendi, la continuité du mouvement par l'idée de tendances au mouvement (conatus) dans les plus petits moments et dans les plus petites parties. Cette idée est connexe de la découverte qu'il fit dans les années suivantes du rôle des grandeurs infinitésimales en mathématiques. Dès cette époque il combat la théorie de Descartes sur la conservation du mouvement et commence à établir à sa place la conservation de la force. La différence entre l'esprit et la matière consiste pour lui en ceci : une tendance qui ne se transforme pas en mouvement ne peut, dans le domaine matériel, exister que dans un moment isolé ; mais dans la vie psychique elle peut s'étendre par le souvenir et la pensée au delà d'un instant. C'est ce qu'il exprime excellemment par cette proposition, qu'un corps est un esprit momentané pu un esprit sans souvenir. Dans une lettre de l'année 1671, il dit : « Comme l'activité des corps consiste dans le mouvement, ainsi l'activité des âmes consiste dans la tendance (conatus) ou pour ainsi dire dans un mouvement minimal ou ponctuel, du reste l'âme n'est à vrai dire qu'en un seul point de l'espace, tandis que le corps occupe une place. » Dans ces indications nous avons ce que nous pourrions appeler la deuxième philosophie de Leibniz. Il cherche à dépasser le dualisme et défend la continuité en adjugeant aux différentielles de la matière une tendance spirituelle, mais il n'a pas encore une idée claire des rapports du monde matériel avec le monde psychique. Un point de rattachement obscur se trouve dans la notion de tendance ; Leibniz ne dépasse pas ici cette vague indication.

Ce qu'il y a de certain pour lui, c'est qu'on ne trouvera la solution que si l'on remonte des données des phénomènes à leurs éléments et à leurs conditions.

L'activité de Leibniz s'étendait aux différents domaines scientifiques ; de même il s'efforça de se mettre en contact avec des hommes éminents et de tendances d'esprit différentes. À Paris, il fit la connaissance de Huyghens, aux idées mathématiques et physiques duquel Leibniz doit beaucoup ; c'est sûrement par lui qu'il a été amené au principe de la conservation de l'énergie, qui joue un si grand rôle dans sa pensée. Auparavant il s'était adressé par lettre à Hobbes, mais il ne semble pas qu'une correspondance en ait résulté. Durant son séjour à Paris, son attention fut attirée par Spinoza, dont le Traité théologico-politique avait paru peu d'années avant ; l'Éthique n'était encore accessible qu'à un petit nombre d'élus. Tschirnhausen, mathématicien et philosophe qui appartenait à ce cercle, et l'un des correspondants les plus sagaces de Spinoza, se trouva à Paris avec Leibniz et lui donna un aperçu des idées de Spinoza. Par un ami commun, Tschirnhausen fit savoir à Spinoza qu'il avait rencontré à Paris « un jeune homme du nom de Leibniz, fort versé dans les différentes sciences et dégagé des préjugés théologiques courants, avec lequel il s'était lié d'amitié, car c'était un homme qui comme lui-même travaillait au développement de son esprit et voyait dans cette tâche la chose la plus importante ». Tschirnhausen estime son nouvel ami digne de connaître l'Éthique ; il demande au maître la permission de la lui montrer, en rappelant que Leibniz a déjà écrit une lettre à Spinoza à propos du Traité théologico-politique, Spinoza répond : « Je crois connaître ce Leibniz par ses lettres. Mais je ne sais pas pourquoi il est allé en France, lui qui était Conseiller aulique à Francfort. Autant que j'ai pu voir par

ses lettres, c'est un homme à l'esprit libre et fort versé en toute science. Je crois néanmoins qu'il ne serait pas raisonnable de lui confier si tôt mes écrits. Je voudrais d'abord savoir ce qu'il fait en France et ce que notre ami Tschirnhausen pensera de lui lorsqu'il aura cultivé assez longtemps sa société et qu'il connaîtra mieux son caractère. » Spinoza n'avait évidemment pas bien confiance en Leibniz, dont la complexité et la souplesse n'étaient sans doute pas toujours favorables à son caractère intellectuel et donnaient en tout cas à la vie de son esprit et à son activité un cachet absolument opposé à celles de Spinoza, qui menait une vie de penseur retirée et concentrée. La méfiance de Spinoza se trouva justifiée. Leibniz approche de Spinoza dans ses derniers résultats, s'il est logique ; mais il n'en saisit pas moins toutes les occasions dans ses ouvrages postérieurs de s'écarter de lui ; même souvent il le fait dans des termes que l'on n'attendrait pas d'un homme qui était « dégagé des préjugés théologiques courants ». À cette époque toutefois il désirait très ardemment prendre contact avec Spinoza. Après un séjour de quatre ans à Paris (1672-1676), où il avait joui du commerce d'Antoine Arnauld, le grand théologien janséniste et cartésien — ce qui prouve sa faculté d'apprécier des esprits différents et de les utiliser pour son enseignement — il passa par l'Angleterre et alla en Hollande, où il séjourna deux mois. Il visita à différentes reprises Spinoza et discuta avec lui des sujets philosophiques. Ce n'est que par les découvertes littéraires les plus récentes qu'on connaît les relations personnelles des deux grands penseurs. L'amitié devint si intime que Spinoza finit par surmonter ses scrupules et par montrer l'Éthique. Leibniz mentionne il est vrai en un seul endroit (dans la Théodicée) sa visite à Spinoza, mais il arrange l'affaire comme si la conversation avait roulé sur des choses banales ! Ce n'était

pas une recommandation d'avoir tenu de si près à Spinoza. Du reste dans l'édition des œuvres de Spinoza qui fut publiée par les soins de ses amis aussitôt après sa mort, différentes lettres sont abrégées et souvent les noms des auteurs des lettres sont omis, et Leibniz, qui attendait cette publication avec impatience, fut très décontenancé en trouvant imprimée une de ses propres lettres (une lettre tout à fait insignifiante, il est vrai) avec son nom en toutes lettres. On ne soupçonnait pas auparavant que Leibniz eût écrit plusieurs lettres à Spinoza. — La marche de la pensée de Spinoza a exercé une grande influence sur Leibniz, elle a surtout contribué à le faire sortir définitivement de la théorie dualiste. On retrouve chez lui les idées de Spinoza, quand à cette époque il représente aux Cartésiens que la différence entre l'esprit et la matière n'empêche pas qu'ils peuvent être des attributs d'une même substance. On a des gloses et des extraits de Leibniz qui proviennent de la première lecture de l'Éthique de Spinoza. En trois points il fait immédiatement des objections, et tous trois sont caractéristiques de la marche de sa pensée. Le premier est la 5 proposition du premier livre, laquelle prétend qu'il ne peut y a avoir qu'une seule substance ; le deuxième, c'est l'exclusion de l'intelligence et de la volonté de la « nature naturante » (Éth. 2, 31) ; le troisième, c'est l'appendice du premier livre avec la célèbre polémique contre les causes finales. — Leibniz ne fut jamais plus Spinoziste que Cartésien ou Hobbiste. Mais il a reçu de ses devanciers de puissantes impulsions. Pour ce qui est de Spinoza, il faut surtout remarquer que Leibniz se range à l'hypothèse de l'identité posée par Spinoza et qu'il la développe. On ne pourrait guère imaginer de méprise plus grande que de conclure que Leibniz conteste l'hypothèse de l'identité de ce qu'il affirme la pluralité des substances. Sa tendance visait directement à unir les deux

manières de voir ; c'est une question à part, que de savoir dans quelle mesure il a réussi.

Vers la fin de 1676, Leibniz prit possession du poste de Conseiller aulique et de Bibliothécaire du duc de Hanovre (Braunschweig-Lüneburg). Une foule de travaux administratifs, historiques et politiques le captivèrent, et son zèle incessant à s'étendre dans tous les domaines provoqua une volumineuse correspondance. À la Bibliothèque de Hanovre on conserve sa correspondance avec plus d'un millier de personnes. Mais de même que la pensée principale de sa philosophie était que l'existence consiste en une foule d'êtres individuels possédant chacun son originalité et formant une harmonie et une continuité réciproques, de même il y a un lien intérieur entre ses recherches dans les différents domaines. Son œil était ouvert aux petits faits, aux différences imperceptibles, qui peuvent toutefois se révéler comme réalités par leur assemblage et leur totalisation. Ses mathématiques, sa physique et sa philosophie nous montrent ce trait. Mais il n'attachait pas moins d'importance à la continuité, à l'enchaînement intérieur de toutes choses. Ce qui l'intéressait dans ses études historiques, c'était le lien du passé avec le présent, et un intérêt analogue le détermina à se procurer des renseignements sur la Chine au moyen de missionnaires jésuites. Il avait le sens de ce qui est pratiquement utile comme celui de la science et de l'Église. Il veillait au développement des mines dans le duché, travaillait à la création d'académies, proposait la transformation des couvents en établissements scientifiques, négociait avec Bossuet en vue d'unir les Églises catholique et protestante, et plus tard avec des théologiens protestants en vue d'unir les Églises luthérienne et réformée. À Pierre le Grand, qu'il admirait hautement et avec lequel il eut plusieurs entretiens, il proposa

des réformes et des mesures pour favoriser la linguistique et la science de la nature. Comme philosophe du langage, il avait une vue si juste et il affirmait la valeur de l'expérience pour l'étude de la linguistique avec une telle énergie, que Max Müller a pu dire de lui que, s'il avait été compris et soutenu par les savants de l'époque, la linguistique aurait été fondée un siècle plus tôt comme science inductive. De même, dans le domaine de la médecine il émit des idées considérables. — Il n'est pas étonnant qu'il puisse déclarer dans une lettre : Je ne saurais dire combien je suis extraordinairement distrait. Je fais des recherches dans les archives, retire des vieux papiers et recueille des documents inédits. Je reçois et j'envoie des lettres en grand nombre. Mais j'ai tant de nouveautés en mathématiques, tant de pensées en philosophie, tant d'autres observations littéraires que je ne voudrais pas laisser perdre, que souvent je ne sais par où commencer. — Leibniz ne réussit du reste pas à se concentrer dans une œuvre exprimant l'essence de sa personnalité et de sa pensée. Il n'était pas comme Spinoza « l'homme d'un seul livre ». Il a émis ses idées dans une multitude de lettres et de petits traités qui ne sont pas encore tous publiés. Les écrits philosophiques les plus importants qui aient été mis au jour jusqu'ici se trouvent dans l'édition de Gerhardt (7 volumes) ; mais beaucoup se trouvent encore dans la bibliothèque de Hanovre. Cet homme possédait une force de travail et une mobilité de pensée incroyables. Dans son système l'existence se reflète à l'infini dans les âmes individuelles : de même il éprouvait le besoin de rendre son système intelligible en se plaçant aux points de vue très différents avec lesquels il entrait en contact. À mesure qu'il correspondait avec le janséniste Arnauld il finit par avoir clairement conscience de son système. Mais il ne voyait pas d'inconvénient à lui donner une forme sco-

lastique, afin que les amis qu'il comptait parmi les jésuites pussent le trouver admissible. Il le remania sous une forme plus populaire pour philosopher avec la princesse de Hanovre ou la reine de Prusse, ou pour donner au Prince Eugène un exposé de sa doctrine (qu'on a appelé plus tard la Monadologie).

Nous n'avons pas encore poursuivi le développement des idées philosophiques de Leibniz jusqu'à leur conclusion, jusqu'au point où il put dire qu'il croyait avoir trouvé « une nouvelle face de l'intérieur des choses ». Nous avons vu qu'il défendait la légitimité de la science mécanique de la nature, mais qu'il voulait concilier avec elle la conception téléologique, d'abord d'une façon plus dualiste, puis (en adhérant à Hobbes et à Spinoza) d'une façon plus moniste. Il était convaincu que « les modernes avaient poussé la réforme trop loin » en faisant de tout des machines, mais il n'était pas moins convaincu qu'on n'a fait jusqu'ici que se couvrir de ridicule en essayant de réfuter jusqu'au rigoureux enchaînement mécanique des processus matériels qui se montrent le plus étroitement liés aux phénomènes de l'esprit.

Leibniz écrit dans une lettre de 1697 : La plupart de mes sentiments ont été enfin arrêtés après une délibération de vingt ans, car j'ai commencé bien jeune à méditer. Cependant j'ai changé et rechangé sur des nouvelles lumières et ce n'est que depuis environ douze ans que je me trouve satisfait. Cette déclaration fait allusion à l'année 1680. Cette année-là, Leibniz rédigea un petit traité (Petit discours de métaphysique) qu'il envoya au commencement de l'année suivante à Arnauld. Il y déclare que l'existence consiste en substances individuelles ; dans chacune d'elles le monde est exprimé par une des faces possibles en nombre infini, sous lesquelles il peut se contempler dans la pensée divine ;

chaque existence individuelle est une idée de Dieu — réalisée par une « émanation » continue. — L'étendue et le mouvement ne sont que des phénomènes tout comme les qualités sensibles. La force seule, et non le mouvement subsiste ; et la force est identique à la substance. Ce discours fut préparé par un discours antérieur (de 1680), où il développe pour la première fois que le fond intime du mouvement — du mouvement auquel les systèmes modernes réduisaient tout dans la nature matérielle ! — n'est pas encore suffisamment éclairci (intima motus nondum patent) ; après quoi il prétend que être (exister, être substance) et être actif, c'est une seule et même chose, du reste toute force ou toute tendance est activité. La proposition que toute substance agit, et que tout ce qui agit est substance (omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appellari) est peut-être la plus importante de toute la philosophie de Leibniz. Par elle, il mit un terme au mysticisme ou à la mythologie qui se représente l'essence des choses comme une essence immobile, comme une existence invariable en soi. Leibniz y trouva lui-même la possibilité de concilier la téléologie et le mécanisme en admettant que les forces qui forment la nature intime des êtres et des phénomènes individuels et qui persistent sous tous les changements, émanent de l'essence divine et agissent en vue de fins utiles. Les fins divines sont alors satisfaites dans la nature sans qu'il y ait rupture dans l'ordre régi par des lois, et par cet ordre justement. Le progrès réalisé du traité de 1680 au Discours de 1685 consiste surtout en ce qu'il affirme le caractère individuel des substances et qu'il les conçoit par analogie avec les âmes des hommes et des animaux. Chaque être en particulier est un monde en petit, se développe conformément à ses lois intérieures et par sa propre force, est un rayonnement spécial de la force divine, et en raison

de la communauté d'origine, ce développement est en harmonie avec le développement de tous les autres êtres. — Le système de Leibniz était achevé. Il vint à la publicité d'abord dans une dissertation imprimée en 1695 dans le Journal des savants (Système nouveau de la nature et de la communication des substances). Leibniz n'employa le terme de « monade » que plus tard (1696). Il n'est pas probable qu'il ait emprunté ce terme à Bruno ; historiquement, on ne peut d'ailleurs constater aucune influence directe de Bruno sur Leibniz, quelque grande que soit l'affinité que montrent plusieurs de leurs idées. Il est plus vraisemblable (ainsi qu'on a conjecturé dans ces derniers temps) qu'il ait emprunté ce terme au chimiste mystique van Helmont le jeune, avec lequel il était entré en rapport peu de temps avant le moment où le mot se trouve pour la première fois chez lui. —

Leibniz satisfaisait à sa propre définition de la substance, qu'elle est ce qui agit constamment. Même lorsque son système fut formé, il continua à développer ses pensées fondamentales dans la forme la plus claire qu'il se pouvait. Sa vaste correspondance et ses grandes relations personnelles lui en fournirent abondamment l'occasion. C'est ainsi que pendant son séjour à Vienne (1714) il composa pour le Prince Eugène un exposé de sa théorie des monades, qui fut imprimé après sa mort sous le titre de Monadologie. En même temps il observait avec attention les mouvements de l'époque. Il eut avec deux penseurs éminents une discussion qu'il mena avec beaucoup de courtoisie. Il fit dans ses Nouveaux Essais la critique géniale, et de nos jours encore instructive, de la tentative qu'avait faite Locke de dériver toute connaissance de l'expérience ; il défendait notamment l'importance des dispositions intérieures, des conditions renfermées dans la propre nature des sujets de la connaissance. Locke étant

mort avant que Leibniz eût achevé son ouvrage, il ne voulut pas le publier ; aussi celui-ci n'eut-il pas sur la discussion philosophique toute l'influence qu'il aurait certainement eue. Il ne parut qu'en 1765. Le second contemporain, contre les idées duquel Leibniz se sentit poussé à prendre la plume, était Pierre Bayle. Celui-ci avait critiqué l'essai, fait par plusieurs théologiens et philosophes, de démontrer qu'il y a harmonie entre l'hypothèse d'une action toute puissante et divine et le mal moral et physique du monde, il prétendait que philosophiquement on pouvait bien plus facilement défendre l'hypothèse de deux principes opposés, un bon et un mauvais, étant donné la nature réelle du monde. Leibniz chercha par contre dans la Théodicée, parue en 1710, à prouver la concordance de la théologie avec la philosophie et à fonder l'assertion que le monde réel est le meilleur des mondes possibles. C'est l'ouvrage le plus faible de Leibniz, long et décousu dans la forme, vague et populaire au mauvais sens du mot dans la suite des idées. Dans aucun autre ouvrage il ne s'accommode à ce point d'idées qu'il n'aurait pas dû admettre dans son système s'il avait été strictement logique. Ce fut un malheur que durant le xviii siècle on ait connu Leibniz par cet ouvrage. Les Nouveaux Essais restaient enfouis dans la Bibliothèque de Hanovre et les petits traités magnifiques et géniaux contenus dans les périodiques qui exprimaient ses pensées fondamentales véritables n'étaient accessibles qu'à un petit nombre d'élus.

La tentative de Leibniz, d'unir et de concilier la religion et la philosophie, était certainement faite de bonne foi, cela ne fait pas de doute. C'était une pensée qui depuis sa jeunesse remplissait toute sa vie. Toutefois ce n'était pas une nature proprement religieuse. C'est ce que montre la légèreté avec laquelle il pouvait négliger les oppositions confessionnelles. Ce qui l'intéressait, c'était

bien plutôt la religion naturelle que la religion positive. Et son sens de l'individuel et du caractéristique lui rendait facile et attrayante l'étude des différents systèmes religieux. De même sa foi dans l'harmonie de toutes les particularités et tendances individuelles engendra en lui le désir de réconcilier les Églises désunies. Ce désir cependant n'était pas partagé par des hommes tels que Bossuet et Spener, qui étaient incapables de trouver un détail légitime dans les confessions autres que la leur. Arnauld le convia à se convertir à la vraie foi plutôt que de réfléchir à l'harmonie des choses. Ce qui caractérise bien Leibniz, c'est l'histoire de deux frères qu'il aimait à raconter : l'un des frères, ayant passé au catholicisme, cherchait à convaincre l'autre, pendant que celui-ci mettait le même zèle à le ramener au protestantisme. Le résultat fut que tous deux se convainquirent l'un l'autre, — à la fin Dieu eut pitié des deux frères pour leur grand zèle ! — Ce qui intéressait Leibniz, c'était la force interne et la tendance interne des monades, et non pas seulement la façon particulière dont la force se manifeste dans la monade isolée, qui souvent trouve que cette façon est la seule bonne. Leibniz avait foi dans l'harmonie universelle, qui pour lui n'était pas seulement un résultat de l'avenir, mais qui existait déjà dans les esprits, pourvu qu'ils puissent en avoir conscience. Dans chaque livre que Leibniz lisait — et il en lisait beaucoup — il trouvait quelque chose d'intéressant et d'instructif, et sachant l'aspect différent sous lequel peuvent se présenter les choses, il était porté à défendre et à excuser là même où il ne pouvait approuver. Il s'entendait à parler avec les gens de toutes positions sur ce qui les intéressait. Sa croyance aux monades s'étendait même aux formes humbles. Il évitait de tuer des animaux et quand il avait pris un insecte pour l'examiner au microscope, il le remettait avec précaution sur la

feuille d'où il l'avait enlevé. Doux et gai, étranger à toutes les émotions violentes, toujours occupé par la pensée et par l'étude — ainsi il traversait le monde. — Il passa ses dernières années dans la solitude. Ses nombreux travaux ne lui avaient pas, ainsi qu'il disait lui-même, laissé le temps de se marier, — jusqu'à ce qu'il fût trop tard. Alors que précédemment il était bien noté à la cour de Hanovre et était parvenu au titre de « conseiller privé », il semble que dans ses dernières années — après la mort de ses protecteurs princiers — il soit en quelque sorte tombé en disgrâce. Son orthodoxie était suspecte au clergé et au peuple parce qu'il n'allait pas au temple ; on expliquait son nom en bas-allemand par Lövenix, c'est-à-dire qui ne croit à rien (Glaubenichts). À sa mort (1716), peu de gens seulement suivirent son cercueil. Sa devise était « Toute heure perdue, c'est une parcelle de la vie qui s'en va ». Elle fut mise sur son cercueil, ainsi qu'un symbole qu'il avait aimé : une spirale avec l'inscription : Inclinata resurget (elle ne s'incline que pour remonter).

Après cet aperçu du développement historique de la philosophie de Leibniz, notre tâche sera d'en donner un exposé systématique. Les ouvrages qui doivent former surtout la base de cette étude sont : Discours de métaphysique (1685), Système nouveau, (1695), Lettre à Basnage (1698), De ipsa natura (1698) et la Monadologie (1714). Mais il faut consulter conjointement une foule de lettres et de petits traités.

Leibniz fonde sa philosophie par l'analyse des principes de la science de la nature. Il reconnaît ces principes sans restriction, comme Hobbes et comme Spinoza, mais il trouve qu'ils sont issus de conceptions plus profondes. Pour lui, la physique a sa raison dans la métaphysique. Il s'agit avant tout de voir comment

d'après Leibniz il faut procéder à cette transition de la physique à la métaphysique.

Lorsque la science nouvelle vise à tout ramener au mouvement dans la nature, Leibniz approuve absolument cette tendance. Mais comme philosophe il demande : quelle réalité le mouvement possède-t-il lui-même, et quelle cause a-t-il ? — Tout mouvement est relatif. Si l'on croit qu'une chose se meut, cela dépendra du point de vue d'où l'on regarde cette chose. La réalité proprement dite, ce n'est pas le mouvement lui-même, mais la force qui en est cause et qui subsiste, alors même que le mouvement cesse. Les Cartésiens, qui enseignaient que la quantité de mouvement est toujours la même dans le monde, tout en prétendant que le mouvement passe au repos et inversement, étaient forcés d'admettre des solutions perpétuelles de continuité, car le passage du mouvement au repos, ainsi que du repos au mouvement, était inexplicable. La continuité ne peut se soutenir qu'au moyen de la notion de force (ou tendance, conatus). Il n'y a plus alors entre le mouvement et le repos qu'une différence relative : ce sont des formes phénoménales différentes de la force. C'est la force qui subsiste. Il n'y a pas d'immobilité absolue. Il n'y a pas de corps en mouvement en un seul et même endroit de l'espace, pas même pendant le plus petit moment que l'on puisse se figurer. Si l'on demande ce qu'est la force, Leibniz répond : ce qu'il y a dans l'état présent qui porte avec soi un changement pour l'avenir (Lettre à Basnage). C'est là ce qu'il y a de réel dans l'existence. Leibniz parvient à cette idée également par la critique de la notion d'atome, telle que l'atomisme d'alors la concevait. L'hypothèse d'atomes absolument durs serait contraire à la conservation de la force et de la continuité, car dans tout choc il se perdrait de la force. Voilà pourquoi les atomes doivent être élas-

tiques (ainsi que l'enseignait déjà Huyghens), et par suite se composer de parties ; dire qu'il y a des atomes absolus, c'est par conséquent se contredire soi-même. Quand nous examinons la chose à fond, nous trouvons partout l'activité. Leibniz dit dans une lettre : « Les atomes ne sont que l'effet de la faiblesse de notre imagination, qui aime à se reposer et à se hâter à venir à une fin dans les sous-divisions ou analyses. » (Lettre à Hartsoeker, 1710). La différence entre le solide et le liquide est relative, de même que le mouvement est relatif. À ce point de vue la force seule possède une réalité véritable.

Leibniz exprime dans la langue de son temps que la force est la réalité proprement dite en disant que la force est substance et que toute substance est force. La notion de force se rattache étroitement à la notion de loi : la force est seulement dans un état ce qui fait que dans l'avenir une modification se produira. La condition de toute application de la notion de force, c'est donc un ordre régulier des états changeants. Voilà pourquoi le principe de la raison suffisante, d'après lequel tout a une raison, est le principe fondamental véritable de la philosophie de Leibniz, bien qu'il ne le pose formellement en principe que dans ses ouvrages postérieurs (dans la Théodicée et la Monadologie). À la notion de « loi » se rattache encore chez Leibniz une autre notion fondamentale : la notion d'individualité. Individualité signifie pour lui la loi suivant laquelle se succèdent les changements des états d'un être. Chaque individu a pour ainsi dire sa formule. De même que dans une série mathématique on peut trouver les termes suivants quand on a trouvé la loi de l'ordre des premiers termes, de même on observe un ordre semblable dans les modifications intérieures d'un être individuel. L'individualité consiste dans la loi de succession de ces changements : la loi du changement fait l'in-

dividualité de chaque substance particulière (Lettre à Basnage). Dans le Discours de métaphysique où pour la première fois il introduit la notion de substance individuelle, Leibniz compare les rapports entre la substance et ses états changeants avec les rapports entre le sujet et l'attribut d'un jugement logique : dans un jugement logique il doit être possible de trouver l'attribut contenu dans le sujet, dès qu'on connaît complètement celui-ci ; de même celui qui connaît la nature de l'individu pourra en dériver tous les états changeants. Il y a continuité entre eux, puisque le suivant a toujours sa raison dans le précédent. Chacune de ces substances en particulier est par conséquent un monde en petit, se développe selon ses propres tendances intérieures et a sa propre vie intérieure. Ce n'est que par miracle qu'une semblable substance individuelle peut naître ou périr. Et chaque substance a sa loi propre, différente de celle des autres substances.

Si l'on demande pourquoi le réel, ce qui existe (la substance) doit être individuel, Leibniz répond : parce qu'il ne peut exister que des unités, des êtres individuels. Il blâme les Cartésiens, non seulement d'attribuer une réalité absolue au mouvement, mais encore d'attribuer une réalité absolue à l'étendue et d'en faire la substance. Déjà dans les remarques qu'il fit en lisant l'Éthique de Spinoza, il nota qu'il n'est pas certain que les corps soient des substances ; il en est autrement des âmes. Cette déclaration indique la tendance de sa pensée. Dans ses ouvrages postérieurs réapparaît toujours sous des formes souvent variées l'ordre d'idées suivant : l'étendue suppose quelque chose qui est étendu, c'est-à-dire répété plusieurs fois. Étendue signifie multiplicité, composition, agrégat. Mais la nature du composé dépend du composant. Ce n'est pas l'agrégat qui possède la réalité, mais les unités dont il se compose. S'il n'y avait pas de substances absolument simples,

il n'y aurait aucune réalité. L'hypothèse de la réalité de la matière étendue a en outre cet inconvénient que sa divisibilité va jusqu'à l'infini, par suite de la loi de continuité. Les vraies unités ne peuvent pour cette raison être matérielles, être étendues ; d'un autre côté, s'il n'existait pas de ces unités absolues, la matière ne serait qu'une vaine apparence, sans réelle signification. L'absolument simple et l'absolument indivisible peut seul être substance, et il ne peut être matériel.

Avant de nous demander ce qu'il est, nous devons encore relever une détermination importante. Leibniz partait des principes de la science de la nature. Pour lui, le plus important, c'était le principe de la conservation de l'énergie. C'était pour lui le fondement des lois de la nature (fundamentum naturæ legum). Or, ce fondement des lois de la nature ne peut se comprendre d'après Leibniz (voir en particulier, De ipsa natura, édition Erdmann, p. 155) que par un raisonnement téléologique : Il est nécessaire que dans le monde la même quantité d'énergie soit conservée ; mais cette nécessité dépend de ce que la sagesse et l'ordre divins règnent dans le monde ; le premier principe ou la première « raison suffisante » du mécanisme, c'est une cause finale, un principe téléologique. C'est ce que Leibniz développe comme suit dans un petit traité dirigé contre le physicien Papin (De legibus naturæ, édition Dutens, III, p. 255) ; la cause et l'effet doivent toujours se correspondre, doivent être équivalents. S'il y avait plus dans l'effet que dans la cause, nous obtiendrions un perpetuum mobile ; s'il y avait moins dans l'effet que dans la cause, la même cause ne pourrait jamais se reproduire ; la nature reculerait continuellement, la perfection irait en diminuant. Des deux façons, ce serait contraire à la sagesse et à l'immutabilité divines. S'il y a équivalence dans la nature entre la cause et l'effet, en ex-

cluant les deux autres possibilités, cela ne se peut fonder pour Leibniz par les mathématiques ou par la mécanique pure, il faut l'expliquer téléologiquement.

La loi suivant laquelle les êtres individuels particuliers, qui sont les vraies réalités, développent leurs états changeants, est pour Leibniz une loi suivant laquelle ils passent à des états non seulement nouveaux, mais plus parfaits. Le rapport de cause à effet est donc identique ici au rapport de moyen à fin. En dernière analyse, l'existence est organisée de telle sorte que les lois purement mécaniques agissent dans le sens exigé par les lois de la justice et de l'amour. Les deux sortes de lois sont réunies à l'égard de l'individu dans la loi immanente à l'essence propre à tout individu (lex insita). — Comme on le voit, Leibniz est tellement pénétré de la loi de la conservation de l'énergie qu'il ne voit pas que téléologiquement il n'importe pas le moins du monde que la même quantité d'énergie soit conservée, mais bien qu'elle soit conservée sous une forme favorable et utile au maintien et au développement de la vie. C'est là encore une considération dont le sens n'est devenu évident qu'après des examens récents. — Bien que Leibniz fonde ainsi téléologiquement l'ordre mécanique de la nature, ce n'est pas son idée de vouloir réintroduire les causes finales et de permettre d'expliquer les phénomènes naturels en invoquant les forces internes ou la finalité. Dans le détail il faut procéder selon la méthode rigoureusement mécanique ; le mécanisme dans son ensemble, ou plutôt les premiers principes du mécanisme seuls ne peuvent s'expliquer que par la conception téléologique. L'enchaînement mécanique de la nature est le fait dont part toute la philosophie de Leibniz, tout comme celle de Hobbes et de Spinoza. —

Le nom technique de l'être individuel absolu qui forme pour Leibniz la réalité véritable, c'est la monade. Ce mot grec signifie unité et ne désigne donc les êtres que par leur côté formel. Si nous demandons ce qu'est proprement cette unité individuelle avec ses états internes développés conformément à une certaine loi, Leibniz nous répond que nous devons nous la figurer par analogie avec nos propres âmes. Il ne l'exprime pas catégoriquement dans le Discours. Mais dans la correspondance suivante avec Arnauld il dit : « L'unité substantielle demande un être accompli, indivisible et naturellement indestructible, puisque sa notion enveloppe tout ce qui lui doit arriver, ce qu'on ne saurait trouver ni dans la figure ni dans le mouvement… mais bien dans une âme ou forme substantielle, à l'exemple de ce qu'on appelle moi. » (Lettre à Arnauld, novembre 1686.) L'analyse objective est ainsi complétée ici par une analyse subjective. En nous-mêmes nous trouvons au moyen de l'observation du moi des états internes (sensations, sentiments, pensées) qui changent, et une tendance ou un appétit qui nous pousse à passer d'un état à l'autre. Au moyen de cette observation subjective nous devons — par la voie de l'analogie — nous rendre intelligible la nature des monades. Notre âme n'est qu'une monade particulière, mais nous n'avons pas lieu de croire que nous sommes seuls dans la nature. Au contraire. Suivant la loi de continuité qui exclut les passages brusques dans la nature ; nous devons admettre qu'il y a un nombre infini de degrés de l'existence que nous connaissons par nous-mêmes : c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près. La loi de l'analogie nous commande de professer partout le principe : « tout comme ici ». La loi de l'analogie d'après laquelle nous concevons toute autre existence comme ne différant de la nôtre qu'en degré, n'est pour Leibniz

qu'une forme spéciale de la loi de continuité et est issue comme elle du principe de raison suffisante. Si l'on n'admet une animation générale aux degrés inférieurs et supérieurs, on ne comprend plus du tout comment la sensation et la conscience peuvent naître. De même que la formation du mouvement était inexplicable aux Cartésiens, parce qu'ils ne remontaient pas à la force, de même la formation de la conscience était pour eux une énigme parce qu'ils ne tenaient pas compte des degrés et des formes obscures de la vie psychique, de l'inconscient, de la tendance et de l'aspiration qui ne s'éveillent à la clarté de la conscience qu'aux degrés supérieurs de la vie. En nous-mêmes nous percevons sans cesse la succession d'états clairement conscients, obscurs et inconscients. Par analogie avec cela nous devons nous représenter des monades à tous les degrés de clarté et d'obscurité. Il y a des monades qui sommeillent, qui rêvent, qui sont plus ou moins éveillées. L'identité de la nature mène à cette conception. La partie de la matière qui forme le corps humain ne saurait être la seule qui soit douée de la faculté de sentir et de vouloir. On doit pouvoir trouver aux degrés inférieurs quelque chose d'analogue (qu'on le nomme ou non âme). Leibniz appelle cette application de l'analogie dans une lettre (mai 1704) « mon grand principe des choses naturelles ».

La voie par laquelle toutes les mythologies et les systèmes spéculatifs anciens avaient été amenés — sans en avoir conscience — à admettre la suprématie de l'esprit dans l'existence, est suivie par Leibniz en toute connaissance de cause. Il montre clairement le point où commence tout idéalisme métaphysique. Ici encore ce qui le guide, c'est l'hypothèse de l'intelligibilité pleine et entière de l'existence. De cette hypothèse découle la continuité de toutes

les existences et l'analogie de tous les êtres avec notre être à nous.

Mais ce point atteint dans l'évolution de sa pensée, Leibniz est arrivé à un tournant. Il édifie sa philosophie en partant de l'analyse des phénomènes matériels, guidé qu'il est par la tendance à en trouver la réalité véritable. Une fois parvenu à l'idée qu'il n'existe à vrai dire que des êtres représentatifs avec des représentations différant par le degré d'obscurité ou de clarté, il ne voit plus dans la matière qu'un simple phénomène. C'est un phénomène sensible, qu'il semble exister des corps. Cependant les sens ne nous trompent point, pas plus qu'ils ne nous trompent lorsque nous croyons que le soleil tourne autour de la terre. Les phénomènes sont réels en tant qu'un enchaînement régulier les relie, qu'une loi détermine leur ordre de succession. Cette loi est la marque caractéristique de ce qui pour nous est réalité. Mais cela ne nous oblige pas à admettre qu'il existe autre chose que des monades et leurs représentations. — Ici un ordre d'idées complètement nouveau devenait possible : c'était de vérifier si du point de vue purement subjectif, de l'hypothèse que le monde n'existe que sous la forme de représentation, on parvenait au même résultat que par la voie objective que Leibniz avait suivie jusqu'ici. Leibniz ne s'est pas engagé sur cette voie nouvelle et lorsque dans ses dernières années il entendit parler de l'essai fait par Berkeley en ce sens, il n'y vit qu'un pur paradoxe (voy. la lettre du 15 mars 1715 à des Bosses). Leibniz n'a évidemment pas bien vu la grande différence qu'il y entre le phénomène de quelque chose et le phénomène pour quelqu'un. Ces deux relations peuvent être contenues dans la notion de « phénomènes ». Leibniz commence par la première et finit par la seconde. Ce n'est qu'après avoir posé la notion de substance comme la force et l'unité individuelle qu'il

trouve — par suite de la loi d'analogie — que son essence consiste dans l'activité représentative. Le fait même que cette dernière conception est le terme de la marche de sa pensée permet de comprendre qu'il n'en tire pas toutes les conséquences. Leibniz continue à regarder les phénomènes matériels comme les manifestations d'un ordre objectif des choses. En vertu de la loi de continuité tout dans le monde de la matière est en action réciproque ; le changement d'une partie du monde s'étend à toutes les parties. Et il en conclut que toute monade représente plus ou moins clairement l'univers entier, de même que tout point particulier de l'univers physique éprouve tout ce qui se passe dans l'univers entier. La théorie même qu'il y a une multiplicité de monades montre que Leibniz n'a pas suivi la voie purement subjective, car il n'aurait eu alors affaire qu'à une seule monade et à son image du monde. Admettre d'autres consciences que la mienne, c'est supposer déjà l'application du raisonnement par analogie, sur lequel Leibniz étaye son idéalisme métaphysique. —

Une confirmation empirique de son hypothèse que dans toute masse morte en apparence il y a de la force, de la vie et une âme, c'était à ses yeux la découverte des petits organismes que Swammerdam, Leeuwenhoek et autres naturalistes trouvèrent au moyen du microscope. Ici s'ouvrait à lui un monde d'infiniment petits dans le domaine de la vie organique ; du reste il avait contribué lui-même à révéler le monde des infiniment petits, de même qu'il avait affirmé dans sa philosophie que derrière la masse en apparence uniforme on pouvait trouver la réalité véritable, consistant en êtres individuels avec une nature proche de la nôtre. Le commencement et la fin, la naissance et la mort n'étaient pour lui que des phénomènes, les manifestations d'un processus de contraction, de développement, d'obscurcissement

ou d'éclaircissement des monades. Les ruptures et les différences absolues disparaissaient (de même que l'uniformité de la masse), à mesure qu'il comprenait plus clairement les nuances individuelles infinies de la vie. Dans tous ses exposés ultérieurs Leibniz renvoie avec un visible plaisir aux travaux des grands naturalistes contemporains mentionnés plus haut.

Il semble que la notion de monade oppose nettement Leibniz à Spinoza. Pour ce dernier, il n'y avait qu'une seule substance et les êtres individuels n'étaient à cette substance que comme les vagues à la mer. Pour Leibniz, la réalité véritable, c'est une diversité de forces individuelles, agissant toutes conformément à leur loi immanente, en sorte que tous leurs effets ressortent de leur caractère original. Leibniz lui-même souligna souvent et fortement ce contraste, contraste qui apparaît le plus nettement dans une lettre à Bourguet (décembre 1714) : « Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinozisme ; au contraire, c'est justement par ces monades que le Spinozisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables… qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades ; et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidents ou modifications. »

Et cependant Leibniz et Spinoza parlent de la même notion fondamentale de substance. Toutes les déterminations et tous les états de la substance doivent découler de sa propre nature interne, ne doivent pas être l'effet d'une action extérieure. C'est ce que Leibniz prétend à l'égard de ses monades aussi catégoriquement que Spinoza à l'égard de sa seule et unique substance. La difficulté de cette notion absolue de substance, c'était pour Spi-

noza d'expliquer comment la multiplicité des attributs et des êtres individuels pouvait s'allier avec l'hypothèse d'une seule substance. La difficulté de cette même notion, c'était pour Leibniz d'expliquer la concordance des états des différentes monades, si chacune d'elles n'est déterminée que du dedans et (pour employer les propres figures de Leibniz) si aucune d'elles n'a des trous, des fenêtres ou des portes par où quelque chose du dehors puisse pénétrer dans la monade. Et Leibniz avait encore la difficulté de concilier la théorie des monades avec ses hypothèses théologiques.

Leibniz regarde ces deux difficultés comme résolues par une pensée unique. Il considère comme un fait que les états des différentes monades se trouvent concorder : il existe une harmonie universelle ou un accord universel entre tous les êtres qui sont au monde. Il est évident qu'il part ici, ainsi que nous en avons touché un mot, de la perception de l'action physique réciproque qui est générale dans le monde et de l'idée empirique (tout en étant appuyée sur un raisonnement par analogie), que les perceptions et les représentations des individus particuliers concordent en ce sens, que l'on peut construire un tableau d'un même monde dans ses grands traits. Or, comme la réalité proprement dite est une multiplicité d'êtres absolument indépendants et autonomes, qui peuvent être regardés (selon l'expression de Leibniz dans une lettre) comme des petits dieux, parce qu'ils ont la vie en eux-mêmes, il doit y avoir — conclut-il — un créateur commun de cette harmonie. « Dieu seul, dit-il dans le (Discours, § 32), fait la liaison ou l'enchaînement des substances, et c'est par lui seul que les phénomènes d'un homme coïncident avec ceux d'un autre homme et qu'ils concordent avec eux de telle sorte que la réalité de nos représentations se forme. » Dieu a dès le début créé les

monades individuelles de façon que l'une tienne compte de l'autre ; leur concordance vient de leur origine commune. Elles naissent de Dieu par émanation ou fulguration, à l'état d'individualisations de la force divine unique, de même que chacune de nos pensées en particulier est un rayonnement de la force de notre esprit. Dieu contemple le monde sous un nombre infini de points de vue différents, et chacun de ces points de vue différents est réalisé par lui dans la création du monde en une substance individuelle. Les états des monades isolées se correspondent donc, de même que les divers aspects d'une ville qui s'offrent à nous de différents points de vue, ont entre eux une concordance interne (Discours, § 14). La spontanéité et l'accommodation des monades s'expliquent toutes les deux par ce fait, que la force divine et la pensée divine constituent leur essence intime. Leur harmonie existe dès le début, est « préétablie ». Chacune d'elles est une concentration particulière de l'univers que la pensée créatrice de Dieu a contemplée, un univers en miniature, et l'univers ne consiste qu'en de semblables concentrations. Leibniz est un Copernic métaphysicien : il montre que le monde peut se considérer d'un bien plus grand nombre de points de vue que l'on ne se l'imagine d'ordinaire et que l'un de ces points de vue a en soi autant de légitimité et de valeur que l'autre. Pour lui, le monde n'est pas quelque chose qui serait en dehors ou entre les individus, il consiste au contraire dans ces mêmes êtres individuels.

Leibniz transporte ainsi tout le problème dans la pensée du Dieu créateur. Il passe de la philosophie à la théologie. Mais cela ne le dispense pas des difficultés : comment naît en effet dans la pensée divine ou dans l'imagination divine un monde qui peut être vu sous un nombre infini de points de vue ? Et ces points de vue possibles ne restent pas dans l'imagination divine à l'état

d'images immobiles ; de même que Leibniz prétend toujours que toute possibilité est une réalité en petit, une réalité commençante, de même il admet ici aussi une tendance ou une inclination originale à exister (inclinatio ad existendum, exigentia existendi) : les possibilités cherchent à acquérir une réalité pleine et entière, qui n'est toutefois accordée qu'à celles qui conviennent le mieux à un tout mondial harmonieux. C'est là un prélude mythologique qui met un terme à la lutte pour l'existence, avant que l'existence véritable ne commence, afin que celle-ci puisse devenir ensuite un épanouissement harmonieux des germes intérieurs de chaque être. Nous reviendrons sur ce point en parlant de la théodicée. Le grand rôle que jouent les points de vue théologiques du commencement jusqu'à la fin nuisait décidément à la clarté et au sens de la philosophie de Leibniz. Et ce n'est pas le moins du monde faciliter la solution des problèmes que de les revêtir d'une forme théologique. Un certain sentiment de recueillement pieux fait que l'on cesse plus tôt ses questions et ses objections ; mais un arrêt de ce genre n'est pas une solution. Il est facile de voir que le problème est insoluble dans la forme sous laquelle Leibniz se le posait. Si les monades sont des substances absolues, elles ne peuvent être créées. L'invocation d'une création surnaturelle cache seule la contradiction évidente. De même que Leibniz exclut par sa notion de substance une action réciproque réelle entre les monades, de même il aurait dû logiquement nier qu'elles fussent formées d'une substance différente d'elles. Malebranche a dit ici le mot de la fin : Dieu ne peut pas créer des Dieux ! — La différence entre Leibniz et Spinoza disparaît positivement — abstraction faite de cette contradiction évidente — vu que la création des monades n'est achevée une fois pour toutes à aucun moment quelconque, et qu'elle se poursuit

continuellement : le rayonnement ou l'émanation des monades se fait d'une façon ininterrompue (Discours, § 14, 32. Monadologie, § 47). Leibniz insiste sur ce fait, que c'est la source, la force de l'activité qui s'écoule ainsi sans interruption de la divinité dans les monades. Mais Spinoza déclare lui aussi que la tendance qui porte tout être individuel à se conserver, est une manifestation particulière de la puissance qui agit dans tous les êtres individuels. Logiquement, la philosophie de Leibniz ne se distingue ici de celle de Spinoza que parce que les êtres individuels sont mis plus en avant et que leur origine commune est laissée dans l'ombre, dans l'arrière-plan (lequel ne reçoit plus de lumière que lorsque Leibniz cherche à se rattacher aux théologiens), tandis que chez Spinoza les êtres individuels sont plutôt regardés comme des rejetons ou ramifications de l'Être infini, lequel est sa première et sa dernière pensée. La différence des deux systèmes peut se réduire à la même différence que celle que l'on peut trouver selon Leibniz entre deux aspects du monde qui se produisent par sa rotation. Pour tous deux l'existence est une pyramide, mais Spinoza la contemple du sommet, et Leibniz de la base. — Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, une ombre s'étend sur l'intelligence ainsi que sur le caractère de Leibniz quand nous le voyons malgré cet état de choses faire si souvent des réserves à l'égard de Spinoza, en des termes où il le traite plus ou moins d'hérétique. —

La théorie des rapports de l'âme et du corps de Leibniz est une simple conséquence de sa théorie des monades. Ce que nous appelons notre corps est un groupe de monades qui se développent toutes en particulier d'après des lois intérieures et par une force intérieure, tout comme le fait notre âme. Par suite de l'harmonie universelle, on peut conclure des états d'une monade aux états

d'autres monades ; c'est ce qu'on exprime vulgairement en disant qu'un être agit sur l'autre. On dit d'une monade de l'état de laquelle on peut grâce à ce raisonnement dériver les états des autres, qu'elle agit. Quand le développement interne des monades individuelles est entravé, cela provient de l'obscurité, de l'état chaotique de leurs éléments internes. Mais la nature de chaque monade, c'est-à-dire le degré d'obscurité ou de clarté et la faculté de passer à d'autres états, dont elle est pourvue, étant déterminée dès le début par égard à d'autres monades, à côté desquelles elle a été appelée à la vie, il s'ensuit qu'aux obstacles intérieurs correspondent des états déterminés d'autres monades que pour cette raison on appelle vulgairement causes. Pour s'exprimer sous une forme bien populaire, Leibniz se sert pour désigner les rapports de l'âme et du corps de l'image de pendules réglées une fois pour toutes. Sous une forme populaire et exotérique, il appelle encore le corps une substance composée. Mais cette expression est trop compacte pour sa conception proprement dite. La matière n'est pour lui qu'un phénomène, un monde de multiplicité extérieure, dont les états expriment aux sens les modifications internes des monades, qui forment la réalité proprement dite. D'après la terminologie de Leibniz, une chose est « exprimée » ou « représentée » par une autre quand les manières de désigner ces deux choses sont entre elles dans un rapport constant et régulier (Lettre à Arnauld, octobre 1687). Ce qui dans l'intérieur des monades est concentré, combiné en unité, apparaît à la sensibilité comme une diversité étendue. Dans une lettre du 4 novembre 1696 (à l'électrice de Hanovre) Leibniz écrit : « Les âmes sont des unités et les corps sont des multitudes… Mais les unités, quoiqu'elles soient indivisibles, et sans parties, ne laissent de représenter les multitudes, à peu près comme toutes les lignes

de la circonférence se réunissent dans le centre. C'est dans cette réunion que consiste la nature admirable du sentiment ; c'est ce qui fait aussi que chaque âme est comme un monde à part. » — La rigueur avec laquelle Leibniz, adhérant à Hobbes et à Spinoza, affirme l'enchaînement mécanique de la nature, l'empêche de s'en tenir à la conception dualiste ordinaire. L'hypothèse de l'identité apparaît d'après ses suppositions et d'après tout son système, comme l'unique possibilité. Les difficultés impliquées par cette hypothèse sont encore accrues par la substantialité absolue que Leibniz attribue aux monades. De la marque de l'unité que porte la conscience il conclut avec une précipitation dogmatique que l'être conscient doit être une unité absolue, indestructible, qui ne puisse rien recevoir du dehors. Si au lieu de concevoir la matière seulement par analogie avec l'esprit, il avait conçu en même temps l'esprit par analogie avec le corps, il aurait vu la nécessité d'admettre que les consciences individuelles, malgré leur marque merveilleuse d'unité, sont en communauté d'action avec le reste de l'existence, en vertu précisément de la loi de continuité qu'il souligne lui-même si fortement, mais qu'il ne peut appliquer qu'à chaque monade individuelle, et non aux rapports mutuels des monades. Développement ne prend plus pour Leibniz que le sens d'épanouissement. Pour lui, l'organisme individuel ne se forme pas du tout, il existe dès le début ; sa naissance et sa croissance consistent seulement en ce qu'il est débarrassé de son enveloppe et que ses dimensions s'agrandissent. Comme tant d'autres naturalistes d'alors, Leibniz professait aussi ce qu'on appelait l'hypothèse d'emboîtement (dans laquelle on supposait un germe situé dans l'autre à travers la suite des générations). De même, dans le domaine intellectuel, le développement ne consiste pas à adopter un fond nouveau, mais seulement

à purifier le contenu donné dès le début — sous une forme, il est vrai, chaotique et obscure. — D'après Leibniz, il ne peut se former de concentration ; il ne peut se former de nouveaux centres, de nouvelles monades. Ici, il tranche la difficulté. Peut-être le nœud de la difficulté contenue dans le problème de l'individualité ne se laisse-t-il pas défaire par notre pensée ; le trancher, en tous cas, ce n'est pas le dénouer.

Mais cette violence n'est — ainsi que la réserve faite à l'endroit de Spinoza — qu'une conséquence de l'énergie avec laquelle Leibniz a approfondi la notion d'individualité. Elle se présente chez lui avec un éclat et une clarté que l'on ne trouve chez aucun autre penseur. Et la tournure originale qu'il donna à la notion de substance en l'appliquant aux éléments individuels de l'existence (les monades), est caractéristique de la transition du xvii au xviii siècle. La recherche libre et originale de la clarté, le besoin de développer son être propre prend alors dans l'individu la place de la résignation mystique et de la soumission aux puissances absolues. C'est là une révolution dans le monde de la pensée — un prélude de la révolution dans le monde extérieur. Cependant le système de Leibniz a un postulat commun avec les autres grands systèmes, le postulat de la rationalité parfaite de l'existence. Le principe de la raison suffisante est pour lui le principe directeur, dans sa spéculation théologique et dans la théorie des monades comme dans ses ouvrages sur les mathématiques et la science de la nature. Cette conception passa aussi au siècle nouveau, dont il fut l'initiateur typique.

Il ressort de la signification qu'a pour Leibniz l'analogie avec la vie de la conscience comme fondement de son idéalisme métaphysique, que son point de départ proprement dit doit être le

même que celui de Descartes : l'observation directe du moi, l'expérience interne. Elle nous donne le premier terme de l'analogie. Leibniz voit clairement qu'il y a là un point de départ de sa pensée, et il lui a consacré une grande attention. Les Nouveaux Essais sont ici l'ouvrage principal. On ne peut guère apprécier le côté polémique de cet ouvrage avant d'avoir exposé la théorie de la connaissance de Locke contre laquelle il était dirigé. Dans cet ordre d'idées, ce qu'il y a de plus important, ce sont toutefois les vues propres à Leibniz sur la psychologie et la théorie de la connaissance. L'œuvre précitée prend l'importance d'une vérification des idées générales de la philosophie de Leibniz. Il déclare en effet dans l'introduction qu'il veut faire abstraction de sa théorie des monades et se placer sur le terrain purement empirique.

La grande question qui se pose d'abord, c'est de savoir si au début l'âme est vide, comme une table rase (tabula rasa). Leibniz s'était déjà prononcé longtemps avant sur cette question dans le Discours (§ 27). Déjà alors, il trouvait fausse cette idée de la table rase. Elle provient d'une observation inexacte. — On néglige les mouvements minimes et obscurs de l'âme pour ne tenir compte que de ce qui est clairement conscient, de ce qui ne naît que plus tard, lorsque les expériences extérieures ont longtemps agi. Les Cartésiens commettaient cette faute aussi bien que les Empiristes. Moins il y a de diversité et de contraste entre nos sensations, moins une chose comparée au reste se détache du fond de l'âme, plus la conscience est obscure en un mot, et plus on la néglige facilement. Une observation plus exacte tracera les lignes de démarcation avec plus de prudence. Il y a toutes les transitions possibles de l'obscurité à la clarté. Leibniz appelle perceptions les modifications obscures en nous qui ne parviennent pas à la conscience véritable. En elles déjà une diversité est ramenée à

l'unité. À ce degré se tiennent les êtres les plus humbles (dans le système de Leibniz : les monades du dernier degré). Leibniz n'emploie l'expression de conscience (sentiment) que lorsque la perception se fait plus distincte et est accompagnée de souvenir. Le degré suprême de la vie de conscience est représenté par l'attention expresse (aperception) ou réflexion fixée sur les perceptions obscures. (Ces trois degrés sont le mieux décrits dans le petit traité : Principes de la nature et de la grâce, § 4, cf. Monodalogie, § 14 et suiv.) Mais l'activité, la spontanéité se développent à tous les degrés. Nous sommes actifs même dans les états les plus obscurs, il n'y a pas de table qui n'influe par sa nature sur ce qu'on écrit dessus, ainsi notre nature est préformée dès le début. Involontairement, instinctivement, nous appliquons des principes dont nous ne pouvons avoir conscience que plus tard. Nous rejetons les contradictions, bien que nous n'ayons jamais entendu parler du principe de contradiction. Il y a des instincts pratiques tout comme il y a des instincts théoriques. En dehors de toute volonté agissent l'instinct de conservation personnelle et l'instinct qui pousse à aider autrui. D'une manière générale il y a en nous beaucoup plus que nous ne croyons. Comme dans la nature matérielle, les petites grandeurs sont au fond de ce qui ressort distinctement et sensiblement. La conscience, pas plus que le mouvement, ne peut naître de rien ou d'un seul coup. D'accord avec la conservation de l'énergie (ou à vrai dire — suivant l'hypothèse d'identité — par identité avec cette conservation), Leibniz croit à l'existence ininterrompue de la vie psychique dans les états de conscience ou d'inconscience, dans la clarté et l'obscurité. La disparition apparente de la vie psychique n'est qu'un passage à une forme plus obscure, plus élémentaire. À la question de savoir s'il y a des idées innées, Leibniz répond qu'il y a des apti-

tudes, des dispositions innées, qui se développent dès que l'expérience en offre l'occasion et qui sont au fond de toute activité théorique et pratique. Comme exemples des éléments obscurs que nous négligeons facilement, il renvoie aux sensations ordinairement faibles que nous appelons maintenant sensations générales, qui correspondent aux fonctions organiques et qui exercent toujours une influence sur notre état. Nos sens externes sont il est vrai plus distincts ; mais les qualités sensibles étant très différentes des mouvements de la matière qui leur correspondent, Leibniz admet que nos sensations ne sont simples qu'en apparence, mais qu'en réalité elles sont tout aussi complexes que les mouvements correspondants. Ce qui se présente clairement à la conscience, c'est à son avis toujours quelque chose de complexe qui suppose des éléments plus obscurs. Par exemple, en entendant le bruit de la mer, nous résumons à vrai dire les impressions de milliers de vagues en une seule sensation. Si nous y faisons attention, nous verrons que nous ne restons jamais sans sensation. Notre âme est continuellement active. Sans cesse nous avons de petites sensations et sans cesse elles mettent en jeu notre activité. Jamais nous ne sommes absolument indifférents ; dire que nous sommes indifférents, c'est seulement exprimer notre inattention pour les petites différences. Involontairement nous nous tournons à droite ou à gauche, même quand nous n'avons pas de raison extérieure de choisir. Notre nature travaille sans cesse en nous « à se mettre mieux à son aise ». Continuellement se fait sentir une certaine inquiétude, un manque de satisfaction entière, qui nous pousse en avant, un aiguillon que d'ordinaire nous remarquons seulement quand l'inquiétude s'élève jusqu'à la douleur. Toujours il y a de petits obstacles à vaincre, et toujours on réclame de nous une dépense de force. Sans cette in-

quiétude, sans ces obstacles minimes, pas de plaisir possible ; et même l'aiguillon caché reste dans la joie dont il accroît la puissance, en sorte qu'un progrès continu devient possible. Ces petites perceptions permettent seules de saisir clairement l'enchaînement des différentes périodes de la vie d'un seul et même individu ; car les états clairement conscients se trouvent souvent en contradiction. Ils expliquent en même temps la diversité et l'enchaînement entre les états d'un seul et même individu, ils expliquent encore la diversité aussi bien que l'enchaînement des différents individus. Alors même qu'on appellerait l'âme au début une table rase, il faut accorder néanmoins que deux tables ne sont jamais de nature absolument identique. Si l'on considère les petites nuances et les petites différences, dans toute la nature on ne trouvera jamais deux êtres absolument pareils. Il n'y a pas deux feuilles qui soient semblables entre elles, à plus forte raison deux hommes. Ici encore l'idée d'identité ne tient qu'à notre ignorance. Mais dans les perceptions obscures, dont l'individu n'a pas conscience, le reste de l'existence se révèle à lui et le détermine sans qu'il en sache rien. Au moyen de ces sensations il est rattaché au reste de l'existence. Cette liaison ne cesse pas même dans le sommeil. Entre le sommeil et la veille il n'y a qu'une différence de degré : le détournement de l'attention est un sommeil partiel.

Leibniz a rendu de grands services à la psychologie en appelant l'attention sur l'importance des éléments infiniment petits. Il a ouvert à l'observation de soi un monde nouveau où elle reconnaît il est vrai qu'il lui manque un outil correspondant au microscope dans le domaine de l'observation extérieure. Il a indiqué des points de vue qui permirent d'affirmer la continuité du côté spirituel de l'existence dans une bien plus grande mesure que la

conception ordinaire ne le souffrait, à vrai dire plus aussi que Leibniz ne le croyait lui-même, puisqu'il laissait les monades sans fenêtres et les retranchait ainsi des influences inconscientes du reste de l'existence. Les éléments de l'existence (les monades) ne se distinguent les uns des autres que par le degré de clarté ou d'obscurité de leurs états internes ; de même les états d'un seul et même individu ne se distinguent que par des différences semblables de degrés. Ici nous remarquons que nous entrons dans le siècle de la philosophie. On croit toutes les conditions réunies : — Il ne reste plus qu'à approcher la lumière : c'est sur cette croyance optimiste que Leibniz et ses successeurs édifièrent leur système. Toutefois au point de vue purement psychologique, il faut remarquer que Leibniz indique une observation de la vie psychique plus profonde que celle dont partent le rationalisme et l'époque des « lumières ». Premièrement, le monde a pour Leibniz un contenu infini donné sous une forme obscure, dont l'intelligence complète est par suite impossible à un être fini. De plus, outre les sensations et les représentations, il pose comme élément autonome l'appétit et la tendance à passer à de nouvelles sensations. Aspirer ou vouloir, voilà pour lui le fond le plus intime de l'homme, et c'est une aspiration qui ne saurait cesser. Sa position vis-à-vis des passions est assez hésitante. Tantôt il les considère comme des pensées confuses ; et par conséquent elles doivent disparaître quand se fait une lumière suffisante ; — tantôt il déclare qu'elles sont différentes, tant des représentations que des sentiments de plaisir et de déplaisir, que ce sont des tendances éveillées par des représentations et accompagnées de sentiments de déplaisir ; et en cela elles se rattachent plus étroitement à l'aspiration ou à la volonté toujours en mouvement. Si Leibniz avait développé ce dernier point de vue, il aurait abouti à

une conception plus réaliste du développement intellectuel que celle qui le considère comme épuisé par le concept « des lumières ».

L'observation de soi nous donne, ainsi que nous avons vu, les premiers faits dont nous partons dans notre pensée, les premières vérités de fait. Les premières vérités nécessaires ou a priori, nous les trouvons dans les jugements identiques, c'est-à-dire dans les jugements dont on peut prouver que le sujet et l'attribut sont une seule et même notion. Les premières vérités de fait et les premières vérités a priori ont de commun un rapport direct : là le rapport de l'entendement avec son objet, ici du sujet avec l'attribut. Ce rapport immédiat est dans les deux cas la preuve qu'on ne peut atteindre rien de plus certain. Leibniz parvint de bonne heure à cette distinction entre les vérités a priori et les vérités de fait. Dès 1678 il établit cette différence (dans une lettre du 3 janvier à Conring) et il demande que tous les principes a priori soient ramenés à des jugements identiques. Pour cette raison il divise les axiomes en axiomes identiques et axiomes a priori. L'importance des jugements identiques tient à ceci : si d'autres jugements peuvent s'y ramener, par là même la valeur de ces derniers est donnée. Leibniz requiert donc la possibilité, pour tous les principes établis, d'être démontrés, tout autant qu'ils ne sont pas identiques. Il sympathise ici avec la critique que fait Locke des « idées innées » en cela que Locke voulait combattre ainsi la paresse de l'esprit et les préjugés. Mais Locke aurait dû distinguer entre vérités nécessaires et vérités de fait. Quand bien même une vérité serait innée au sens que donne Leibniz à ce mot, d'après sa conception elle doit d'abord être démontrée ; des vérités « innées » devraient être apprises tout comme d'autres vérités. L'éclaircissement peut être un dur travail et l'entière clarté ne

se trouve que dans les jugements identiques. Leibniz a rendu de grands services à la logique en posant le principe d'identité, alors que la logique d'Aristote et de la scolastique s'en tenait au principe de contradiction. Il a donné l'esquisse d'une logique où chaque jugement est formulé comme s'il était un rapport d'identité. Par là il a annoncé une méthode qui de nos jours a été suivie par des logiciens anglais (Boole et Jevons). Toutefois cette esquisse ne fut publiée qu'en 1840 ; elle n'a donc exercé aucune influence. — Le critère de la vérité, c'est, dans le domaine de l'expérience, l'enchaînement régulier exigé par le principe de raison suffisante, de même que dans le domaine de l'abstraction, c'est le principe d'identité. Leibniz est le premier qui ait posé le principe d'identité comme principe logique fondamental, de même il est le premier qui ait posé le principe de causalité comme principe particulier de rapports donnés en fait. Par là il dégage le principe qui supporte toute connaissance réelle et, en le séparant nettement des principes purement logiques, il donne la tentation d'en discuter plus avant la nature. Ce ne sera pas un principe logique formel, ce ne sera pas non plus un principe dérivé de l'expérience ; cependant ce sera un principe rationnel qui s'appliquera à tous les rapports de fait (et cela tant dans le monde surnaturel que dans le monde naturel !) Comment cela est-il possible ? Leibniz a légué ce problème à ses successeurs. Lui-même s'est contenté de le dégager par l'analyse du mélange où il se trouvait chez ses devanciers, soit avec des principes de logique généraux, soit avec des principes spécialement physiques. Qui plus est, Leibniz ne distingue même pas nettement entre raison et cause. Cela tient à ce que le principe doit être un principe rationnel et s'appliquer en même temps aux rapports de faits, — et, en dernière analyse, à ce

qu'il considère les lois des faits comme le témoignage de la raison divine, créatrice du monde.

Toute sa vie durant, Leibniz nourrit le projet de faire une espèce d'ABC des pensées (alphabetum cogitationum humanarum), qui devait être formé au moyen de l'analyse approfondie de notre connaissance, de façon à représenter les notions fondamentales qui en étaient les conditions. Par la combinaison de ces notions fondamentales on pourrait, pensait-il, trouver ensuite des vérités nouvelles. Puis, au moyen d'un système convenable de signes, on pourrait obtenir en même temps une langue universelle qui pour toutes les notions répondrait à ce qu'est la langue des signes mathématiques pour les grandeurs. Ainsi, ce devait être à la fois une logique, une encyclopédie et une grammaire, un moyen de résumer la science acquise et de faire de nouvelles découvertes. Mais à mesure que la séparation tranchée des vérités a priori et des vérités de fait lui semble plus évidente, il restreint son Ars combinatoria ou sa Characteristica universalis au domaine des vérités premières. Malgré bien des velléités, le plan ne fut jamais mis à exécution, ce qui tient essentiellement sans doute à ce qu'il reconnut peu à peu qu'une langue universelle de signes suppose déjà à vrai dire la perfection de notre connaissance. Toutefois le projet est bien caractéristique de la philosophie dogmatique.

Comme penseur, Leibniz avait la tâche de dépasser, sans en interrompre la suite, la conception mécanique de la nature. La voie qu'il suivit, ce fut d'essayer de montrer que les forces qui agissent dans le mécanisme sont déterminées par la finalité, en sorte que toute la gradation des causes et des effets mécaniques considérée intérieurement devient une gradation de moyens et

de fins. Le fond intime du monde est en chaque point une tendance, un développement, un progrès. Grâce à cette pensée, qui mettait en harmonie non seulement le mécanisme et la téléologie, mais encore les états des différentes monades ainsi que l'âme et le corps, il croyait en même temps avoir un moyen de concilier la religion (tant la religion positive que la religion « naturelle ») avec la raison. Il était convaincu que sa philosophie satisfaisait aux exigences que pouvait poser l'orthodoxie la plus rigoureuse. Mais le problème religieux se trouvait justement alors précisé par un écrivain contemporain pour qui Leibniz avait la plus grande estime. Pierre Bayle prétendait, ainsi que nous l'avons mentionné en son temps, qu'il existe une discordance entre la religion et la raison et il trouvait notamment les dogmes de la religion positive contraires à la raison. Pour cela il s'appuyait surtout sur le problème du mal et trouvait que la théorie manichéenne, selon laquelle il y a deux principes dans le monde, s'accordait bien mieux avec l'expérience que la théorie orthodoxe, à laquelle il se soumettait néanmoins dans son obéissance de croyant. La reine de Prusse, l'élève si intelligente de Leibniz, se sentait fortement touchée par les objections de Bayle et elle pria Leibniz de les réfuter. Leibniz se croyait bien préparé à cette tâche. Depuis ses premières esquisses il avait envisagé le problème d'une théodicée, c'est-à-dire le problème suivant : comment la croyance que le monde a son origine dans un être qui est toute puissance, toute bonté et toute sagesse peut se concilier avec l'expérience du mal physique et moral de ce monde. Il y avait déjà bien longtemps qu'il avait projeté un ouvrage là-dessus : la « Réponse à un Provincial » de Bayle et l'invitation de la reine le déterminèrent à rédiger et à publier ses Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la

liberté de l'homme et l'origine du mal, qui parurent en 1710 à Amsterdam.

Àl'assertion de Bayle, que les dogmes de la religion sont contraires à la raison et que néanmoins il faut y croire, Leibniz oppose la distinction entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui contredit la raison. Cette distinction se rattache à sa division des vérités en vérités éternelles (qui se fondent sur le principe d'identité) et en vérités de fait (qui relèvent du principe de raison suffisante). Rien qui doive être cru ne peut contredire la première espèce de vérités rationnelles. L'existence de Dieu n'est possible par exemple que si le contenu de la notion de Dieu, si les qualités attribuées à Dieu ne se contredisent pas. Mais une opinion peut être au-dessus de ce qu'apprend l'expérience, car la nécessité rationnelle de l'enchaînement des phénomènes, que nous trouvons au moyen du principe de raison suffisante, est toujours conditionnée : les principes de la science de la nature ne s'expliquent pour Leibniz que par la pensée d'une Providence, par un principe téléologique. Le principe des vérités de fait, le principe de raison suffisante nous mène justement au delà de l'expérience. L'harmonie des monades et l'enchaînement régulier de tout ce qui se produit ne peuvent en effet s'expliquer que par un être absolu qui a créé le monde suivant un choix raisonnable. Toute chose individuelle, tout événement individuel en soi est contingent : nous ne parvenons donc pas à clore la suite des raisons ou des causes, à satisfaire entièrement au principe de raison suffisante, si nous ne remontons pas à une cause première qui est sa propre cause. Leibniz conclut au choix raisonnable de ce fait, que en dehors de ce monde positif il en était plusieurs de possibles : ce monde-ci ne peut donc avoir été formé que parce qu'il est le meilleur. Mais le monde le meilleur ne veut pas dire un monde sans mauvais cô-

tés et sans défauts, mais seulement un monde où les défauts sont imperceptibles en comparaison des perfections. Tout monde possible devant consister en êtres finis, devait nécessairement présenter des imperfections, car la nature finie entraîne la limitation et pour cette raison elle ne peut admettre complètement en soi la nature divine. De la limitation (le mal métaphysique) naissent la souffrance (le mal physique) et le péché (le mal moral). Le mal a donc en quelque sorte son origine en Dieu : non pas toutefois dans la volonté de Dieu, qui veut toujours le bien, mais dans la raison divine, au sein de laquelle résident de toute éternité les images possibles des mondes. Dieu a créé la réalité, mais non les possibilités. La source du mal, c'est l'imperfection inhérente à tout monde possible d'êtres bornés ; toutefois cette imperfection est réduite au minimum par le choix du divin créateur, et ainsi disposée, qu'elle sert à produire et à mettre en relief une perfection d'autant plus grande. — Sous une forme un peu plus mythologique et avec des couleurs plus vives, la conception de Leibniz serait à vrai dire la même que celle de Jacob Böhme. Et tous deux se rapprochent de Bayle en admettant (ainsi que Leibniz le remarque lui-même) comme lui deux principes, à cela près qu'ils croient pouvoir les unir dans la nature d'un seul et même Dieu, tandis que Bayle trouvait nécessaire d'admettre deux Dieux. Leibniz et Böhme laissent les possibilités lutter et se combattre dans la nature divine, prélude de la lutte dans l'existence réelle.

Bayle avait prétendu que ce qui faisait la force de la théorie manichéenne, c'était la misère et le péché du monde attesté par l'expérience, tandis qu'une conception a priori préférerait sans doute affirmer l'unité fondamentale du monde. Leibniz est donc obligé de le suivre dans le domaine de l'expérience. Souvent, il est vrai, il se contente de dire : ce monde doit être le meilleur des

mondes possibles ; sinon Dieu ne l'aurait pas choisi ! Il ne voit pas l'objection qui pouvait être faite (et que Schopenhauer, l'antipode de Leibniz, fit bien des années après) que pour être le meilleur ; il n'est pas dit que le monde choisi soit assez bon pour être réalisé ! La tendance à exister, le besoin de réalisation que Leibniz attribue aux possibilités éternelles (partout il ne peut se représenter des possibilités qu'à l'état de réalités infiniment petites) pourraient bien venir du mal ! Leibniz doit donc chercher à démontrer que le monde réel vaut d'exister ; qu'un examen approfondi et étendu découvre une profusion du lumière et de perfection. — Il demande de ne pas considérer une seule partie du monde, mais de penser au tout. Un son faux en soi peut produire dans un ensemble musical un excellent effet. Recouvrez un tableau à l'exception d'un petit coin : celui-ci fera alors l'effet d'un assemblage incompréhensible et obscur de couleurs ; mais dans le tableau entier il concourt à déterminer l'impression. Un ingrédient amer dans un mets en relève le bon goût, tandis qu'à lui seul il serait insipide. — Jusqu'où faut-il donc étendre l'observation ? L'existence est infinie, répend Leibniz. La pensée de la Providence, le but qui est au fond des choses et qui détermine leur passage à la réalité, est donc inaccessible pour nous. Nous ne connaissons qu'une petite partie imperceptible du monde — et peut-être celle justement où se trouvent la plupart des maux ! Des fins et de l'idéal humains nous ne devons pas faire la chose unique ou la chose définitive en dernière analyse. Dieu poursuit des fins qui embrassent l'univers entier, où se trouvent sûrement encore bien d'autres êtres que les hommes. — Et cette œuvre immense, infinie, devrait à cause de notre malheur et de notre péché être changée ou reprise ? Surtout que tout est enchaîné à ce point que, si par exemple l'on retirait l'ignominie de Tarquin ou

la trahison de Judas, le développement historique aurait été tout autre. Dieu a mis au monde les êtres individuels ; mais ils sont eux-mêmes les causes de leurs actions ; il a créé la source, mais non le fleuve. Et bien qu'il ait su ce qui découlerait de cette source, il l'a cependant créée parce que le monde qui en dérive est en définitive meilleur que tout autre. Sans la trahison de Judas la mort libératrice du Sauveur ne se serait pas produite : il y a donc une bonne raison de dire avec le vieux psaume : O felix culpa ! — Si le mal de ce monde est si fortement mis en relief par tant de gens, cela vient de ce qu'il attire l'attention sur lui et que l'habitude affaiblit le sens du bien que nous possédons. Il faut des obstacles et des résistances, afin que notre activité puisse toujours être excitée à nouveau et pour que nous ne nous émoussions pas. Les bienheureux et les anges eux-mêmes doivent rencontrer de la résistance s'ils ne veulent pas devenir « stupides ». Bien que l'existence soit continue et harmonieuse il est utile que des fissures apparentes, des solutions de continuité et d'harmonie se présentent : cela exerce la pensée et relève la beauté de l'ensemble. — Leibniz va jusqu'à chercher à justifier le dogme de la damnation éternelle : il croit à une telle plénitude de lumière et de perfection dans l'ensemble de l'existence que, alors même que la majorité des hommes seraient soumis aux tourments éternels, leur douleur s'évanouirait en comparaison de cette somme infinie de bonheur !! — Quant à savoir si l'existence dans son ensemble fait des progrès en perfection ou si la perfection qu'elle possède ne varie que par la forme dans les états changeants, c'est une question que Leibniz ne veut pas trancher. Mais la disposition fondamentale de celui qui considère l'existence d'un regard élargi et plein d'intelligence, sera, d'après lui, certainement la joie. Il sera heureux de contempler la beauté et la perfection des

choses ainsi que le développement continu du monde, joie très différente de la résignation stoïcienne à la nécessité.

Leibniz sans le remarquer donne bien plus raison à Bayle qu'il ne le veut. Abstraction faite de ce qu'il admet également deux principes dans un certain sens, il est obligé de faire positivement à Bayle cette concession qu'il est très difficile, quand on borne la considération des choses à l'expérience, d'affirmer l'optimisme théologique. En invoquant l'infini de l'existence et les bornes de notre savoir, Leibniz cesse à proprement parler sa démonstration ; comment sait-il en effet ce qui se passe dans les autres régions de l'univers ? Il s'autorise d'une croyance ; c'est dire que la question est insoluble au moyen de la raison. Dans une lettre de la même époque que la Théodicée (lettre à Bourguet, reproduite dans Gerhard, III, p. 550 et suiv.) il dit d'ailleurs : « Nous ne pouvons embrasser qu'une très faible partie de la chaîne des choses, celle qui présente le plus de maux, et qui pour cela est bien faite pour exercer notre croyance en Dieu et notre amour pour lui. » — Rapporter l'individu au tout, ce n'est pas non plus trancher la difficulté : car dans le système de Leibniz, où il y a vie et âme en tout point particulier de l'existence, il est impossible de fonder le sacrifice de l'individu pour l'ensemble. La souffrance de la monade isolée ne disparaît pas parce qu'elle relève la beauté de l'image du monde formée par l'ensemble de toutes les monades. La monade isolée pourra se plaindre avec raison du rôle qui lui est assigné et dire qu'elle préférerait ne pas exister plutôt que d'être en enfer, quand bien même cet enfer serait indispensable, comme une sorte de basse dans le grand orchestre de l'existence. Le sens de l'infiniment petit, des différences individuelles, propre à Leibniz, aurait dû logiquement le détourner ici de l'optimisme théologique.

Les idées de Leibniz sur l'éthique et la philosophie du droit se rattachent étroitement à l'ensemble de sa philosophie. Sa théorie des monades s'achève dans l'idée que l'existence est l' « État de Dieu », ordonné selon le principe de justice, d'après lequel agissent les forces qui sont au fond de tout mécanisme. Le point de vue téléologique est commun à sa conception du monde et à son éthique.

Il trouve le fondement de l'éthique et de la philosophie du droit (qu'il comprend toutes les deux par la notion du droit naturel) dans l'aspiration immédiate, instinctive au bonheur. Tout plaisir pris en particulier répond à un progrès, à une « perfection » qui consiste, ou bien en ce que la force s'accroît, ou bien en ce qu'on obtient une harmonie plus grande dans le contenu compris par la force. « La perfection, dit-il (dans un petit traité intitulé : De la béatitude, un des rares ouvrages allemands que nous ayions de sa main) se manifeste dans la force d'agir ; d'ailleurs tout être consiste dans une certaine force, et plus la force est grande, plus l'être est élevé et libre. Allons plus loin : dans toute force plus la force est grande, plus s'y montre du multiple à partir d'Un et dans Un, en ce que quelque chose d'Un gouverne une multiplicité hors de soi et la représente en soi. Or l'unité dans la multiplicité n'est pas autre chose que l'harmonie. » Leibniz veut dire par là que le plaisir dépend de la plénitude et de l'harmonie des forces qui sont au fond de la vie, qu'on ait conscience de ces forces ou non. Le bonheur consiste en un plaisir continuel. La condition du bonheur est la sagesse : éclairer l'intelligence et exercer la volonté. Mais l'appétition involontaire mène déjà dans ce sens. Leibniz croit comme Grotius, l' « incomparable » Grotius, ainsi qu'il le nomme, à la tendance involontaire à travailler non seulement à son propre bonheur, mais à ce-

lui d'autrui. L'amour, c'est la joie de voir le bonheur d'autrui après l'avoir fait sien ; l'amour désintéressé n'est possible lui-même que parce que le bonheur d'autrui se réfléchit pour ainsi dire sur nous. Comme vertu éthique principale, Leibniz, adhérant à Aristote, pose la justice, qu'il définit l'amour du sage (caritas sapientis) : l'amour fixe le but et la sagesse sait trouver les vrais moyens et leur vraie organisation. La justice consiste à donner à chacun le sien, à répartir les biens comme il convient, tant dans l'ordre du domaine public que dans la distribution de ce dont l'individu dispose. En ce sens la justice (considérée comme justice législative et répartitrice) vise à être utile à tous les hommes et diffère du droit strict (jus strictum), dont le but est le maintien de la paix dans la société (Voy. le traité De rationibus juris et justitiæ, 1693).

Il y a quelque chose de prophétique dans la philosophie du droit de Leibniz, bien qu'il ait utilisé en partie des éléments antiques et scolastiques. En assignant le bien universel ou le bonheur comme but au droit et à la morale, il se fait le devancier de ce qu'on appelle l'utilitarisme. Ses idées rappellent celles de Cumberland et il fut lui-même heureusement surpris en trouvant chez Shaftesbury, un contemporain plus jeune que lui, un ordre d'idées voisin du sien.

Tout en s'appuyant sur un fondement exclusivement psychologique, l'éthique et la philosophie du droit de Leibniz ne sauraient d'après sa conception se passer de la sanction théologique. Il s'accorde à dire avec Grotius que la morale et le droit ne peuvent se fonder sur le commandement arbitraire de la divinité. Mais comme tous les principes et toutes les lois suprêmes, les lois de la morale et du droit proviennent en dernier ressort de la pen-

sée divine et sont maintenues par la volonté divine. Dans l'amour désintéressé, la recherche du bonheur personnel va de pair avec la recherche du bonheur d'autrui. Mais cet amour ne se trouve que dans les âmes bien nées. Si l'on ne suppose une récompense et un châtiment divins dans la vie future, on ne peut prouver que ce qui est bon moralement et le plus utile soient toujours la même chose. Voilà pourquoi la religion naturelle est nécessaire comme garantie de la morale. En même temps elle donne le point de vue le plus élevé de la morale humaine et de la doctrine du droit, en élargissant la pensée jusqu'à la loi divine qui règne dans l'existence tout entière.

Dans la philosophie du droit de Leibniz comme dans tout son système, l'idée fondamentale se fait jour d'une harmonie entre les êtres individuels. C'était la pensée qui guidait son investigation dans tous les domaines, et qu'il laissait au siècle nouveau, pour lequel son système est typique à tant de points de vue.

68. P. 355. Voir à ce sujet Ludwig Stein : Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890 (Surtout chap. 4).

69. P. 358. L'article de 1680 ne porte pas de titre. Erdmann qui le premier l'a tiré de la bibliothèque de Hanovre lui donna (dans son édition des Opera philosophica de Leibniz, 1840), le titre suivant : De vera methodo philosophiæ et theologiæ et le fit remonter à l'époque de 1690 à 1691. Des indices internes ou externes montrent qu'il doit avoir une origine plus reculée, en particulier la comparaison avec le Petit discours de métaphysique qui fut composé en 1685 et envoyé à Arnauld l'année suivante. Cf. à ce sujet Selver : Der Entwickelungsgang der Leibniz' schen Monadenlehre bis 1695 (Philosophische Studien herausgeg. von W.

Wundt, III), p. 443. Ludwig Stein : Leibniz und Spinoza. — Dans son excellent exposé de l'histoire du développement de Leibniz, Stein attache trop d'importance à l'influence qu'eut sur Leibniz l'étude de Platon. Sans doute il est très caractéristique qu'au cours des années, si importantes pour la croissance de sa maturité philosophique, il se soit tellement occupé de Platon et qu'entre autres il ne cite pas moins de douze fois le fameux passage du Phédon sur les causes finales. Mais cela me semble bien plutôt un symptôme qu'une cause. Leibniz avait dès le début la conviction inébranlable que les causes finales sont légitimes ; cela ressortait de ses conceptions religieuses et toute sa jeunesse durant il avait cherché le moyen de les mettre en harmonie avec ses théories scientifiques. Platon ne put rien lui fournir de nouveau à cet effet. — Je trouve notamment que c'est une explication peu conforme à la réalité lorsque Stein déduit la proposition de l'identité de la substance et de la force de Leibniz de la théorie de Platon (exprimée en un seul endroit) sur les « idées » conçues comme forces agissantes. Depuis 1670 Leibniz s'était occupé des concepts de force et de tendance et il fait passer ces concepts de ses études de mathématiques et de physique dans sa philosophie et les emploie à vivifier le concept de substance. — Quelques auteurs voient dans le progrès fait par Leibniz en 1680 une substantialisation de la force ; je crois toutefois qu'il serait plus exact de renverser le rapport et de parler d'une conversion de la substance en force. En réalité, le traité de 1680 amena la dissolution du concept cartésien et spinoziste de substance.

70. P. 367. Le « Tout comme ici » de Leibniz a la même source que le « Tout comme chez nous » de Holberg, c'est-à-dire la comédie : Harlequin empereur de la lune (Théâtre italien de Ghérardi, 1 volume). Voir Nouveaux essais IV, 16,12 (Erdmann, p.

391 et suiv.) : « On dirait quasi que c'est dans l'Empire de la lune de Harlequin tout comme ici. » — En dehors de ce passage il faut noter concernant la loi d'analogie : Lettre à Arnauld, nov. 1686 (Gerhardts Ausgabe II, p. 75 et suiv.). De ipsa natura (Erdmann, p. 157). Nouveaux Essais, I, 1 (Erdmann, p. 205) et III, 6, 14 (Erdmann, p. 312). Des passages de lettres (Gerhardt, II, p. 270, IV, p. 343).

71. P. 369. Le dernier exposé de la théorie des monades, exposé intéressant et instructif à plus d'un égard (Eduard Dillmann : Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre. Leipzig, 1891), me paraît négliger absolument la grande signification qu'a la loi d'analogie pour la conclusion subjective de la théorie des monades. Dillmann croit que l'entendement est donné dès le début dans la notion de la monade et conçoit la notion de phénomène chez Leibniz seulement au sens subjectif (phénomène pour). Cette conception est réfutée par cela même que, d'après Dillmann, Leibniz admet sans plus ample fondement que la monade représente l'univers d'après le point de vue de son corps et qu'il appuie l'opinion que la monade « représente » l'univers tout entier sur ce fait que tout corps, en vertu de la loi de continuité, est touché par tous les changements qui se produisent dans une partie quelconque du monde. (Cf. Dillmann, p. 301 et suiv., 342 et suiv.). — D'après l'hypothèse de Dillmann il serait impossible de comprendre pourquoi Leibniz prend une attitude si réprobative vis-à-vis des idées de Berkeley, dès qu'il en entend parler.

72. P. 374. Sur les diverses façons dont les rapports entre Spinoza et Leibniz ont été conçus au cours des temps, voir le chapitre I de l'ouvrage de L. Stein : Leibniz und Spinoza. — C. Dill-

mann trouve un accord de principe entre les deux systèmes, mais ajoute que la théorie de Leibniz sur les rapports entre Dieu et le monde est inattaquable, sans faire ressortir les passages où Leibniz proteste contre Spinoza (Neue Darstellung, p. 472 et suiv.). Dillmann se laisse entraîner par une grande admiration, d'ailleurs justifiée, pour Leibniz à faire l'apologie de contradictions manifestes et d'accommodations évidentes.

73. P. 380. Sur la différence entre perception et appétit voir la Monadologie, § 15. — Passions dans le sens de pensées confuses : Réplique aux réflexions de Bayle (Erdmann, p. 188 a), dans le sens de tendances ou de modifications de tendances. Nouveaux Essais, II. 20, 9 (Erdmann, p. 249 a).

74. P. 382. Cf. un article (sans titre) reproduit dans l'édition de Gerhardt, VII, p. 300 et suivantes, où il est d'abord dit que toutes les données de fait doivent avoir leur principe, car la volonté créatrice qui se manifeste par elles n'est pas arbitraire et agit d'après des raisons, et ensuite : « Il est donc certain que toutes les vérités, même les plus contingentes, ont un motif a priori (probatio) ou une raison pour laquelle elles sont plutôt qu'elles ne sont pas. C'est ce qui est affirmé par le dicton populaire : rien n'arrive sans cause (causa), ou (seu) il n'y a rien sans raison (ratio). »

75. P. 386. La loi de l'effet de contraste est déjà employée par Leibniz dans une lettre datant de 1770 environ (Gerhardts Ausgabe, I, p. 61), pour défendre l'optimisme. Il la développe plus tard spécialement (comme lex laetitiæ) dans le De rerum originatione (Erdmann, p. 149 et suiv.). Cet argument esthético-psychologique est d'origine antique : il se trouve déjà chez Plotin et est répété par saint Augustin. La mise en relief de l'infini de l'exis-

tence est au contraire moderne. Leibniz fait remarquer que saint Augustin ne connaît pas encore la grandeur de la cité de Dieu (Théodicée, § 19). Cf. Causa dei asserta §§ 57-58.

P. 366, 374 et suiv. Un fragment récemment publié de Leibniz exprime d'une manière instructive la relation entre sa théorie de l'âme et du corps, sa théorie de la téléologie et du mécanisme et sa théorie de Dieu et du monde : Anima quomodo agat in corpus. Ut deus in mundum : id est non per modum miraculi, sed per mechanicas leges ; itaque si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturæ, eadem fierent ac si essent mentes, et libri etiam scriberentur legerenturque a machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est, hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicæ generales sunt voluntatis divinæ decreta, et leges mechanicæ speciales in unoquo que corpore (quæ ex generalibus sequuntur) sunt decreta animæ sive formæ ejus, contendentis ad bonum unum sive ad perfectionem... Omnia in tola natura demonstrari possunt tum per causas finales, tum per causas efficientes. Natura nihil facit frustra ; natura agit per vias brevissimas, modo sint regulares (E. Bodemann : Die Leibniz-Handschriften der kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Hannover und Leipzig 1895, p. 89).

Livre 3 · Chapitre 7

Ce que Leibniz avait exprimé dans des lettres et dans des traités, accessibles et compréhensibles au petit nombre seulement, Wolff le développa amplement, platement, systématiquement dans de

gros in-folios. Il exerça une influence considérable en répandant dans le grand public des pensées rationnelles et en faisant valoir le « principe de raison suffisante » dans tous les domaines. Leibniz écrivait la plupart du temps en français ou en latin (bien qu'il ait eu un moment l'intention d'écrire sa Théodicée en allemand, à cause précisément de la « virginité » philosophique de cette langue) ; Wolff se servait de la langue allemande et créa en partie la terminologie philosophique allemande. Le Wolffianisme populaire fut une partie essentielle de l'émancipation intellectuelle de l'Allemagne au xviii siècle. Grâce à Wolff, toute une série de pensées des grands systèmes du xvii siècle trouvèrent accès auprès du public lettré. Un autre ordre de pensées vint, ainsi que la chapitre suivant le montrera, d'Angleterre au moyen du mouvement créé par John Locke.

Christian Wolff, né en 1679 à Breslau, étudia, outre la théologie, les mathématiques et la philosophie, et fut nommé en 1706 professeur de mathématiques à Halle ; mais il exposa surtout la philosophie. Il était influencé principalement par les écrits de Descartes et de Leibniz, mais, par l'intermédiaire de Tschirnhausen, par ceux aussi de Spinoza, dont Tschirnhausen avait (sans citer le nom de Spinoza) développé amplement la théorie de la connaissance dans sa Medicina mentis. Wolff ne tenait pas personnellement à être considéré comme disciple de Leibniz ; il a d'ailleurs modifié de diverses façons les pensées de Leibniz ; cependant la philosophie qu'il introduisit dans les universités allemandes et qui régna jusqu'à l'époque de Kant, fut nommée à bon droit la philosophie de Leibniz et de Wolff. Il est vrai que l'essence de la pensée de Leibniz, son idéalisme métaphysique, la théorie des monades ne se prêtaient pas aussi facilement à une vulgarisation systématique telle que celle de Wolff. Mais chez

Wolff comme chez Leibniz se fait sentir partout et toujours l'inclination à unir la science de la nature avec la théologie, en concevant le monde comme un grand mécanisme destiné à servir les fins divines et mis en accord avec la vie psychique par l'harmonie « préétablie ». Il conçoit le monde comme un ensemble d'êtres individuels déterminé par des lois, avec Dieu pour raison dernière. Et le support logique de tout le système, c'est le principe de la raison suffisante.

Il est intéressant de voir que Wolff non seulement popularise la philosophie dogmatique, mais qu'il l'achève. C'était un progrès considérable de Leibniz d'avoir posé le principe d'identité et le principe de raison suffisante comme deux principes différents, valables, le premier pour toutes les vérités de raison, le second pour toutes les vérités de fait. Wolff cherche maintenant à dériver le second du premier. Il veut rendre évident par lui-même que tout ce qui arrive a une raison ou une cause et il regarde comme une faute de la part de Leibniz de n'avoir pas donné de preuve du « principe de raison suffisante » qui avait dans son système ainsi que dans les autres grands systèmes une importance si considérable. La preuve de Wolff (voy. Pensées rationnelles sur Dieu, le monde et l'âme de l'homme, et sur toutes choses en général, communiqué aux amis de la vérité par Christian Wolff, 1719, § 30) est la suivante : « Là où il n'y a pas de raison donnée, il n'y a rien non plus qui puisse faire comprendre pourquoi il y a quelque chose, et ainsi ce quelque chose doit venir du néant… Or, comme il est impossible que de rien il puisse se former quelque chose, tout ce qui est doit avoir une raison suffisante pour laquelle il existe. » Il est facile de voir que cette preuve se meut dans un cercle ; car dire que de rien il ne peut se former quelque chose, c'est dire que tout a sa raison ou sa cause, et c'est ce qu'il fallait

justement démontrer. Au moyen de cette marche d'idées, Wolff parvint cependant à mettre complètement le dogmatisme en système. Toute certitude fut ramenée au principe de contradiction, et la philosophie devint un système de théorèmes qui pouvaient tous se fonder par la logique pure. Le principe de contradiction contient, ce dont il faut bien tenir compte pour ne pas être injuste envers Wolff, la garantie de toutes les conceptions empiriques ainsi que de tous les raisonnements. Quand je perçois quelque chose, je ne puis sur le moment faire autrement que de le percevoir ; chaque perception doit satisfaire à cette exigence. Wolff ne veut nullement transformer toute science en logique formelle. Toutefois il veut démontrer que les principes rationnels règnent partout. Le rationalisme fêta alors son triomphe.

Wolff l'applique non seulement à la conception du monde, mais encore à la théologie. Du principe de raison suffisante il avait fait dériver des propositions appartenant à la science de la nature, telles que la loi d'inertie et la loi de continuité (la nature ne procède pas par bonds, sans quoi le passage d'un état à un autre serait incompréhensible) ; de même il veut également faire dériver de ce principe non seulement l'existence de Dieu (le monde doit avoir une raison qui a sa raison en soi-même), mais encore les conditions auxquelles doit être soumise toute révélation positive. Il doit y avoir certaines marques distinctives qui permettent de discerner la révélation de la vaine imagination et de la supercherie. La révélation ne peut être contraire à la perfection de Dieu et ne peut renfermer de contradictions. Bien qu'elle soit un miracle, et qu'en cela elle répugne aux vérités « contingentes » (de fait), elle ne peut néanmoins être contraire aux vérités nécessaires : Dieu peut faire arrêter le soleil, mais ne saurait changer le rapport du diamètre à la périphérie du cercle. Et Wolff

prétend qu'un monde où il ne se produit que rarement des miracles est plus parfait qu'un monde où ils sont trop fréquents ; les miracles n'exigent que de la puissance, mais l'ordre naturel demande en même temps une sagesse qui pense à l'ensemble et non pas seulement au détail.

Wolff lui-même fut victime du « principe de raison suffisante ». Les théologiens piétistes de Halle voyaient un danger dans le rationalisme qu'il proclamait, et lorsque dans un discours universitaire, il vanta le philosophe chinois Confucius pour la pureté de sa morale, déclarant qu'elle s'harmonisait avec sa propre morale, l'orage se déchaîna. Pour gagner le roi Frédéric-Guillaume I, on eut recours, paraît-il, contre lui à l'application du principe de raison suffisante aux actions humaines : on représenta au roi-sergent que si ses grenadiers désertaient, on ne pouvait d'après la théorie de Wolff, leur en demander raison. Comme Wolff le déclare dans sa biographie, on montra au roi dans un des ouvrages écrits par les théologiens ses adversaires, un passage où l'on tirait cette conséquence de son déterminisme. Alors parut (en 1723) un ordre du cabinet aux termes duquel Wolff était révoqué de ses fonctions à cause de ses théories impies et devait quitter dans les quarante-huit heures — « sous peine d'être pendu » — les provinces et États du roi. Wolff s'en alla à Marbourg, où il continua d'exercer jusqu'à ce que Frédéric II, qui était lui-même de ses admirateurs, le rappela à Halle, où il professa jusqu'à sa mort (1784).

76. P. 391. Wolff dit dans la préface à la première édition des Pensées rationnelles, etc. « Au début je m'étais proposé de laisser absolument sans solution le problème de la communauté du corps avec l'âme et de l'âme avec le corps, mais les raisons expo-

sées dans l'autre chapitre m'ayant conduit naturellement, contre mon attente, à l'harmonie préétablie de M. de Leibniz, j'ai conservé cette ingénieuse invention en l'éclairant d'une lumière plus vive qu'il n'a été fait jusqu'ici. » — Dans la préface à la deuxième édition, il s'étend davantage sur les rapports de sa doctrine avec celle de Leibniz. Leibniz, dit-il, alliait l'idéalisme (la liaison ininterrompue des phénomènes spirituels), avec le matérialisme (la liaison ininterrompue des phénomènes matériels), sans examiner davantage chacune d'elles en particulier. C'est ce que Wolff croit avoir fait et il aboutit au résultat suivant : les dualistes peuvent unir la doctrine des idéalistes avec celle des matérialistes. — Voici en effet une définition exacte de la différence qui existe entre Leibniz et Wolff en ce point. Leibniz professe l'hypothèse d'identité (bien qu'avec une modification spiritualiste), et Wolff professe le dualisme (bien qu'avec cette opinion, empruntée à l'hypothèse d'identité, que les phénomènes spirituels et les phénomènes matériels, forment, chacun de leur côté, une liaison ininterrompue). — Quantité d'objections qu'on élève d'ordinaire contre l'hypothèse d'identité, peuvent s'adresser à la théorie de Wolff à laquelle le terme de « duplicisme » qui ne convient pas du tout à l'hypothèse d'identité proprement dite, s'applique très bien.

Livre 4 · Chapitre 1

Le premier philosophe critique naquit la même année que le plus grand des dogmatiques. John Locke naquit le 29 août 1632 aux environs de Bristol. Son père était avocat, mais prit part à la guerre civile comme chef d'une troupe de cavaliers du parti du

Parlement. La tournure indépendante et libérale de sa pensée passa à son fils. L'éducation que le philosophe en herbe reçut de son père était telle, qu'en rédigeant son traité de l'éducation, qui devait faire époque, il put utiliser des souvenirs qu'il en avait gardés. Ce trait (Thoughts on Education, § 40) que l'obéissance nécessaire à l'enfance doit être peu à peu remplacée par des relations libres d'ami à ami, est un détail tiré de l'éducation que l'auteur avait reçue lui-même. Les expériences qu'il fit à l'école et à l'Université profitèrent à sa philosophie plutôt par effet de contraste. Durant six ans il alla à l'école de Westminster où il apprit les langues anciennes d'après une méthode rigoureusement grammaticale et où on le tourmenta en lui faisant apprendre des leçons par cœur et composer des dissertations latines sur des questions incompréhensibles pour lui. On ne faisait pas de sciences de la nature, si ce n'est un peu de géographie, l'été après souper. S'il met en garde contre la méthode qui consiste à apprendre par cœur et à commencer l'enseignement des langues par la grammaire, c'est qu'il en a fait l'expérience par lui-même à l'école. Lorsqu'il vint à Oxford (1652), le puritanisme et la scolastique y régnaient. Ni l'un ni l'autre ne satisfaisaient Locke. Ce qui éveilla son esprit à la philosophie, ce fut (d'après une déclaration faite plus tard par lui) l'étude des ouvrages de Descartes. Cette connaissance fut pour lui un grand encouragement, car il avait attribué ses faibles progrès dans la philosophie scolastique à son manque de don naturel en philosophie. Il étudia également Gassendi et Hobbes, et ils eurent une grande influence sur la tendance de son esprit.

On pratiquait alors à Oxford une large tolérance. Non seulement John Owen, le chancelier de l'Université, mais Olivier Cromwell, le puissant protecteur, garantissaient à tous les protes-

tants la liberté de penser. Cette époque a laissé dans l'esprit de Locke des traces qui durèrent toute sa vie. Avec la Restauration, l'Église épiscopale reprit le pouvoir. Au début Locke avait l'intention de se faire ecclésiastique, mais sa conception libérale, latitudinaire du christianisme lui rendit ce projet impraticable. Dans un traité de 1667 (qui fut plus tard agrandi sous la forme de la célèbre Letter on toleration 1685), il conteste à tout le monde et à chacun en particulier le droit d'imposer à d'autres des opinions spéculatives et des formes de culte arrêtées. Et dans un traité intitulé Error (qui se trouve imprimé ainsi que le premier traité dans l'excellente Life of Locke, Londres 1876, de Fox Bourne) il dit : « Quiconque examine et adopte après un examen loyal une erreur au lieu d'une vérité, a mieux accompli son devoir que celui qui admet la confession de la vérité (car il n'embrasse pas la vérité elle-même) sans avoir examiné si elle est exacte ou non. » Il attache la plus grande importance au côté moral de la religion et demande le moins possible de dogmes et de cérémonies. L'Église épiscopale avec ses trente-neuf articles de foi et ses nombreuses cérémonies lui était par conséquent fermée.

Il résolut alors de se faire médecin et étudia la chimie et la médecine. Ce fut là l'origine de son amitié avec Robert Boyle, le célèbre chimiste, et avec Sydenham, le non moins célèbre médecin. Les aspirations de Locke comme philosophe sont parentes de celles de ses deux amis. — Boyle (l'aîné de Locke de six ans) soutenait la méthode expérimentale en chimie contre les alchimistes et les chimistes médecins qui se proposaient d'autres buts que la science pure. Il est le premier qui ait montré avec clarté le but de l'analyse chimique : à savoir la découverte des éléments des matières composées, c'est-à-dire des matières constituantes, qu'on peut démontrer comme telles et qu'on ne peut plus diviser. Il

prédit qu'on trouverait beaucoup plus d'éléments qu'on ne se l'imaginait alors et contesta le caractère incomplexe de beaucoup de matières que l'on avait jusqu'alors regardées comme des éléments. — Sydenham soutenait la méthode empirique en médecine et professait les mêmes principes que ceux émis par Locke dans un petit traité intitulé De l'art de guérir, où il insiste sur la nécessité de s'appuyer sur des observations, et non sur des axiomes. Locke accompagnait souvent Sydenham dans les visites qu'il faisait à ses malades.

Cependant l'art médical ne fut pas non plus la tâche de toute la vie de Locke. Il fit la connaissance du comte de Shaftesbury, le célèbre homme politique du règne de Charles II, et bientôt il fut attaché à sa famille en qualité d'ami, de secrétaire, de médecin et d'éducateur de deux générations. Comme on peut le voir aux petits traités de ses premières années, les idées politiques de Locke étaient libérales comme ses opinions religieuses. Il appartenait avec ardeur et conviction au parti des Whigs et il fut impliqué dans leur destinée. La chute de Shaftesbury en 1672 amena aussi celle de Locke. Il dut renoncer aux situations que la confiance de Shaftesbury lui avait values. Il passa alors quelques années à voyager en France. Ses notes de voyage ont un intérêt historique et témoignent de sa grande faculté d'observation et de l'attention qu'il accordait à tous les aspects de la vie. Son ami ayant pris part dans la suite à une conjuration et ayant dû fuir en Hollande, Locke ne se crut pas en sûreté en Angleterre et passa également en Hollande (1683) où se réunirent peu à peu un nombre considérable de whighs réfugiés. Un moment il dut se cacher, le gouvernement anglais demandant son extradition. Pendant ces années-là, il travailla à ses écrits, surtout à l'Epistola de tolerantia (1685) qui parut quelques années après en anglais, et à son chef-

d'œuvre De l'entendement humain. En même temps il s'occupait probablement des préparatifs en vue de la révolution. Il entretenait des relations d'amitié suivies avec le prince d'Orange et son épouse, et au commencement de 1689 il revint en Angleterre avec la princesse.

La politique ne fit pas oublier à Locke la philosophie, et inversement. Au commencement de 1690 parut son chef-d'œuvre, Essay on human understanding, un des ouvrages les plus remarquables et les plus couronnés de succès de l'histoire de la philosophie. Les premiers débuts en remontent loin dans le développement de Locke. Il rapporte dans la préface que ce fut une discussion avec quelques amis qui lui inspira l'idée de l'ouvrage. Comme ils n'avaient pas pu résoudre les problèmes qu'ils s'étaient posés, il pensa que peut-être il aurait fallu au préalable « examiner nos propres facultés et voir quels sujets notre intelligence peut traiter et quels sujets elle ne peut traiter. » Dans un exemplaire de l'Essay de Locke qui se trouve au Bristish Museum, James Tyrrell, ami de Locke, a écrit : « Je me rappelle que j'étais moi-même présent lorsque les principes de la morale et de la religion révélée furent discutés. » Ce fut donc une discussion roulant sur des sujets éthiques et moraux qui porta à examiner de plus près la connaissance. Ce commencement se place dans l'hiver de 1670 à 1671. Ensuite, pendant son séjour en France et pendant son exil en Hollande, Locke travailla à son ouvrage, qu'il acheva en 1687. L'année suivante, un extrait en fut imprimé dans le périodique hollandais Bibliothèque universelle, et en 1690 parut l'ouvrage complet en anglais. Il comprend quatre livres : le premier critique la doctrine des idées et des principes innés ; le second montre que toutes les idées proviennent de l'expérience et décompose les idées complexes en leurs éléments simples, afin

que l'union se fasse avec d'autant plus de facilité ; le troisième examine l'influence de la langue sur la pensée, combat la philosophie scolastique, philosophie toute de mots, et montre que nos idées d'espèces et de genres ne peuvent pas purement et simplement être regardées comme valables même pour la nature ; le quatrième distingue les différentes espèces de connaissances et fixe les limites de la connaissance. La théorie de la connaissance proprement dite est donc contenue dans le livre quatrième. Ce livre et le second livre (sur l'origine des idées dans l'expérience) semblent avoir été écrits les premiers ; le premier (critique des idées innées), et le troisième (sur le langage), furent ajoutés par la suite.

Sous le roi Guillaume d'Orange, Locke eut une influence considérable. Il tenait de près au roi et à plusieurs des dirigeants. Il intervint en faveur de la liberté de la presse, de tolérance, de lois monétaires et commerciales sensées et en faveur d'une réforme de l'assistance publique ; il occupa différents emplois. Les Two Treatises on Government, qui parurent en 1690 attestent que, outre leur but théorique, ils visaient aussi à défendre la Révolution qui avait amené le nouvel état de choses. Parmi ses autres écrits il faut citer (outre les Thoughts on Education, 1692) le livre sur la rationalité du christianisme exposé d'après l'Écriture (The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture). Dans sa conception du christianisme Locke insiste sur ceci, que la croyance de l'ancienne Église est contenue dans cet axiome : Jésus est le Messie. Le christianisme est pour lui l'Évangile de l'amour ; il ne prétend pas tourmenter les hommes avec des dogmes incompréhensibles (dogmes de la Trinité, de la grâce et de la damnation éternelle), il veut agrandir la loi de nature et de raison en montrant comment les hommes peuvent arriver au

salut. Lui-même pensait être un chrétien croyant, et ses lettres ainsi que sa vie témoignent de la profondeur de ses sentiments religieux. Il lisait la Bible avec ardeur, et durant ses dernières années, il composa un commentaire des lettres aux Corinthiens. Mais ce qui l'attirait le plus, c'étaient les tendances chrétiennes renfermant un minimum de dogmatisme et de hiérarchie. Pendant son séjour en Hollande, il demeura quelque temps chez un quaker avec lequel il se lia d'une intime amitié. Plus tard il accompagnait à Londres le roi Guillaume lorsque celui-ci sous un déguisement assistait aux réunions des quakers pour connaître cette secte. Locke écrivit à une dame anglaise quaker que c'étaient des femmes qui avaient vu les premières le sauveur ressuscité ; de même maintenant ce serait peut-être encore par des femmes que la résurrection de l'esprit d'amour serait proclamée. Il fut en butte à de violentes attaques de la part des théologiens et comme on trouvait l'origine de sa théologie dans sa philosophie, celle-ci fut aussi attaquée avec âpreté, notamment par Stillingfleet, évêque de Worcester, à qui Locke répondit plusieurs fois par des écrits polémiques très étendus. Ce fut le dernier duel de la philosophie scolastique avec la philosophie moderne. La colère suscitée par le point de vue de Locke en théologie fut encore accrue par son affinité avec les déistes. Un ouvrage tel que celui de John Toland : Christianity not mysterious, qui parut en 1696 et fut publiquement brûlé à Dublin l'année suivante, semblait ne faire autre chose que d'en tirer la conséquence naturelle. Les écrits de Locke étant aussi lus des étudiants, les présidents du Collège d'Oxford décidèrent qu'on ne se servirait pas de l'Essay de Locke à l'Université. À cette nouvelle, Locke fit observer que ce n'est pas une raison parce qu'il y a des gens qui se mettent des

œillères ou qui détournent la tête, pour que tous consentent à ne pas faire usage de leurs yeux, et l'histoire lui a donné raison.

Locke, qui ne fut jamais marié, passa ses dernières années dans la maison d'un M. Masham à Oates, près de Londres. Lady Masham était la fille du philosophe Cudworth de Cambridge, c'était une femme de talent. Il mourut en 1704 après avoir souffert plusieurs années de l'asthme. Une grande douceur, un grand amour pour ses amis, la recherche sincère de la vérité et la ferme croyance en l'importance de la liberté individuelle et politique, tels sont les traits de caractère qui prennent chez Locke un relief particulier d'après ce que nous savons de lui par ses œuvres et par ses lettres. Ce qui est bien significatif, c'est ce qu'il écrivait un an avant sa mort à un jeune ami, qui devait devenir l'écrivain déiste Anthony Collins : « Aimer la vérité pour elle-même, c'est la partie la plus importante de la perfection humaine en ce monde et la pépinière de toutes les autres vertus. »

Voulant demander raison à la connaissance humaine, Locke se propose d'abord pour objet d'examiner d'où proviennent les idées (ideas) avec lesquelles elle opère. Par idée (idea) il entend tout ce à quoi nous pouvons penser. Cette tâche disparaîtrait s'il y avait des idées innées à la lettre, et pour cette raison il commence par tourner sa critique contre cette opinion. — On a pensé par exemple, dit Locke, que l'idée de Dieu était une idée innée de ce genre ; de même on dit que les principes logiques et moraux les plus fondamentaux sont innés. Des propositions telles que : toute chose est ce qu'elle est, et : nous devons agir envers les autres comme nous voudrions qu'ils agissent envers nous, sont considérées comme étant à l'origine immanentes à la conscience humaine. Mais alors elles devraient être les toutes premières

idées qui se présentent à la conscience. On peut facilement se convaincre qu'il n'en est pas ainsi en examinant les enfants, les idiots, les sauvages et les hommes sans instruction. La conscience de ces êtres ne renferme que des idées et des perceptions particulières, déterminées, concrètes, et non des principes généraux. Et l'expérience nous montre des individus et des peuplades sans aucune idée de Dieu et sans idées morales proprement dites. De ce que ces idées et ces principes sont compris et adoptés dès qu'ils sont rendus distincts à la conscience, déduire qu'ils sont innés, c'est une conclusion injustifiée. Ce qui a besoin d'être rendu évident et d'être prouvé n'est pas inné, mais doit être appris. Naturellement il doit y avoir une capacité originale (capacity) pour apprendre, et l'on peut avec raison parler de lois ou de principes naturels, en ce sens qu'il y a en effet des opinions auxquelles l'homme arrive par l'usage naturel de l'expérience et de sa pensée. Locke range parmi ces idées, outre les vérités logiques et mathématiques, également les opinions religieuses et morales les plus importantes. Mais il appuie vigoureusement sur ce fait qu'une loi naturelle n'est nullement la même chose qu'une loi innée. La théorie des idées innées tient en majeure partie à la commodité qu'elle offre : on veut éviter d'étudier la formation des idées.

Cette polémique semble être spécialement dirigée contre les philosophes scolastiques, contre les Platoniciens de Cambridge et Herbert de Cherbury ; ce dernier est le seul représentant des « idées innées » qu'il nomme par son nom. Il n'est guère probable qu'il ait visé en premier lieu Descartes : l'explication plus nette que donne Descartes de l'expression impropre « inné » le soustrait à la critique de Locke. — Locke se servit lui-même d'une expression qui provoqua des méprises : l'ancienne comparaison

de la conscience avec une table rase (tabula rasa). Par là il ne voulait pas contester (ainsi qu'on l'a souvent cru), que les facultés primordiales de l'âme précèdent l'expérience. — C'est une malheureuse propriété des termes philosophiques que de faire naître souvent des idées trop grossières. Même après la rectification précitée de la théorie de Locke, la critique de Leibniz demeure cependant juste, car Locke néglige soit l'importance des éléments obscurs, plus ou moins inconscients, soit la façon involontaire, spontanée dont les penchants primordiaux se font valoir. Le moment d'activité que Locke reconnaissait dans la formation de certaines idées fut même réduit par quelques-uns de ses successeurs pour être finalement supprimé. —

La solution que Locke donne au problème tend à montrer que toutes les idées, terme par lequel il entend le contenu de la conscience tout entière, proviennent de l'expérience, soit de l'expérience externe (sensation), soit de l'expérience interne (réflexion). L'expérience externe tient à ce que l'excitation ou le mouvement produit dans une partie quelconque du corps suscite une perception (perception) dans l'âme. L'expérience interne tient à ce que l'âme reçoit aussi l'impression de l'activité, qui est déployée (par exemple dans le souvenir et dans la comparaison) pendant l'élaboration des idées provenant de l'expérience externe. Ainsi nous percevons au moyen de la « réflexion » nos propres états et notre propre activité, et au moyen de la « sensation » les impressions des autres choses. Dans toutes ces perceptions directes ou réceptions d'idées la conscience reste presque (for the most part) absolument passive. Mais il n'y a que les idées les plus simples qui se forment ainsi par reception directe et passive.

Les idées simples qui se forment de l'expérience externe n'ont pas plus besoin de ressembler aux qualités des choses qui les ont produites que le mot ne ressemble à l'idée. Les qualités dites primaires, la solidité, l'étendue, la forme, la mobilité seules ne peuvent être séparées des choses extérieures ; les qualités secondes, telles que la couleur, le goût l'odeur, etc., ne correspondent qu'à la faculté que possèdent les choses en raison de leurs qualités primaires, de susciter en nous certaines idées. — Les termes : qualités « premières » et « secondes » semblent avoir été empruntés par Locke à Robert Boyle ; la théorie elle-même que l'on attribue si souvent à Locke qui en serait le créateur, provient, ainsi que nous l'avons vu, de Galilée, de Hobbes et de Descartes. Locke ne s'arrête pas davantage au problème suscité par ce fait qu'il y a ici une différence aussi grande entre la cause extérieure et l'effet interne. —

Les idées simples sont le matériel de la conscience, qui est élaboré par elle de diverses façons. L'activité de la conscience se révèle soit dans la formation d'idées complexes, en combinant des idées simples, soit dans la formation d'idées de rapports, en mettant des idées simples dans une certaine union réciproque, soit dans la formation d'idées abstraites, en séparant des idées simples d'autres idées simples avec lesquelles en réalité elles se présentent liées. Toutes les idées qui n'émanent pas d'impressions directes, sont formées, quelque sublimes et considérables qu'elles soient, par la faculté de composition, de combinaison et d'abstraction de la conscience et ont pour fondement des perceptions directes. — De ces trois espèces d'idées dérivées, ce sont les deux premières qui présentent le plus d'intérêt. Du reste elles sont formées grâce au concours de l'abstraction.

Aux idées composées appartiennent des propriétés telles que l'espace et le temps. Pour former l'idée d'espace, nous nous appuyons sur les sens de la vue et du toucher. En même temps nous nous servons ici de l'abstraction, en distinguant l'espace et la solidité, distinction qui est aussi nette que la distinction entre le boisseau et le grain. Nous formons l'idée de temps à l'aide du sens interne, qui nous montre une succession d'idées. Puis, comme la faculté que nous avons, de nous représenter l'agrandissement de l'espace et du temps, reste toujours la même, quel que soit le nombre d'additions que nous puissions faire, l'idée de l'infini se forme. — Aux notions de propriétés appartiennent aussi les idées de force et de mouvement, de même que toutes les idées de couleurs, de formes composées, etc., et, dans le domaine du sens intérieur, les idées de perception, de souvenir, de pensée, d'attention, etc.

Les notions de propriété n'offrent pas de difficulté, mais il en est autrement de l'idée de choses, d'être ou de substance Cette idée est elle aussi formée par combinaison. L'idée que nous avons d'une chose ou d'une substance, c'est l'idée des propriétés ou des forces que nous lui attribuons. Mais, chose étrange, nous nous représentons néanmoins la chose ou la substance elle-même comme différente des propriétés et des forces, à savoir comme leur fondement ou support. De l'expérience vient tout ce que nous attribuons à la substance. Cela est vrai même de l'idée de Dieu ; c'est une idée de substance que nous formons en élargissant et en élevant nos idées des propriétés de l'esprit empruntées au sens interne.

Comme exemple d'idées de relation (ideas of relation) citons l'idée de cause et d'effet. Nous formons cette idée en nous fon-

dant sur cette perception, que des propriétés et des choses naissent et que leur naissance est due à l'influence d'autres propriétés et d'autres choses. D'autres exemples, ce sont les idées des relations de temps et d'espace, d'identité et de diversité. Les idées morales appartiennent elles aussi aux idées de relations, puisqu'elles sont formées des idées simples de nos actions rapprochées de l'idée d'une loi.

La formation des idées une fois expliquée, se pose la question de leur légitimité. Locke ne doute pas du tout que les idées simples aient une valeur positive. Elles proviennent de la réalité et pour cette raison doivent concorder avec la réalité. Les qualités secondes, il est vrai, ne ressemblent pas aux choses qui produisent les idées que nous en avons, mais elles correspondent aux choses parce qu'elles en sont les effets constants. — Pour ce qui est des idées dérivées, leur valeur ne peut se démontrer de cette façon, puisqu'elles ont été formées par composition et comparaison, c'est-à-dire par notre activité. Dire qu'elles ne renferment pas de contradiction intérieure ne suffit pas pour démontrer leur valeur positive. Elles ne sont pas des copies des choses, mais leur importance tient à ce qu'elles sont des archétypes ou patrons (archetypes, patterns) dont la conscience se sert pour ordonner et dénommer les choses (par exemple en mathématiques et en philosophie morale). Toutefois cela n'est vrai que pour les idées de propriétés et de relations (modes and relations). La notion de substance, l'idée d'un support inconnu des qualités ne peut avoir de valeur que si l'on peut trouver dans la réalité une combinaison de qualités semblable à la combinaison indiquée par la notion. L'idée de centaure est un concept faux de substance, l'idée de Dieu est un concept vrai de substance. La notion de substance elle-même n'est pas l'archétype, mais son archétype

doit en être hors de nous, s'il est légitime. Or nous ne savons pas ce qui est au fond des propriétés des choses. Nous ne connaissons pas plus la substance matérielle que la substance spirituelle et les Cartésiens n'ont pour cette raison pas le droit de prétendre que la matière ne peut pas penser.

Connaître, c'est percevoir la concordance ou la non-concordance des idées. Dans sa forme la plus simple, c'est l'intuition, l'intuition immédiate. En ce point Locke se rapproche nettement de Descartes, quand il dit par exemple que nous avons la science intuitive de notre propre existence ; c'est ce que prouve même le doute : si en effet, je sais que je doute, je possède une conception de l'existence de la chose mise en doute qui est aussi sûre que la perception de la pensée que je nomme doute ! Outre notre propre existence, nous percevons au moyen de l'intuition les rapports fondamentaux les plus simples entre nos idées. Une démonstration (demonstration) vient de ce que nous ajoutons les unes aux autres une série de connaissances intuitives. Chaque pas de la démonstration est une intuition immédiate : Ces deux sortes de connaissance sont les seules qui soient rigoureusement sûres. Toute connaissance autre est une hypothèse, une conviction plus ou moins vraisemblable ; telle est la connaissance sensible des choses situées en dehors de nous.

La connaissance démonstrative ne porte pas seulement sur les propositions mathématiques, mais encore sur l'existence de Dieu — et c'est là le seul cas où nous puissions connaître une existence positive en dehors de la nôtre par le moyen de la démonstration. La preuve de l'existence de Dieu de Locke est la preuve habituelle : du monde (ou de notre propre existence) il conclut à Dieu en tant que cause du monde. Mais elle prend un intérêt par-

ticulier, parce qu'il s'appuie sur le principe de causalité qu'il déclare être une vérité intuitive : nous avons la certitude immédiate que ce qui n'existe pas ne peut produire de réalité (non-entity cannot produce any real being) ! Il doit donc y avoir un Être éternel. Et cet Être ne peut être matière, poursuit Locke, car la matière ne peut engendrer la pensée. — La contradiction entre cette proposition et la proposition citée plus haut, qu'il est possible que la matière puisse penser, n'est qu'apparente. Car dans la proposition précédente il prétend que nous ne connaissons pas l'essence intime de la matière ; et ici il part de la matière telle que nous la connaissons.

La théorie de Locke sur l'origine des idées offre une opposition tranchée entre la passivité admise dans la formation des idées simples, et l'activité reconnue dans la formation des idées dérivées : de même il ressort dans sa théorie de la légitimité de la connaissance une opposition non moins tranchée entre la connaissance sensible, qui ne peut aller que jusqu'à la probabilité, et la connaissance intuitive et démonstrative, qui offre une certitude et une nécessité pleine et entière. Cette opposition apparaît d'une façon assez singulière quand il établit la proposition dont la légitimité fonde sa preuve de l'union de la connaissance avec la réalité, c'est-à-dire quand il pose le principe de causalité. Nous formons la notion du rapport de causalité au moyen de l'expérience sensible (Essay, II, 26, 4) ; ce qui démontre la légitimité du principe de causalité, c'est l'intuition (Essay, IV, 10, 3). Et c'est de ce principe qu'il se sert en toute tranquillité soit pour conclure des idées simples aux choses qui les produisent, soit pour démontrer l'existence de Dieu. L'idée de Dieu est — ainsi que l'idée de causalité — empruntée à l'expérience, mais avec la collaboration de l'activité de combinaison et d'agrandissement

(idéalisation) de l'esprit ; mais l'existence de Dieu se démontre par conclusion, alors que la légitimité du rapport de causalité se découvre intuitivement. Ici ressort distinctement le point de vue de Locke, empiriste par rapport à l'origine des idées et rationaliste par rapport à leur application. La confiance naïve avec laquelle Locke pose et utilise le principe de causalité le fait encore passer pour dogmatique. Mais en exigeant une explication psychologique et une justification qui ait le caractère d'une théorie de la connaissance, il prépara la philosophie critique. La position intermédiaire de Locke peut toutefois le mieux se voir à la notion de substance. Cette notion était la notion fondamentale qui découlait de soi-même des grands systèmes, le dernier et absolu point d'appui de la pensée. Hobbes seul avait essayé de l'ébranler, et ici comme en plusieurs autres points il fut le devancier de Locke. Locke la traite avec une certaine ironie, appelle la substance un « je ne sais quoi », et compare cette croyance à la croyance des Indous à la nécessité de l'éléphant pour porter la terre ; et cependant il ne la rejette point. Il déclare que c'est une notion spontanée, de même que les concepts mathématiques et moraux ; et cependant il lui attribue un archétype extérieur et un fondement extérieur.

La religion de Locke n'était pas en contradiction avec sa philosophie. Il n'avait pas besoin, ainsi que Leibniz, de tant de détours pour les concilier. En croyant prouver philosophiquement l'existence de Dieu, il croyait aussi établir la vérité de la religion naturelle par la voie de la raison ; du reste il trouva ainsi les conceptions théologiques sans lesquelles aucune éthique n'est à son avis possible. Son éthique est une théorie théologique du bonheur : de la tendance naturelle au bonheur résulte la loi indiquant à quelles conditions on peut atteindre son propre bonheur en

même temps que le bonheur d'autrui ; cette loi, trouvée par le moyen de la raison et qui se résume dans la vieille maxime : nous devons agir envers autrui comme nous voudrions qu'on agît envers nous, doit toutefois, pour trouver de l'autorité, être considérée comme issue de la volonté de Dieu et maintenue par la volonté de Dieu.

Tout en pensant que la tolérance de l'État devait être étendue à tous ceux qui professaient la religion naturelle, la conviction personnelle de Locke était cependant la croyance à la révélation. Au printemps de 1695 il écrit à Limborch : « J'ai soigneusement pesé cet hiver en quoi consiste la foi chrétienne. J'ai puisé à l'Écriture Sainte même, mais j'ai écarté les opinions des sectes et des systèmes. » Il consigna les résultats de son examen dans l'ouvrage de la Rationalité du christianisme. La révélation est pour lui une extension de la religion naturelle fondée sur la raison, et d'un autre côté la raison est le contrôle constant de la croyance révélée. Dans son œuvre capitale (Essay, IV, 18, 2) il définit la foi, l'adhésion à une proposition qui se fonde non sur une induction de la raison, mais sur la confiance en celui qui la proclame comme venant de Dieu et comme ayant été communiquée de façon extraordinaire. C'est à la raison de décider si on se trouve en présence d'une révélation, et la foi ne peut jamais nous convaincre d'une chose qui répugne à la raison ; car la connaissance que nous possédons qu'une révélation vient de Dieu, ne peut jamais être aussi sûre que la connaissance que nous fondons sur la concordance ou la non-concordance de nos idées. La révélation est nécessaire. Bien qu'en effet la nature donne un témoignage suffisant de l'existence de Dieu, les hommes n'ont pas fait un usage convenable de leur raison. Par commodité, sensualité ou par peur, ils sont tombés sous la domination de prêtres super-

stitieux, car le petit nombre qui suivait la raison ne pouvait exercer d'influence sur la multitude. La majeure partie des hommes manquent du temps matériel et de la capacité nécessaire pour suivre la démonstration de la raison. Alors le Christ fut envoyé pour éclairer, pour fortifier et pour aider. Croire qu'il est le seigneur et maître, c'est une promesse de vie éternelle. Les plus illettrés, ceux-là mêmes dont la vie s'écoule au milieu de pénibles travaux, peuvent comprendre l'enseignement et l'exemple du Christ, tels qu'ils se présentent dans les Évangiles. Locke attache une moindre importance aux développements de la doctrine contenus dans les Épîtres. Il ne put trouver le dogme de la trinité ni dans les Évangiles, ni dans la profession de foi des apôtres.

Avec Christian Wolff (qui rappelle Locke en d'autres points encore, par exemple par son essai malheureux de fonder le principe de causalité), Locke reste comme le fondateur du rationalisme religieux. Ses écrits, et en particulier son point de vue religieux, exercèrent une grande influence sur les plus grands esprits du xviii siècle ; Voltaire et Frédéric II sont ici au premier rang.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est de voir que le rationalisme religieux se traduit par un mouvement démocratique, ce qui du reste est sans doute le cas pour tout courant religieux nouveau. En combattant la théologie de l'Église, Locke tient compte notamment du besoin des illettrés et des misérables : il demande un christianisme accessible et intelligible à la multitude. Le point de vue de Locke était toutefois encore dogmatique : il attribue une telle certitude démonstrative à la religion « naturelle » et il la croit si nécessaire pour fonder l'éthique, qu'il va jusqu'à vouloir dépouiller ceux qui la rejettent des bienfaits de la liberté de conscience ! Il n'y a pas que le catho-

licisme et le protestantisme qui soient intolérants, le rationalisme a lui aussi son intolérance.

L'ouvrage de Locke sur le « gouvernement civil » est un ouvrage de circonstance. Il dit dans la préface qu'il a l'intention « d'affermir le trône de notre roi Guillaume, le grand restaurateur, de démontrer son droit par l'attachement du peuple, qui est l'unique justification d'un gouvernement légitime, et qu'il possède beaucoup plus qu'aucun autre prince de la chrétienté, et enfin de justifier à la face du monde le peuple anglais dont l'amour des droits naturels et légitimes et la ferme résolution de les défendre ont sauvé la nation alors qu'elle était à deux doigts de la servitude et de la ruine ». Dans la première partie de l'ouvrage, Locke réfute la doctrine posée par le royaliste Filmer, d'après laquelle la royauté serait une institution patriarcale créée par Dieu. Le pouvoir politique, dit Locke, diffère du pouvoir du père sur ses enfants, du pouvoir du maître sur ses compagnons et du pouvoir du seigneur sur ses esclaves. Il consiste dans le pouvoir de faire des lois, d'exécuter ces lois et de protéger la société contre les actes extérieurs de violence, mais tout cela uniquement pour le bien commun. Un pouvoir semblable ne peut être créé que par une libre entente. Maintenant que l'état de nature a cessé, cette entente se fait tacitement chaque fois que le fils prend dans la société la place du père. L'entente tend essentiellement à prendre la volonté de la majorité pour loi, car c'est la seule façon dont la société puisse agir à l'état collectif. L'état de nature n'est certes pas, comme le pensait Hobbes, un état de guerre ; cependant il implique des inconvénients auxquels on ne peut remédier que par des lois fermes, des juges impartiaux et un pouvoir exécutif. L'état de nature est déjà un état de liberté, mais la liberté peut mieux se défendre en société. Les droits naturels ne sont donc

nullement supprimés quand on entre dans la société. Le droit de propriété par exemple est un droit naturel fondé sur ce que l'homme travaille la terre ou d'autres matières premières. C'est aux travailleurs et non aux paresseux que Dieu a donné le monde, du travail découle toute valeur économique. Voilà pourquoi l'État ne peut pas plus supprimer que fonder le droit de propriété, sa tâche se borne à l'assurer et à le protéger. Il en est de la liberté de la personne comme du droit de propriété ; l'esclavage répugne à la nature et ne peut pour cela être maintenu par l'État.

Ce qui dans la politique de Locke a une importance particulière, c'est sa façon vigoureuse de mettre en relief le pouvoir législatif. En introduisant un pouvoir législatif on n'érige pas de puissance arbitraire ; on délaisse précisément l'état de nature pour échapper à l'arbitraire. Le but à se proposer dans toutes les décisions, c'est de tenir le plus grand compte possible du bien général. Ce n'est qu'avec le consentement de la majorité qu'on peut prélever des impôts et des taxes : autrement on lèse le droit de propriété, car ce qu'un autre peut me prendre malgré moi, je ne le possède pas en propre ! — Locke demande que le pouvoir législatif soit séparé du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire, mais le pouvoir législatif est le pouvoir suprême ; la constitution de l'État est donnée en même temps que l'institution de ce pouvoir, et au reste celui qui légifère est supérieur à ceux qui exécutent (Of govern., II, 141,143).

Mais le pouvoir suprême est et reste au peuple, et il s'exerce lorsque le pouvoir exécutif entre en conflit avec le pouvoir législatif. Aucune puissance de la terre en dehors du peuple ne peut trancher ce différend. En vertu du droit dernier, inaliénable, du droit de conservation personnelle, le peuple en appelle au ciel et

fait triompher sa volonté. Mais ce n'est pas là de la révolte : la révolte est fomentée par ceux qui transgressent les lois. Cela n'amène pas non plus la dissolution de l'État, car premièrement on suppose que la majorité du peuple ressent les inconvénients qu'il s'agit de faire disparaître, et deuxièmement le peuple ne sort pas aussi facilement des gonds qu'on le croit.

L'esprit d'indépendance qui guidait Locke dans ses recherches, uni au vif intérêt qu'il portait aux grands événements de l'histoire contemporaine de sa patrie, le porta à proclamer les grands principes de la liberté du peuple, en des termes qui devaient être d'une importance décisive non seulement pour la doctrine du droit et la philosophie politique postérieures, mais encore pour l'histoire des peuples dans les siècles suivants. Montesquieu et Alexandre Hamilton sont ses disciples, la doctrine de Rousseau de la souveraineté du peuple a en lui un appui, et la Révolution de l'Amérique du Nord et la Révolution française sont des illustrations de ce que Locke appelait l'invocation du ciel. La vie constitutionnelle des États modernes est essentiellement édifiée sur les principes de Locke. Les limites de toute cette philosophie politique coïncident avec les limites de la question constitutionnelle. Derrière celle-ci se dresse le problème social. En faisant dériver le droit de propriété du travail, Locke avait, sans le savoir, posé ce problème, qui ne devait toutefois passer au premier rang qu'à une époque bien plus reculée.

77. P. 406. Molyneux, ami de Locke, expliquait la contradiction apparente des deux propositions (dont la première se trouve dans l'Essay IV, 3, 10, la seconde dans l'Essay IV, 10, 5 en disant que dans le premier passage Locke veut dire que Dieu peut donner d'une façon surnaturelle, à la matière, la faculté de penser

tandis que dans le second passage il est question de la matière sans influence surnaturelle de ce genre (Lettre à Locke, 22 déc. 1692). Locke déclare que cette conception est tout à fait juste (Lettre du 20 janvier 1693). (The Works of John Locke, 9 éd. London, 1794, IX. p. 293-303).

78. P. 411. À vrai dire Locke ne pose pas formellement ce triple pouvoir. Là où il parle du besoin de quitter l'état de nature,(Civil Government, II, § 124-126) il indique comme nécessaires le pouvoir législatif, des juges impartiaux et le pouvoir exécutif. — Ensuite (§ 136) il insiste sur la nécessité que le pouvoir législatif ne juge pas, car ce serait ouvrir la voie à l'arbitraire. Mais lorsqu'il établit (chap. 12-13) trois pouvoirs civils et qu'il examine leurs rapports réciproques, cette trinité se compose du pouvoir législatif, du pouvoir exécutif et du pouvoir fédératif. Par ce dernier pouvoir, Locke entend une autorité représentant l'État dans ses relations avec l'extérieur, avec d'autres sociétés en face desquelles il se trouve à l'état de nature. Or Locke déclarant que le mieux serait de voir le pouvoir exécutif et le pouvoir fédératif réunis dans une seule main (§ 147-148), par cela même la différence des deux pouvoirs disparaît, et comme dans un autre contexte il attache une grande importance à la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire, la trinité ressort en cela distinctement chez lui. — Du reste Locke, dans la théorie de la division du pouvoir civil, a des devanciers dans Buchanan, Hooker et Sidney. Cf. O. Giercke : Joh. Althusius, p. 157, 163 et suiv.

83. P. 484. Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un être suprême créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits (Art. Athéisme, dans le Dict. phil.) — À la fin de cet ar-

ticle il est dit que maintenant il y a moins d'athées qu'auparavant, parce que les vrais philosophes reconnaissent maintenant les causes finales : « un catéchisme annonce Dieu aux enfants et Newton le démontre aux sages. »

84. P. 486. Voltaire dit dans les Lettres sur les Anglais, XIII (à propos de la croyance de Socrate à son démon). Il y a des gens à la vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens-là sont trop difficiles. — Il dit dans l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (t. II, chap. ix), « le christianisme doit sûrement être divin, puisque 17 siècles de friponneries et d'imbécillités n'ont pu le détruire ». Peu de temps avant il applique le terme insolente imbécillité à un conteur de légendes. — Art. Fanatisme dans le Dict. phil. : ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques. — Les railleries de Voltaire ne l'empêchèrent pas seulement de reconnaître les formes religieuses et ecclésiastiques. On a vu que le vieux Socrate lui-même dut en faire les frais. En d'autres endroits, il exerce son esprit sur Spinoza et sur le naturaliste Maillet, dont Voltaire se moqua pour son pressentiment de l'hypothèse de l'évolution. Et tout cela en vertu du principe que ce qu'il ne pouvait comprendre était ou imbécillité ou friponnerie.

85. P. 486. Cf. D. Fr. Strauss : Voltaire, 3. Aufl. p. 330 et suiv.

86. P. 487. Gneist (Das Selfgovernment in England, 3. Aufl., p. 944) remarque : « Le porte-parole des nouvelles doctrines (c'est-à-dire des nouvelles doctrines politiques en France), Montesquieu, n'avait pas présent à l'esprit la constitution anglaise, mais les Institutions de Blackstone, où le développement historique de l'ensemble et l'institution intermédiaire du

Livre 4 · Chapitre 2

On sent à travers toute l'ère de la Renaissance et tout le xvii siècle que la conservation de soi est sous diverses formes le fondement sur lequel on croit la vie édifiée. Sauf de rares exceptions, toutes les tentatives faites pour fonder l'éthique partent de l'individu, de ses tendances et de ses aspirations, de son existence et de son bien. En principe, que l'on se borne à penser à l'existence de l'individu en ce monde, ou que l'on tienne aussi compte (comme le fait Locke par exemple) de son existence dans un autre monde, il n'y a pas de différence. Pour combattre cette manière de voir qui trouvait en Hobbes son défenseur le plus acharné et le plus solide, on fit notamment appel dans l'éthique philosophique à la raison comme à la puissance faite pour régler les actions des hommes. On n'accordait que peu d'attention à la profonde tentative de Spinoza pour démontrer les métamorphoses et les déplacements que peut subir l'instinct de conservation personnelle. Shaftesbury a le mérite d'avoir dégagé l'importance du sentiment immédiat, déterminé par l'instinct, pour les évaluations éthiques. Shaftesbury inaugure une opposition utile et féconde contre le rationalisme naissant, et comme il arrive si souvent quand un courant d'idées nouvelles jaillit dans les temps modernes, ce sont des influences antiques qui déterminent ses idées. L'harmonie antique, la modération et la confiance antique dans la nature se retrouvent chez Shaftesbury, mêlées il est vrai à quelque sentimentalité moderne. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, né à Londres en 1671, était petit-fils de l'ami de Locke. Locke prêta la main comme médecin lors de sa naissance et fut plus tard son professeur. L'instruction soignée qu'il reçut dans les langues classiques influa profondément sur lui. Il avait une institutrice qui

parlait couramment latin et grec, en sorte qu'il apprit à parler ces langues comme sa langue maternelle. De saines pensées grecques furent de bonne heure inculquées à l'esprit de l'enfant. Il compléta son développement par des voyages en Italie et en France qui lui procurèrent la connaissance des hommes et lui fournirent l'occasion de cultiver ses goûts artistiques. Pendant quelques années il fut membre de la Chambre Basse. Le roi Guillaume l'appréciait beaucoup et voulait lui confier une haute fonction qu'il refusa. Sa santé était faible et il désirait une vie calme, vouée à la littérature. Il mourut à Naples, relativement jeune, en 1713.

Les œuvres de Shaftesbury, qu'il a lui-même réunies pour la plupart en trois volumes sous le titre de Characteristics of men, manners, opinions, times (Londres, 1711), ne sont pas le développement calme, systématique d'une idée ; elles donnent des effusions et des réflexions, souvent présentées sous forme de lettres ou de dialogues, qui souvent offrent une grande envolée et un grand sentiment poétique, mais qui souvent aussi se haussent sur une rhétorique sentimentale au lieu de s'appuyer sur de bonnes raisons. Il est le premier philosophe du sentiment, dans le bon sens comme dans le sens moins favorable du mot. Il défend l'importance du sentiment immédiat par opposition à la raison ergoteuse, à l'égoïsme calculateur et à la sensation extérieure. Il soutient la relation du beau avec le bien, en reprenant la conception antique de la vertu, qu'il définit une harmonie entre les parties de l'individu et entre les hommes entre eux. Enfin il soutient que l'éthique est indépendante de la religion, tout en étant convaincu que le sentiment éthique se parfait comme sentiment religieux par la croyance à la Divinité active en toutes choses et créatrice d'harmonie.

Bien que Shaftesbury ait eu une grande vénération pour Locke, qui fut son maître, et qu'il dirige sa polémique la plus acerbe contre Hobbes, il n'en déclare pas moins (dans les Letters to a young man at the university), que Locke a détruit par sa critique des idées innées le fondement de la morale. Il accorde que les idées « innées » dans le sens même du mot « inné » sont absurdes. Il se sert lui-même de cette expression dans le sens de « naturel, conforme à la nature, instinctif », par opposition à ce qui est dû à l'art, à la civilisation et à l'éducation (cf. aussi The moralists, III, 2). Il ne s'agit pas, dit-il, de l'instant où un corps en quitte un autre, ou du moment où nos idées sont formées, mais de savoir si la constitution de l'homme est de nature à permettre que certaines idées naissent naturellement au cours de l'évolution. Et l'on ne peut prétendre que nous pouvons tenir les idées d'amour et de justice de l'expérience et du catéchisme seuls. Alors il faut aussi un catéchisme pour apprendre aux oiseaux à voler et à construire leurs nids, et au mâle et à la femelle à se trouver ! — D'après Shaftesbury, qui s'accorde en cela avec Grotius, Cumberland et Leibniz, il y a un instinct qui rattache l'individu à l'espèce et qui est tout aussi naturel que l'instinct de reproduction et que le soin de la progéniture. L'homme ne peut et n'a jamais pu subsister en dehors de la société. C'est à tort que l'on oppose l'état de nature à l'état social. En examinant de plus près le développement de l'espèce humaine, on trouve toute une série de différents états de nature, mais dans aucun d'eux ne disparaissent absolument la vie sociale et les instincts qui la fondent. — Par cette considération (The moralists, II, 4) Shaftesbury s'oppose à la théorie du contrat fondé sur le droit naturel, qui fait naître la société de l'association d'individus autonomes. Il remonte au point de vue de l'instinct obscur, où l'individu et la so-

ciété ne sont pas encore opposés et du même coup il voit que l'état de nature et l'état de civilisation sont des notions relatives. C'est une des pensées en germe les plus importantes qui se trouvent chez lui. Mais l'atmosphère intellectuelle du xviii siècle n'était pas favorable à son développement.

Tout en attachant une grande importance à l'instinct, Shaftesbury ne néglige pas pour cela la valeur de la pensée. C'est elle qui permet de réfléchir sur nos propres états internes, lesquels deviennent ainsi objets de sentiment et de jugement. Il s'autorise ici de l'expérience interne de Locke. La réflexion portée sur les mouvements involontaires qui se produisent en nous fait naître des sentiments spéciaux : l'estime ou le mépris, l'admiration pour ce qui est noble et bien, l'aigreur contre ce qui est bas et faux dans les pensées et dans les actions, sentiments apparentés avec le plaisir et le déplaisir esthétiques, mais qui s'en distinguent par leur caractère actif, incitant à l'action. Shaftesbury nomme ce sentiment « sentiment réfléchi » (reflex affection) ou « sens moral » (moral sense). Découlant des instincts naturels, il est lui-même naturel, primordial (Inquiry concerning Virtue and Merit).

Il y a, il est vrai une « froide philosophie » qui enseigne qu'il n'y a ni foi naturelle, ni justice naturelle, ni vertu véritable, parce que l'égoïsme et la soif de domination sont les seules forces effectives. Shaftesbury déclare que cette théorie provient peut-être de la répugnance à se laisser guider par la nature, pour servir à des fins situées en dehors du moi. Il enseigne lui-même que tous les êtres recherchent le bonheur. Mais il y a une grande différence, dit-il, entre chercher le bonheur en poursuivant des fins collectives, et circonscrire son attention à son propre intérêt, et peut-être même à la seule conservation de son individu. Il n'y a pas

d'antinomie absolue entre le sentiment égoïste et le sentiment de sympathie : car l'amour et l'amitié produisent la satisfaction personnelle, puisque au moyen d'une sorte de réflexion on participe au bonheur que l'on prépare à d'autres, et d'autre part les conditions de notre existence sont si étroitement liées à celles d'autrui que nous cessons de pourvoir à nous-mêmes dès que nous cessons de pourvoir aux biens de la communauté. Il s'agit de mettre l'harmonie dans les diverses tendances qui s'agitent, dans l'esprit. Quiconque acquiert un principe intérieur d'ordre, de paix et de concorde est l'architecte de son propre bonheur. Le bonheur dépend de l'intérieur, et non de l'extérieur. L'harmonie et la beauté des sentiments, ce sont les formes et les mœurs de la vie sociale véritable : ce qui satisfait aux prétentions de la vie de société, établit aussi l'harmonie dans l'âme de l'individu. Aussi — écrit Shaftesbury dans les Lettres à un jeune étudiant — recherchez le beau en tout, même dans les plus petites choses ! — Il esquisse une esthétique évolutionniste moderne en disant (dans les Miscellaneous Reflexions) : « Les formes laides engendrent à la fois le malaise et la maladie, mais de belles proportions procurent un avantage, car elles rendent plus apte à l'action et elles l'accélèrent. »

Le sens de l'ordre et de l'harmonie dans lequel consiste pour Shaftesbury le sens moral ne se fixe pas seulement sur la société humaine, mais sur l'univers entier et se transforme ainsi en respect religieux. L'ordre de la nature est admirable. Le malheur et le mal n'existent que pour l'observation bornée : notre pensée finie est souvent obligée de regarder comme imparfait ce qui semblerait une perfection si nous pouvions l'embrasser du point de vue de l'ensemble. L'univers ne rencontre pas de résistance extérieure. Il suit son ordre harmonieux à lui, qui a sa raison dans la

pensée de Dieu. — L'éthique conduit ainsi à la religion, et Shaftesbury préconise « un noble théisme, qui conçoive Dieu comme l'Être aimant et protecteur, et par suite comme le modèle idéal ». Par contre on commencerait par la fin, à rebours, si l'on voulait (avec Locke) étayer l'éthique sur la religion. Alors disparaîtrait le désintéressement. La vertu est sa propre récompense. Quelle récompense lui conviendrait mieux ?

Francis Hutcheson (1694-1747), un Écossais né dans le nord de l'Irlande, fut professeur de philosophie morale à Glasgow après avoir dirigé une académie privée à Dublin ; grâce à lui les idées de Shaftesbury prirent une forme plus systématique et se répandirent en même temps dans de plus grands cercles. Son Inquiry into the ideas of beauty and virtue (1725) donne un examen du sentiment esthétique et éthique qui renferme quantité d'observations intéressantes et précise plusieurs points laissés indécis par Shaftesbury. Après sa mort, on publia son System of moral philosophy (1755). Il tend à fonder l'éthique sur l'observation de la nature réelle de l'homme. Outre les instincts égoïstes, il y trouve aussi un besoin involontaire d'aider autrui et de lui faire plaisir. Et d'un autre côté, il trouve un sentiment de joie et d'approbation tout aussi immédiat dans des actions qui proviennent de ce besoin d'assister et de faire plaisir. La raison n'est que la faculté de trouver des moyens en vue de fins données ; elle se met au service de la sympathie et devient indispensable, sans quoi le sentiment immédiat qu'est la sympathie agirait d'une façon aveugle et courte ; mais il n'y a pas que la raison qui nous porte à apprécier les actions humaines. Le sens moral, qui ne peut se passer de la raison, ne peut pas davantage se passer de l'expérience, qui seule peut nous faire connaître les effets ou les tendances des actions. Le sens moral n'agit que lorsqu'il se trouve en

présence d'observations d'actions humaines et de leurs effets. Tout en envisageant que le sens moral agit en se fondant sur ces observations, Hutcheson trouve que, étant donné des degrés égaux de bonheur probable, on estime le plus l'action dont les effets heureux s'étendent au plus grand nombre de personnes, — la dignité ou la valeur morale des personnes pouvant à vrai dire remplacer le nombre — et que, étant donné un nombre égal de personnes qui profitent des effets des actions, on estime le plus l'action qui procure le degré le plus élevé de bonheur. Il résume ces observations dans un principe qui a souvent été répété depuis : la meilleure action est celle qui procure le bonheur le plus grand au nombre le plus grand (the greatest happiness for the greatest number). (Inquiry II, 3.)

Le sens moral ne peut s'expliquer par l'expérience, car il se manifeste d'une façon absolument immédiate et instinctive, — non plus que par l'éducation, l'habitude et l'association des idées, car de cette façon il ne peut, d'après d'Hutcheson (System, I, p. 32, 57) se former de sens nouveaux ou d'idées entièrement nouvelles. Il accorde que le sens moral ne renferme en cela rien de mystérieux. Il croit qu'il a été à l'origine donné par Dieu et il voit une preuve de la sagesse du créateur dans ce fait, que le sens moral n'approuve que les actions, servant au bien d'autrui ou au bien personnel en accord avec le bonheur d'autrui. Mais le sens moral est actif chez ceux même qui ne croient pas en Dieu. L'éthique est pour Hutcheson indépendante des idées théologiques aussi bien que des arrière-pensées égoïstes. Il concède cependant que là où le sens moral est émoussé, l'injonction de l'autorité est le seul moyen qu'on ait d'engager la lutte contre les passions. Du reste le sens moral n'agit pas toujours à la façon d'un instinct immédiat. Il peut en résulter un sentiment d'obligation : là même

où l'incitation directe ne mène pas à l'action ou à l'abstention, la conscience peut faire sentir qu'en ne prenant pas une certaine décision on se trouvera en conflit avec les préceptes de la charité, que par suite on perdra sa paix intérieure (serenity) et que peut-être on s'attirera aussi des désagréments intérieurs ou extérieurs. Le sentiment du devoir est donc pour Hutcheson un sentiment dérivé et secondaire. —

Dans les problèmes éthiques particuliers, Hutcheson se sert comme mesure du principe du bonheur. Dans son System of moral phylosophy se trouvent une foule de remarques pénétrantes, humaines et libérales sur divers faits moraux, sociaux et politiques. — Une biographie et une caractéristique excellentes de Hutcheson et de son rôle ont été données par W. R. Scott dans son livre Francis Hutcheson (1900).

Joseph Butler, qui, après avoir terminé ses études dans une académie de dissidents, passa par la suite à l'Église d'État et mourut évêque en 1752, est un énergique penseur et un habile observateur. Il donna à la doctrine du sens moral de Shaftesbury une forme encore plus théologique que Hutcheson. À cela se rattachaient en particulier sa vue pénétrante des sombres côtés de la vie et l'éloignement où il se tenait vis-à-vis de l'optimisme enthousiaste de Shaftesbury.

Il a développé sa conception de l'éthique dans ses sermons religieux (Sermons, 1736). Comme Shaftesbury et Hutcheson, il rattache, il est vrai, lui aussi l'éthique étroitement aux rapports immédiats de l'individu avec l'espèce. Mais il appuie encore plus fortement qu'eux sur l'obligation intérieure, absolument immédiate, qui se manifeste dans le sens moral, qu'il préfère nommer conscience. Nous avons la vue trop faible pour découvrir ce qui

produit du bonheur dans un cas particulier. C'est le Maître du monde qui dispose du bonheur. Mais nous sommes ainsi faits, que, faisant abstraction complète du résultat, nous condamnons la fausseté, la violence et l'injustice, et qu'au contraire nous approuvons l'amour et la bienveillance. Mais le principe du bonheur posé par Hutcheson ne s'applique pas ici ; Butler n'envisage que le côté interne, subjectif de l'éthique. À Shaftesbury il reproche notamment de n'avoir pas mis en relief dans sa théorie l'autorité de la conscience, du sentiment moral interne, sur tous les éléments et tous les mouvements de l'âme. La conscience est d'une nature supérieure à toutes les autres facultés. Elle est destinée à dominer le monde. Butler démontre au moyen d'une analyse psychologique subtile qu'une satisfaction immédiate comme celle procurée par le sentiment moral diffère du plaisir atteint par le calcul égoïste : dans les instincts immédiats nous ne nous prenons pas nous-mêmes pour fins conscientes ; l'égoïsme proprement dit suppose au contraire qu'on a l'expérience des plaisirs acquis par le dévouement immédiat et qu'on les prend pour fins ; mais cette réflexion et ce calcul ont justement pour effet d'empêcher d'atteindre la satisfaction complète.

Bien que l'observation des commandements de la conscience implique d'après Butler une satisfaction immédiate, il a la vue si nette des antinomies de la nature humaine qu'il ne peut se contenter de la joie qu'a Shaftesbury à constater l'harmonie de notre nature intérieure. Si nous n'avions pas la garantie formelle, de trouver finalement dans le bien et dans le juste une satisfaction purement personnelle de notre instinct de bonheur, nous ne saurions nous y tenir : « Bien que la vertu ou la perfection morale consiste dans le sentiment et dans la poursuite du bien et du juste en soi, nous ne pourrons cependant, l'enthousiasme une

fois disparu (when we sit down in a cool hour), justifier ni cette recherche ni aucune autre, avant d'être convaincus qu'elle servira à notre bonheur, ou qu'en tous cas elle ne lui sera pas contraire » (Sermon, XI). Shaftesbury ne tenait pas plus compte des heures « froides » que de la « froide » philosophie. Pour Butler, la perspective d'une vie future accordée par la religion peut seule en dernière instance nous aider à échapper à ces moments. Mais il sait encore un autre chemin par lequel l'éthique nous mène à la religion. Le besoin immanent à notre nature d'éprouver l'amour et l'admiration trouve son objet suprême en Dieu. La religion agrandit notre sentiment et en change la direction, mais elle ne crée pas une espèce de sentiment entièrement nouvelle ; notre nature ne peut se transformer. C'est ainsi que pour Butler l'antinomie entre l'intérêt égoïste et le dévouement enthousiaste s'étend du domaine éthique au domaine religieux, sans aboutir à une solution définitive.

L'opposition de Butler contre Shaftesbury, c'est l'opposition du pessimiste contre l'optimiste. Le XVIII siècle commençait dans un esprit catégoriquement optimiste. On voyait la nature et la vie humaine sous des couleurs gaies et l'on mettait de grandes espérances dans le bonheur et dans le progrès. Leibniz, Locke et Shaftesbury exprimaient cet optimisme sous des formes différentes. Shaftesbury et les libres penseurs célébraient la religion naturelle, fondée sur l'observation de l'enchaînement et de l'harmonie de la nature, et l'opposaient aux mystères obscurs et aux dogmes inhumains de la religion révélée. Le sentiment personnel et la conviction théologique tout à la fois portèrent Butler à s'opposer à cette antithèse. Dans son remarquable ouvrage Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature (1736) il cherchait à démontrer que les objections prin-

cipales dirigées contre la religion révélée touchaient aussi la croyance de la religion naturelle à l'action d'une Providence dans la nature. L'observation de la nature ne peut montrer qu'elle a une cause sage, juste et bonne. Si l'on se formalise de la doctrine de la prédestination et de la damnation, il ne faut pas oublier que dans la nature des germes innombrables périssent sans s'épanouir, et que dans cette vie bien rares sont les hommes qui parviennent à un développement moral complet ! Si l'on se formalise du dogme de la grâce, il ne faut pas oublier que dans la nature des innocents souffrent réellement pour les coupables ! Si le christianisme est choquant, la nature doit elle aussi être choquante. À vrai dire, le mystère est aussi grand dans l'un que dans l'autre cas. — Ce qui tire Butler lui-même de cette difficulté, — tant par rapport à la nature que par rapport à la révélation, — c'est la pensée que, dans le monde naturel comme dans le monde surnaturel, nous ne sommes que des parties d'un tout immense que de notre place nous ne pouvons embrasser du regard.

Par cette observation, Butler atteint l'optimisme flatteur et dissimulateur, ignorant de la réalité des faits. Il y a un culte irréfléchi de la nature, tout comme il y a une croyance irréfléchie à la révélation, et le dogmatisme de la religion naturelle peut devenir aussi périlleux que celui de la religion positive. Mais la phrase de Butler peut se retourner, et elle signifie alors que dans le christianisme il y a les mêmes antinomies que dans la nature : on se demande alors quelle solution la révélation apporte à l'énigme de l'existence, si elle n'est qu'une espèce de redoublement ou de réflexion de la nature et de ses énigmes. La lance, dont Butler blessait ses adversaires, lui fait à lui-même une blessure.

Bernard de Mandeville (né en Hollande d'une famille française, établi médecin à Londres, mort en 1733) auteur de la Fable des abeilles, semble au contraire avoir évité de se blesser lui-même. La fable des abeilles est un poème qui parut en 1708 et qui fut vendu comme pamphlet dans les rues de Londres. Elle dépeint une société d'abeilles à l'apogée de la prospérité et de la puissance. Toutes travaillent avec ardeur à satisfaire aux besoins communs. L'activité incessante, le mécontentement, la volupté, la vanité, l'imposture règnent, mais contribuent en somme au bien commun. La dépravation qui règne dans les parties individuelles de l'État fait précisément de l'ensemble un vrai paradis, de même que les divers sons discordants d'un morceau de musique relèvent l'harmonie de l'ensemble. Les pauvres mêmes vivent mieux que ne vivaient les riches. Mais quelques-uns vinrent qui se mirent à crier : Plus de corruption ! Grand Dieu, contentons-nous d'être honnêtes ! Et ce cri trouva un écho. Les imposteurs les plus acharnés mirent le plus d'acharnement à réclamer à grands cris l'honnêteté. Les dieux exaucèrent cet appel. L'hypocrisie disparut. Le luxe cessa. Il n'y eut plus de guerres de conquête. La domination des prêtres et la bureaucratie furent restreintes. La chose publique prit soin des pauvres. On se contenta des produits indigènes et l'on n'eut plus besoin d'importer des marchandises précieuses. Aussi la navigation cessa-t-elle. La population diminua — et enfin l'essaim tout entier se retira dans le creux d'un arbre. On était parvenu au contentement et à la loyauté, — mais l'éclat et la puissance avaient disparu. — La morale est assez claire ; le bonheur et la moralité de l'individu ne peuvent subsister à côté de la civilisation de la société.

Dans une édition postérieure (The fable of the bees, or private vices publick benefits, 6 th ed., London, 1732), Mandeville a ajou-

té des notes, en partie sous forme de dialogue, où il développe nettement la différence entre ses idées et celles de Shaftesbury. — Il ne peut y avoir, dit-il, entre deux systèmes de contradiction plus grande qu'entre celui de Lord Shaftesbury et le mien. Ce sont les intérêts égoïstes de l'homme, son besoin de manger et de boire, son ambition et son envie, sa soif de jouissances, sa paresse et son impatience qui le poussent au travail, à la civilisation et à la vie de société. La satisfaction et la vertu font au contraire qu'on se contente de ce qu'on a. Il n'y a pas de besoin originel de vivre en société. Sans hypocrisie la société ne saurait subsister : qu'on réfléchisse aux conséquences que cela aurait si nous voulions tous exprimer loyalement nos idées et nos sentiments ! Le devoir d'un homme d'État véritable est celui-ci : rendre la société puissante, en faisant agir de concert les intérêts égoïstes de l'homme en vue du bien général ; mais il serait insensé d'extirper les maux nécessaires. Les vertus ordinaires ont été inventées par d'ambitieux politiciens qui pouvaient mieux s'assurer la domination et le pouvoir s'ils parvenaient à inculquer aux hommes l'esprit de sacrifice et d'obéissance ; ce moyen seul a permis de dominer les grandes masses. Mais à mesure que la civilisation grandit, l'enchaînement se révèle entre le vice et le mécontentement continuel de l'individu d'une part, et le bien de l'ensemble de l'autre. La philanthropie, qui veut supprimer la pauvreté, est nuisible. Dans un traité spécial (On charity and charity schools) Mandeville fait ressortir combien il est dangereux d'apporter aux pauvres plus de lumières qu'il n'est besoin pour leur situation : à qui confiera-t-on le soin des travaux les plus humbles et les moins attrayants ? — Il faut choisir entre la nature et la civilisation, entre la morale et le progrès social. La boue des rues de Londres ne peut disparaître sans que l'animation gigantesque ne

disparaisse elle aussi. Maux et biens ont été inséparablement liés l'un à l'autre au cours de l'évolution.

Mandeville rejette donc l'harmonie établie par Shaftesbury et par Leibniz. Il est le défenseur le plus vigoureux du pessimisme au xviii siècle et il a rendu un réel service à la solution du problème de la civilisation. Pour transiger avec les théologiens, il déclare que, le créateur de la nature nous étant incompréhensible, nous n'avons pas le droit de le traiter de cruel. Et qui plus est, il se figure travailler dans l'intérêt de la croyance à la révélation et de la morale chrétienne en exposant la vanité du monde et l'impuissance de la raison humaine, ainsi que celle de la vertu païenne, à l'encontre de Shaftesbury, qui favorise le déisme et qui a élevé la vertu païenne au-dessus de la vertu chrétienne (Fable of the bees, 6 th, ed., II, p. 431 et suiv). Ce finale théologique semble avoir un lien assez lâche avec le reste, mais il fit son effet. Le clergé prit parti beaucoup plus nettement contre Shaftesbury que contre Mandeville.

Depuis l'aurore de la Renaissance, la pensée avait essayé ses forces sur les grands problèmes de la vie sous une quantité de formes très différentes et dans une quantité de sens différents. Il n'était donc pas étonnant que même dans un monde de plus en plus étendu la conviction pût se former que la conception de la vie et la conduite de la vie n'avaient besoin de l'appui d'aucune autorité, et que la connaissance des lois de la nature et de la vie humaine, que l'homme peut acquérir par les seules facultés de son esprit, est une étoile directrice suffisante. Des hommes vinrent de bonne heure, en Italie, dès le xv siècle, dans les pays du Nord durant les siècles suivants, à qui la religion naturelle suffisait, ou qui même n'en avaient pas besoin sous sa forme or-

dinaire. La dénomination de Déisme s'appliqua communément à partir du xvi siècle à ceux qui ne croyaient pas à la révélation au sens ecclésiastique du mot ; plus tard pour caractériser cette tendance, on mit particulièrement en relief qu'elle contestait l'intervention miraculeuse de la divinité dans le cours des choses. Souvent on ne faisait guère de différence entre déistes et athées. On était enclin de prime abord à traiter d'athée toute conception nouvelle religieuse ou philosophique. Dès le début du xviii siècle apparaît dans la littérature anglaise le mot libre penseur. Il désigne la pensée affranchie de l'autorité. Le mot peut — ainsi que le mot déiste ou athée — désigner des opinions extrêmement différentes ; aussi aucune de ces expressions n'a-t-elle une valeur philosophique. Mais c'est un signe des temps que ces libres penseurs se font plus nombreux et plus conscients d'eux-mêmes depuis le début du siècle nouveau. La littérature des déistes ou des libres penseurs n'a en majeure partie qu'une médiocre valeur au point de vue philosophique, ce qui ne retranche rien à sa grande importance au point de vue de l'histoire de la civilisation, car elle est un symptôme de la propagation des idées scientifiques et philosophiques et d'une façon générale elle indique les mouvements qui se produisent dans de plus larges milieux. Quant à poursuivre ces symptômes par le détail, c'est plutôt l'affaire de l'histoire de la littérature que de l'histoire de la philosophie. En ce qui concerne les déistes anglais, Leslie Stephen (History of the english thought in the 18 th Century, chap. III) remarque, sans doute avec raison, qu'ils étaient en tout et partout inférieurs à leurs adversaires, tandis qu'en France, c'était le contraire. Il faut en chercher certainement l'explication dans ce fait, que la résistance plus grande que l'Église catholique était à même de fournir, excitait les assaillants et mettait en mouvement des forces plus grandes ; ou

encore dans ce fait, qu'en France on n'engagea pas de discussion dogmatique purement abstraite, mais que l'opposition sociale et politique était intimement liée à l'opposition religieuse et théorique. Pour ces deux raisons un enthousiasme naquit qui manquait au déisme anglais.

Un seul de ceux qu'on a l'habitude d'appeler les déistes anglais a fourni des contributions précieuses à l'histoire de la pensée. C'est John Toland. Il naquit en 1670 dans le nord de l'Irlande et fut élevé dans la religion catholique. C'est tout ce que nous savons de son enfance. Il dit dans la préface de l'ouvrage Christianity not mysterious (1696) : « Dès le berceau j'ai été élevé dans la superstition et dans l'idolâtrie la plus grossière, mais il a plu à Dieu de faire de ma propre raison, et des hommes qui se servent de leur raison, les instruments de ma conversion. » Il ne faisait pas de différence entre l'autorité du pape et l'autorité à laquelle prétendaient les ecclésiastiques protestants. Pour lui il s'agissait dès lors de choisir, comme aux débuts du christianisme, entre la claire doctrine du Christ et les doctrines embarrassées des écrits de mensonge. Toland a expliqué dans l'ouvrage cité ce qu'il considérait comme la claire doctrine du Christ. Le physicien Molyneux, un ami de Locke qui habitait Dublin, mentionne Toland dans ses lettres à Locke, d'abord avec respect ; il l'appelle (Lettre du 6 avril 1697) « un libre penseur loyal et un homme instruit » (a candid free-thinker and a good scholar). (Le mot libre penseur se présente, à ce que je sache, ici pour la première fois.) Toutefois il prit Toland en aversion à cause de sa vanité et de son penchant à faire de la propagande dans les cafés et autres lieux publics. Le clergé et les autorités ne se sentaient pas moins offensés. On prêcha avec tant de zèle contre lui qu'un homme pieux ne voulait plus aller à l'église (à ce que raconte Molyneux) parce qu'il y était

plus parlé d'un certain Toland que de notre seigneur Jésus. Le livre fut brûlé et un membre du Parlement irlandais voulait voir brûler aussi l'auteur.

Dans la suite, Toland s'occupa de travaux ayant trait à l'histoire de la littérature et à la politique. Il se posa en défenseur de la succession protestante et gagna par là la faveur de la cour de Hanovre, où il se rencontra avec Leibniz. Toland fut aussi en haute faveur auprès de la reine Sophie-Charlotte de Prusse (princesse de Hanovre), femme de talent et élève de Leibniz. La reine prenait plaisir à écouter des discussions entre les théologiens de Berlin, Leibniz et Toland. Dans la préface des Letters lo Serena (1704) Toland vanta, après les expériences qu'il venait de faire, l'aptitude de la femme pour les travaux intellectuels. Serena, c'est Sophie-Charlotte. — Grâce à son activité de publiciste, Toland parvint à une situation si avantageuse qu'il put s'acheter une maison de campagne. Là, il put satisfaire son amour pour la nature et vivre « libre de chagrin ainsi que d'ambition, ayant toujours un livre en main ou en tête ». Sa situation empira par la suite et ses dernières années furent abrégées par la pauvreté et la maladie. Il mourut (en 1722) dans un village près de Londres.

Nous voyons la position prise par Toland vis-à-vis du christianisme dans l'ouvrage cité plus haut, où il cherche à prouver « que dans l'Évangile il n'y a rien qui soit contre la raison ni au-dessus de la raison, et que la doctrine chétienne ne peut pas être nommée avec raison un mystère ». Par raison, il entend le pouvoir de l'âme qui, par la comparaison de ce qui est douteux et obscur avec ce qui est clairement connu, nous mène à la certitude. Nous devons nous servir de cette faculté également dans la religion ; car elle seule, et non l'autorité de l'Église, peut nous convaincre

de la divinité de l'Écriture. Le dogme de la création ou les récits de miracles ne sont point en contradiction avec la raison. Ce que nous ne pénétrons pas complètement n'est pas pour cela par le fait même un miracle. Dans le Nouveau Testament, le mot mystère n'est jamais pris pour désigner ce qui est en soi incompréhensible à notre esprit, il désigne toujours ce qui a jusqu'ici été caché, mais a été ensuite révélé et peut maintenant se comprendre. Pourquoi Dieu exigerait-il que nous croyions ce que nous ne pouvons comprendre ? Notre zèle n'en est pas accru et du reste nous avons assez de raisons pour nous appliquer à l'humilité ! Ce sont les prêtres et les philosophes qui ont les premiers fait du christianisme un mystère. —

Les déistes suivants, CoIIins, Tindal, Morgan, etc., allèrent plus loin que Toland, ils cherchèrent à expliquer les miracles d'une façon naturelle, ou ils les nièrent. La lutte fut menée de leur côté, comme du côté de leurs adversaires, avec une grande violence, mais aussi d'une façon peu scientifique. Les deux partis manquaient de sens historique. Ce que les orthodoxes déclaraient miracles volontaires, les déistes le déclaraient des inventions tout aussi arbitraires de prêtres rusés.

L'ouvrage le plus considérable de Toland est les Letters to Serena. Il est dirigé contre le concept cartésien de matière, auquel se tenait encore Spinoza — bien que ce ne fût pas sans scrupule. — Toland prétend que le mouvement doit être considéré comme une propriété tout aussi essentielle et originale de la matière que l'étendue et la solidité. Si l'on conçoit la matière comme passive et immobile, il faut admettre une cause surnaturelle qui la mette en mouvement. Mais un examen plus exact nous fait trouver le mouvement partout dans la nature ; il n'y a, semble-t-il, immobi-

lité et arrêt en de certains points que pour les sens seulement ; une activité interne (internal energy, autokinesis) se montre en toutes choses à la conception réfléchie. Tout mouvement doit être expliqué par un autre mouvement, et cela est vrai, même des mouvements qui semblent se produire d'eux-mêmes, c'est-à-dire sans cause, comme ceux des animaux. La conscience ne dénote pas une interruption dans la suite des mouvements. Il faut admettre que Dieu a créé la matière active. L'ordre et l'harmonie de l'univers attestent qu'il dirige les mouvements de la matière : sans cette croyance, la formation de la vie organique notamment serait inexplicable.

L'ordre d'idées développé par Toland influa sur le matérialisme français du milieu du siècle. Il n'était pas tout à fait nouveau ; déjà Leibniz avait corrigé la philosophie cartésienne de la nature dans le même sens et à la vérité d'une façon bien plus pénétrante. Toutefois Toland propagea bien davantage la théorie de l'éternité du mouvement.

Toland développa ses idées définitives dans le Pantheisticum (1720).

Il décrit ici, dans un tableau fictif, comment dans toute l'Europe se trouvent çà et là des groupes exempts de préjugés qui se rassemblent dans de simples réunions de société, où ils discutent avec calme et avec discernement diverses questions importantes. Ils s'appellent panthéistes (terme qui paraît émaner de Toland lui-même), parce qu'ils croient que Dieu ne fait qu'un avec la force créatrice et ordonnatrice qui agit dans l'univers tout entier, et que pour cette raison il ne peut se distinguer qu'abstractivement du monde. Ils sont en désaccord complet avec Epicure et ne sont pas matérialistes. D'après eux, tous les individus particuliers

sont, chacun selon son espèce, issus du mouvement et de la pensée, laquelle est la force et l'harmonie de l'univers. Ils ont leur liturgie propre et pratiquent une tolérance absolue. Leurs efforts portent sur le bien de l'État et de l'humanité, sans différence de partis. Ils tiennent leur doctrine secrète comme une doctrine ésotérique, accessible aux initiés seuls ; car il est des hommes égarés et opiniâtres, qu'il faut traiter comme la nourrice fait de l'enfant à la mamelle. — Toland écrivit cet ouvrage dans l'esprit d'où est sorti, presque à la même époque, le mouvement de la franc-maçonnerie. Les idées nouvelles ont besoin d'être cultivées dans l'intimité et elles ont aussi besoin en partie de nouveaux symboles. Mais le siècle de la critique et des lumières ne se prêtait guère à la fondation de sociétés de ce genre ou à la création de vivants symboles. Le libre individualisme et l'examen critique avaient (et ont encore) beaucoup à faire, et la volonté consciente ne crée ni sociétés ni symboles.

P. 417. J'indique ici après coup une intéressante théorie de Hutcheson, pour laquelle je ne croyais pas avoir de place dans la rédaction du t. 1. Il a donné (dans l'Inquiry) une esquisse d'algèbre éthique, où il cherche à formuler exactement le rapport des éléments qui contribuent à la formation du jugement éthique. Ces éléments sont : le bien personnel de celui qui agit, le bien d'autrui, les dispositions de sa volonté, son amour-propre et sa bienveillance. En tenant compte des dispositions (ability) il renouvelle une pensée considérable d'Aristote que j'ai essayé de développer dans mon article The law of relativity in Ethics (International Journal of Ethics. Vol. I). Cf. mon aperçu de la « théorie des valeurs » de Meinong dans les Gelehrten Anzeigen de Gœttingue 1896, n 4, p. 310-12.

Livre 4 · Chapitre 3

En passant de la Renaissance au xvii siècle, il a fallu intercaler un examen du fondement donné à la science moderne de la nature, sans lequel il eût été impossible de comprendre le développement philosophique consécutif. De même, au seuil du XVIII siècle, il nous faut dégager de l'histoire de la science de la nature une grande figure, la plus grande peut-être qu'elle offre. Newton ne parfait pas seulement l'idéal d'investigation posé par la science nouvelle, ce qui fait de son œuvre le modèle de la méthode scientifique en général ; ses découvertes et ses résultats dans la science de la nature ont encore une grande influence sur le développement philosophique ultérieur, tant dans sa patrie, qu'en France et en Allemagne. Enfin Newton a lui-même sa philosophie propre, intéressante pour l'histoire de la philosophie comme expression de la conception du monde d'un grand savant, ainsi que pour l'influence qu'elle a exercée.

Isaac Newton naquit le 25 décembre 1642 à Woolsthorpe, près de Nottingham. Tout enfant, il montrait déjà du goût pour la mécanique et construisait des machines, des moulins et des pendules. Il fut d'abord destiné à l'agriculture, mais quand on vit qu'il abandonnait comme berger les vaches et les brebis à elles-mêmes pour se livrer à ses réflexions, on fit droit à son désir de se consacrer aux études. À l'Université de Cambridge il fut bientôt si fort en étudiant tout seul qu'il dépassa ses professeurs. Il conçut de bonne heure l'idée de ses grandes découvertes scientifiques, tant dans le domaine des mathématiques que dans celui de l'optique et de l'astronomie. Comme plusieurs autres des génies les plus grands de l'histoire de la science, il garda longtemps dans le travail et dans le silence du cabinet ses idées tôt conçues,

jusqu'au jour où il put enfin leur donner le dernier fini et les démontrer pleinement. Il semble avoir eu l'idée du calcul différentiel avant Leibniz, bien que celui-ci l'ait devancé par la publication de sa découverte ; ses autres grandes découvertes sont la composition de la lumière et la loi de la gravitation, mais il ne nous appartient pas d'en parler plus amplement. Ses œuvres principales sont Principia philosophiæ naturalis mathematica (1687) et Opticks (1704). Après avoir été professeur à Cambridge pendant un certain nombre d'années, il passa le reste de sa vie à Londres, où il occupait une situation élevée à la Monnaie. Il mourut chargé d'ans en 1727.

La grande importance philosophique qu'avait la découverte de la gravitation de Newton, c'était surtout de constater que les lois physiques valables à la surface de la terre sont valables également dans l'univers entier, aussi loin que nous pouvons l'embrasser du regard. La pensée fondamentale de Newton, qui d'après la légende lui vint dans toute sa clarté en un moment heureux, était la suivante : nous devons étendre ce que nous avons vu se passer sur la terre au delà du domaine terrestre, et voir alors si les conclusions que nous pouvons tirer de cette façon concordent avec les observations. La pesanteur est plus grande dans les vallées qu'au sommet des montagnes ; mais il n'y a pas de raison pour qu'elle cesse si nous nous transportons par la pensée dans la lune ou dans une des planètes. Le mouvement de la lune ne doit-il pas pouvoir se concevoir comme un mouvement de chute, la direction de son mouvement s'écartant de la ligne prescrite par la loi d'inertie autant que la loi de la chute l'exige, étant donné l'éloignement de la lune par rapport à la terre ? Il a formulé dans son chef-d'œuvre, comme règle particulière d'investigation (regula philosophandi), ce qui guidait ses pensées dans cette hypo-

thèse : « Les propriétés qui ne peuvent se renforcer ou s'amoindrir, et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences, doivent être considérées comme des propriétés de tous les corps en général… On n'a pas le droit d'imaginer de ces rêves frivoles qui répugnent à l'enchaînement des expériences (tenor experimentorum) et l'on n'a pas le droit de délaisser l'analogie de la nature, vu que la nature a coutume d'être simple et toujours d'accord avec elle-même… En vertu de cette règle nous apprenons que tous les corps gravitent mutuellement les uns vers les autres. » — Newton posa dans cette règle d'investigation le principe qui sert de direction à toute la science et à la philosophie moderne. Nous l'avons trouvée sous des formes différentes et appliquée différemment chez Copernic, Bruno, Galilée et Leibniz. C'est chez Newton qu'elle trouve l'application la plus scientifique.

C'était là un agrandissement grandiose du champ visuel. On vit alors clairement que l'ordre fixe et réglé par des lois, qui est celui de la nature, règne non seulement sur cette terre, mais dans tout l'univers. La conception mécanique de la nature fondée par Kepler, Galilée et Descartes devint par suite plus sûre et plus vaste. Le monde se révéla comme une grande machine. On avait, à la vérité, soupçonné qu'il en était ainsi ; mais ce fut alors seulement qu'on trouva ce qui fait la cohérence des parties de la machine. Une grande confiance dans la méthode scientifique, le sentiment de la valeur de l'esprit humain, qui avait résolu pareil problème, telles étaient les dispositions qui devaient se développer en ceux même à qui leurs propres forces ne permettaient pas de pénétrer la solution du problème.

La méthode employée par Newton était certes aussi importante que ses résultats. L'idée géniale qui, en vertu du principe d'actualité, étend la démonstration vraie d'un petit cercle d'expériences à des cercles plus grands, n'en est que le premier pas. La démarche suivante, c'est la déduction rigoureuse des conséquences contenues dans l'idée posée. Et la troisième, c'est la preuve que ce qui découle ainsi logiquement de l'idée concorde avec l'expérience. La combinaison admirable de la déduction et de l'induction fait du chef-d'œuvre de Newton le modèle de toute investigation scientifique. Il commença par déduire les conséquences de son hypothèse, que toutes les planètes se meuvent d'après les mêmes lois que les corps tombant à la surface de la terre ; puis il montra que les conséquences en sont vraiment confirmées par l'expérience. Enfin il conclut que c'est la même force qui agit en ces deux endroits. Des phénomènes, il s'élève à la loi, et de la loi à la force. Il appelle cette force l'attraction, en ajoutant expressément que par cette dénomination il ne prétend fixer en rien la nature de la force, qu'il se borne à exprimer qu'elle fait rapprocher un corps d'un corps plus grand. À vrai dire, il ne croit pas à une force qui agisse de loin. Dans les Principia (2, 11) comme dans les Opticks (Query, 18-24), il déclare en effet que la force centripète devrait s'appeler plutôt « impulsion » (impulsus) qu' « attraction » (attractio). L'hypothèse la plus vraisemblable serait en effet d'admettre une matière éthérée pénétrant tout et moins dense à proximité des corps célestes qu'à de grandes distances de ces mêmes corps ; cette hypothèse permettrait peut-être d'expliquer non seulement la pesanteur, mais encore la lumière et la chaleur. Son point de vue principal est toutefois exprimé dans le Scholium generale (à la fin du livre III des Principia) : « Je n'ai pas encore pu faire dériver des phénomènes

la raison des propriétés de la pesanteur, et je ne me mêle pas d'inventer des hypothèses. » Pemberton (A view of Sir Isaac Newton's philosophy, London, 1728, p. 407), raconte que Newton s'est plaint à lui d'avoir été mal compris du public. On croyait qu'il avait voulu par ce terme d'attraction donner une explication, alors qu'il voulait simplement attirer l'attention sur une force de la nature, dont il appartenait à une investigation plus complète de rechercher la cause et la puissance. Toutefois il inclinait (et ses disciples encore plus que lui) à voir dans la pesanteur une action immédiate de Dieu. — La doctrine de Newton n'est point du tout dans une opposition aussi marquée avec la physique cartésienne, que le croyaient les Cartésiens, Leibniz et beaucoup des amis de Newton. À proprement parler, il partage les vues générales de Descartes, bien qu'il en corrige les manières de voir spéciales grâce à la perfection de sa méthode. Il fut accusé bien à tort de vouloir réintroduire les « qualités occultes » de la scolastique. Il a satisfait à sa propre exigence : de ne poser que des causes qui puissent se démontrer (verse causæ).

Mais ce n'est pas seulement par ses résultats et par sa méthode que Newton agit sur l'histoire de la philosophie. Il se présente en même temps chez lui, soit comme fond de sa doctrine scientifique, soit comme conséquence de celle-ci, une conception particulière du monde qu'il est intéressant de mentionner.

Il y a entre la conception religieuse de Newton et sa théorie mathématique de la nature une relation remarquable, qui tient à sa théorie de l'espace. (Les passages principaux sont le Scholium après les définitions contenues dans les Principia et Query 31 dans Opticks.) La conception vulgaire (vulgus) admet à tort, dit Newton, que le temps, les espaces, les lieux et les mouvements

sensibles sont vrais. Elle les détermine d'après leur relation avec les choses sensibles. Mais il n'est pas dit qu'il y ait un corps quelconque à l'état absolu de repos, en sorte que nous pourrions le prendre comme point de départ pour déterminer les lieux et pour distinguer le mouvement réel du mouvement apparent. Pour qu'il pût y avoir un mouvement réel (c'est-à-dire un mouvement comme celui supposé par la loi d'inertie), il faudrait qu'il y eût un espace absolu et un temps absolu, non déterminés par leurs rapports avec un objet extérieur quelconque (sine relatione ad externum quodvis). Il faudrait qu'il y eût des lieux absolus, immobiles, pour qu'une détermination de lieu absolue pût se faire ; mais la sensibilité ne peut nous montrer de pareils lieux. Les lieux absolus (loca primaria) sont des lieux tant pour eux-mêmes que pour toutes les autres choses. L'espace vrai et le temps vrai sont l'espace mathématique et le temps mathématique, mais ils ne sont pas objets de sensibilité. — Il est assez étrange que nous trouvions chez le grand savant le penchant dogmatique à passer brusquement du phénoménal et du relatif à l'absolu. Il postule un espace en soi (une espèce de locus sui), comme Descartes, Spinoza et Leibniz postulent une cause en soi (causa sui). Il ne fait pas seulement de sa conception mathématique une conception susceptible de nous guider dans le calcul des rapports des phénomènes ; il la pose comme la vraie manière de voir, par opposition à la manière de voir sensible ou vulgaire, qui ne parvient pas à dépasser le relatif. Il fait une réalité vraie d'une abstraction mathématique. Dans la pratique (in rebus humanis), nous pouvons, à la vérité, nous en tenir à l'espace sensible, et oublier que la sensibilité n'est pas capable de nous montrer des lieux absolus : mais comme penseurs (in rebus philosophicis) nous devons faire abstraction des sens !

On pourrait sans doute montrer quelque hésitation dans les déclarations faites sur ce point par Newton mais l'idée de l'espace absolu, idéal, conçu comme réalité, se rattache au noyau même de la conception du monde de Newton. L'espace n'est pas pour lui une forme vide, c'est l'organe au moyen duquel Dieu manifeste son omniprésence dans le monde et perçoit immédiatement les états des choses. C'est un « sensorium immense et uniforme ». — L'étendue n'est donc pas pour Newton (comme pour Henry More) la marque caractéristique des choses matérielles. Est matériel seulement ce qui a, outre l'étendue, la solidité. Dans sa conception de l'espace considérée au point de vue de la philosophie de la nature, Newton se rapproche d'après ses propres déclarations de Gassendi, tandis que, en ce qui concerne le point de vue de la philosophie de la religion, il subit l'influence d'Henry More.

Pour ce qui est de l'existence de Dieu, Newton la prouve par la finalité et l'harmonie de l'ordre du monde ; il abordait donc un thème sur lequel on broda des variations à l'infini pendant tout le xviii siècle. — Comment se fait-il que la nature ne fasse rien en vain et prenne toujours les voies les plus simples ? D'où viennent tout cet ordre et cette beauté que nous voyons dans le monde ? Le mouvement des planètes autour du soleil dans des orbites concentriques à celle du soleil et situées presque dans le même plan, — en un mot toute l'admirable ordonnance (elegantissima compages) de notre système solaire ne peut s'expliquer d'après des lois mécaniques et ne peut s'être développée de façon naturelle. Ce n'est que de façon surnaturelle que les masses, les distances, les vitesses et les densités des différents corps célestes peuvent être convenablement organisées, et une force surnaturelle peut seule expliquer que les planètes tournent en cercle, au

lieu de suivre la pesanteur et de tomber sur le soleil. Ajoutez à cela la remarquable structure, les organes et les instincts des animaux ! — (Newton discute ce sujet dans les lettres à Bentley, outre le Scholium generale des Principia et Query 28 et 29 des Opticks, Cf. Brewster : Life of Newton II, p. 125 et suiv.)

Cependant la machine universelle n'est pas, de l'avis de Newton, absolument parfaite. L'essai de prouver l'existence de Dieu par la finalité de la nature peut se trouver facilement en contradiction avec lui-même : si en effet la nature a été créée parfaite, les forces immanentes en elle peuvent la maintenir en marche et l'activité de Dieu devient par la suite superflue. Cette possibilité n'apparaît pas dans la théologie de Newton, puisqu'il croit que l'influence réciproque des comètes et des planètes les unes sur les autres a fait naître dans le système des irrégularités qui rendent nécessaire l'action régulatrice de la divinité. — Ce point fut en butte aux vives attaques de Leibniz, qui compara malicieusement le système du monde de Newton à une pendule qui de temps en temps a besoin des soins de l'horloger. Clarke, disciple de Newton, défendit la doctrine de son maître, soutenant qu'il n'était pourtant pas possible de rendre Dieu superflu. — Ainsi on veut d'abord prouver l'existence de Dieu par l'ingéniosité du mécanisme de la nature — puis on craint que si l'ingéniosité est trop grande, l'existence de Dieu ne soit par là même réfutée, — et pourtant il faudrait que l'ingéniosité fût infiniment grande pour pouvoir fournir une preuve de l'existence de Dieu. — Cette partie de la pensée de Newton ne l'aurait pas à elle seule rendu célèbre. Par bonheur, l'esprit et la méthode propres au grand savant allèrent bien au delà de sa philosophie assez mal venue. Kant et Laplace montrèrent que le système solaire avait pu se développer de façon naturelle jusqu'à sa forme actuelle, et les grands mathéma-

ticiens français, surtout Lagrange et Laplace, démontrèrent que les irrégularités sont périodiques et se compensent. La doctrine et la méthode de Newton renfermaient une philosophie plus profonde que celle qu'il pouvait en tirer lui-même. Kant et Laplace furent de meilleurs disciples de Newton que Clarke. — Le danger qu'il peut y avoir à faire appel au surnaturel en matière de science se montre dans le propos cavalier tenu par Maclaurin, disciple de Newton qui a fait un excellent exposé de sa doctrine. Il dit des révolutions qui semblent s'être accomplies à des époques antérieures sur la terre : « Dieu ayant formé l'univers sous sa dépendance, il est obligé de le renouveler de temps en temps, et il ne semble pas qu'il importe beaucoup de savoir si ces grands changements sont produits par l'action de choses extérieures ou par les forces mêmes qui ont formé les choses à l'origine. » C'est déclarer superflue toute théorie évolutionniste, supprimer toute une série de problèmes scientifiques. Rien n'était plus loin de l'esprit qui avait présidé à l'éclosion de la véritable doctrine de Newton.

79. P. 433. Dans le Scholie qui vient après les définitions, il est question de « l'espace vrai, absolu et mathématique » (de même pour le temps). « Le vulgaire (vulgus) ne conçoit au contraire les grandeurs que par rapport aux choses sensibles » (ex relatione ad sensibilia). Mais à la fin de la Definitio 8 la considération « vraie, physique » est opposée à la considération mathématique : vere et physice à mathematice tantum ! — À cela tient également que Newton regardait le centre du monde comme immobile (Principia III, 10, cf. 12 Coroll.) bien qu'il fondât justement son idée de l'espace sur ce fait qu'on ne peut pas démontrer qu'un corps quelconque se trouve à l'état de repos absolu.

Livre 4 · Chapitre 4

Il nous faut patienter un moment avant d'accompagner dans leur voyage à travers l'Europe les idées posées par Locke, par Newton et par les déistes. Après avoir montré l'origine de ces idées, l'histoire de la philosophie se tourne vers un penseur qui s'en empare pour les élaborer dans un esprit philosophique nouveau, soit en les continuant, soit en les combattant, et qui par là s'écarta beaucoup du cadre dans lequel la conscience populaire se meut et peut seule se mouvoir. La singularité de Georges Berkeley, un des esprits les plus fins et les plus clairs que connaisse l'histoire de la philosophie, c'est qu'il se fait le champion de la cause de la conscience pratique immédiate contre les abstractions et les spéculations scientifiques, alors que par ses propres résultats il se trouve en opposition directe avec cette conscience et que par ses paradoxes il l'irrite à outrance. À d'autres points de vue encore, Berkeley allie dans sa pensée des antinomies qui pourraient sembler insolubles. La critique aiguë et la naïve foi religieuse, la joie du savant et le zèle ardent du missionnaire ne présentèrent sans doute jamais une liaison aussi intime et aussi originale que chez Berkeley.

Georges Berkeley naquit le 12 mars 1685 à Dysert dans le comté irlandais de Kilkenny. Il appartenait à une famille anglaise qui semble avoir passé en Irlande aussitôt après la Restauration, et qui était une branche latérale de la maison noble des Berkeley. On dit que Swift, ami de Georges Berkeley, le présenta au comte de Berkeley en ces termes : « Mylord, voici un jeune homme de votre famille. Je puis assurer votre Seigneurie que c'est pour vous un bien plus grand honneur d'être son parent, que pour lui d'être le vôtre. » Ce qui est certain, c'est que l'adolescent montra de

bonne heure de brillantes dispositions. Il étudia à Dublin, où les écrits de Boyle, de Newton et de Locke formaient la base de l'enseignement à l'Université. Dès sa prime jeunesse, il conçut les pensées fondamentales de sa philosophie ultérieure. Nous voyons le développement graduel de ses idées dans le cahier de notes (Common-place book) de ses années de jeunesse édité par Fraser dans son excellente biographie de Berkeley (Life and letters of George Berkeley, Oxford, 1871, et plus tard dans le 1 volume de The Works of George Berkeley, Oxford, 1901). Il parvint de bonne heure à la conviction que si la science et la philosophie étaient débarrassées de leurs abstractions vides de sens et de leurs termes obscurs, l'antinomie du savoir et de la croyance disparaîtrait. Il s'efforce de faire remonter les hommes à l'expérience et à l'intuition immédiates. Il veut mettre une fin aussi bien à ce qui reste encore de la vieille scolastique qu'à celle qui a pris la place de l'ancienne. Sa pensée centrale, c'est de démontrer qu'il n'y a pas d'idées abstraites au pied de la lettre. À cette pensée se rattachent intimement ses géniales découvertes ainsi que sa conception personnelle de la vie.

Le premier ouvrage de Berkeley est la New theory of vision (1709) ; il y expliquait que le sens de l'ouïe et le sens du toucher coopèrent à la conception de l'espace, et que l'espace en soi est une abstraction à laquelle ne correspond aucune sensation immédiate. L'année suivante parut son œuvre capitale en philosophie : Principles of knowledge, dans laquelle il commence par critiquer la vieille théorie de l'abstraction pour chercher ensuite à montrer que la notion de matière est une abstraction illégitime et que nous n'avons d'autres objets immédiats de connaissance que nos propres sensations. Nous montrerons ensuite comment de ce point de départ il passe à ses idées religieuses. Peu d'années

après l'apparition de ces œuvres, il alla à Londres, coudoya les cercles littéraires et commença à combattre les libres penseurs dans des articles qui paraissaient dans la revue de Steele, « The Guardian ». Sa polémique a un caractère enfantin et naïf ; il s'étonne par exemple (dans les Remarks on Collins Discourse of Freethinking) que les libres penseurs ne cherchent pas dans les jouissances sensuelles une compensation à la félicité surnaturelle, et qu'ils vivent presque toujours loin du monde et tout entiers à leurs études ! (Lorsque Berkeley déclare dans un autre passage de ces articles : « Si je ne croyais pas en l'immortalité, j'aimerais mieux être une huître qu'un homme ! » il se trouve par conséquent en contradiction avec lui-même, en tant qu'il ne dit pas que l'huître a en partage des jouissances sensuelles toutes particulières.) Les libres penseurs, dit-il, proclament publiquement qu'ils ont moins de raison d'être vertueux que les autres hommes. Mais c'est mal connaître la force de la passion, que de croire que la beauté de la vertu soit un contre-poids suffisant à l'heure de la tentation ! — Après avoir publié un brillant exposé populaire de ses idées philosophiques sous forme de dialogue (Dialogues between Hylas and Philonous, 1713), il passa plusieurs années à voyager en France et en Italie. Son journal de voyage nous montre des yeux et une intelligence ouverts à la nature, à l'histoire et aux questions sociales. À son retour, il accepta une fonction ecclésiastique en Irlande, mais il ne put y rester bien longtemps. Il perdit l'espoir de réaliser son projet, de ramener les hommes de la vieille Europe au naturel et à la simplicité de la pensée et de la vie. Il trouvait l'Europe trop affaiblie par l'âge. Il attendait du jeune et vierge pays situé au delà de l'Atlantique un âge d'or pour la foi, la science et l'art comme pour la vie. À cela se joignait son zèle pour la propagation du christianisme

parmi les païens et un goût romantique pour la libre nature. Il épancha ce désir dans une poésie (Du projet de transplanter les arts et les sciences en Amérique). Il conçut le dessein de créer dans les Bermudes une institution pour former des missionnaires américains. Après avoir obtenu de l'État au prix de longs efforts la promesse qu'il le soutiendrait dans cette entreprise, il s'établit à Rhode-Island, afin de diriger les préparatifs de l'établissement du collège. Mais une grande déception lui était réservée. La promesse ne fut pas tenue, et au bout de trois ans de séjour en Amérique il dut revenir (1731). Il ne se consola jamais de l'échec de ses grandes espérances. Depuis cette époque il vit la vie sous de plus sombres couleurs. — Les souvenirs de la belle nature qui s'offrait à ses yeux à Rhode-Island se trouvent dans la riche mise en scène du dialogue Alciphron (1732), dans lequel il reprit sa polémique contre les libres penseurs, tout en cherchant en même temps à donner un exposé clair et populaire de ses idées philosophiques. Il émet dans cet ouvrage, sur les difficultés communes à la religion naturelle et à la religion révélée, une idée analogue à celle que son ami Butler développa en détail peu d'années après dans l'Analogy. Il dirige sa polémique contre deux types différents de libres penseurs, contre ceux de l'espèce de Mandeville, aussi bien que contre ceux de l'espèce de Shaftesbury, et il triomphe en montrant qu'ils se prennent aux cheveux quand le représentant de Mandeville déclare que la religion naturelle est une chose incomplète, si elle n'est pas soutenue par la religion surnaturelle. — Les dialogues de Berkeley offrent même aujourd'hui un grand intérêt pour la discussion des problèmes philosophiques et théologiques, ainsi que pour leur belle langue et la perfection de leur forme dialoguée.

Nommé évêque de Cloyne, dans le sud de l'Irlande (depuis 1734), Berkeley se montra également père spirituel zélé, philanthrope et patriote. Il était estimé et aimé non seulement des protestants, mais encore des catholiques (qui formaient presque les 5/6 de la population de son évêché). Il préconisa l'admission des catholiques à l'Université. Dans son Querist (1735-1737), il agita une foule de problèmes sociaux et de questions relatives au patriotisme irlandais. La médecine n'était pas elle-même étrangère à son activité. Il croyait avoir trouvé dans « l'eau de goudron » une panacée contre diverses maladies, et il cherche à en expliquer la raison dans un de ses derniers ouvrages (Siris, 1744) ; cet ouvrage est en même temps remarquable en raison de la tendance mystique et platonicienne de sa pensée. Les derniers ouvrages sortis de sa main sont des traités sur la pétrification et sur les tremblements de terre. Ce subjectiviste et cet idéaliste s'intéressait à tout ce qui appartient au monde de la réalité. Il passa ses dernières années à Oxford, où il mourut en 1753.

La fin principale, que se proposa Berkeley dans sa philosophie, lui assigne dans l'histoire de la pensée une place analogue à celle de Leibniz. Tous deux veulent faire dépasser par la pensée la conception purement mécanique de la nature, sans toutefois la nier. Ils mettent à l'épreuve les notions avec lesquelles Descartes, Spinoza, Newton et en grande partie encore Locke, opèrent sûrement comme si c'étaient des réalités. Ils prennent le système du monde construit par la science de la nature et par la philosophie non pour une réalité absolue, mais pour un phénomène. Mais alors que Leibniz décompose le système mécanique du monde principalement par la méthode objective, en ramenant le mouvement à la force et en identifiant la force à la tendance subjective des monades à acquérir des états nouveaux, Berkeley suit surtout

la méthode subjective, en cherchant à montrer psychologiquement comment se forment nos idées de l'espace et de la matière — dont dépend toute la science mathématico-physique du monde. — Berkeley continue les recherches de Locke sur l'origine des idées et discute la question de savoir ce que, à vrai dire, nous pouvons savoir de plus que la réalité donnée dans nos propres sensations et dans nos idées. Il poursuit ses conclusions avec une rigueur qu'il n'aurait guère montrée peut-être malgré son amour de la vérité, si l'ardeur de sa foi religieuse n'eût été prête à restituer ce que retranchait sa critique philosophique. En rejetant l'espace absolu et la matière absolue, ce qui est le résultat de sa philosophie, il se sentait plus près de son Dieu, il se sentait en contact immédiat avec lui. Son sentiment religieux profond et primitif ne pouvait se contenter de la théologie d'horloger avec ses rapports extérieurs entre Dieu et le monde, professée par Locke, Newton et la plupart des théologiens et des libres penseurs de l'époque. Ce n'est pas toutefois comme penseur religieux, mais comme psychologue et comme philosophe critique qu'il mérite notre attention. Dans notre exposé, nous nous bornons à l'accompagner jusqu'au seuil de la théologie. Sa philosophie était pour lui une croisade, qui avait pour but de reconquérir la Terre promise. Mais il eut le même sort que les croisés, en réalité il travailla pour d'autres objets et d'autres fins que les fins qu'il s'était proposées.

Berkeley examine la nature psychologique de la conception de l'espace dans sa Theory of vision, l'un des ouvrages psychologiques les plus géniaux qui aient été écrits. Il démontre que la distance et la grandeur ne peuvent être perçues immédiatement à l'origine. La perception de la distance et de la grandeur tient à ce que des sensations visuelles sont liées à des sensations qui sont

produites par le mouvement ou par la tension des yeux (sensations que Berkeley appelle sensations tactiles, et qu'on nomme maintenant sensations kinesthésiques). Il s'y ajoute encore des souvenirs et des associations (Berkeley les appelle : suggestions) de sensations tactiles, que nous avons acquises auparavant dans nos rapports immédiats avec l'objet. L'idée de contact éveillée par la sensation visuelle se fond donc avec elle au point que par la suite nous « voyons » immédiatement l'objet dans un certain éloignement et sous une certaine grandeur. L'importance pratique de la sensation visuelle vient de ce qu'elle prédit de cette manière des sensations tactiles que nous aurions en nous rapprochant. Mais l'union des deux espèces de sensations provient de l'expérience et de la pratique. Nous « voyons » l'éloignement et la grandeur, de même que nous « voyons » la honte ou le repentir dans le regard d'un homme. La vue et le toucher n'ont rien de commun ; l'habitude seule les unit dans un résultat commun. Mais à ce résultat — l'espace — ne correspond pas de sensation vraiment simple. L'espace ne correspond qu'à l'association subjective répétée des deux espèces d'idées sensibles. En soi, c'est un mot vide.

On voit à quel point Berkeley prend au sérieux l'exigence posée par Locke, d'éprouver la valeur des idées au moyen de l'analyse de leur origine. L'espace ne plane plus, telle une chose incompréhensible, générale, au-dessus de tous les sens ; son origine est ramenée à un processus d'association. C'est tout ce que nous en savons. Toutefois Berkeley lui-même le conçoit en même temps comme un langage de signes émané de Dieu et que nous apprenons par la voie de l'association.

Dans son examen des idées abstraites (introduction aux Principles of Knowledge), il tourne sa polémique contre Locke, en qui il voit le dernier représentant considérable de la vieille théorie de l'abstraction, Locke nous attribuait un pouvoir d'abstraction en ce sens, que nous avons la faculté de former des idées contenant des marques distinctives communes seulement à plusieurs objets. De trois idées, de l'idée d'une chose verte, d'une chose rouge et d'une chose jaune, nous pouvons « abstraire » par exemple l'idée de couleur en général (ni verte, ni rouge, ni jaune). Berkeley conteste que des idées de ce genre puissent exister dans notre conscience : nous pouvons naturellement diviser une idée, par exemple nous représenter une partie d'un objet sans ses autres parties ; mais nous ne pouvons pas former d'idées nouvelles, ayant pour fond ce qu'il y a de « commun » à plusieurs qualités ; nous avons des mots pour désigner ce caractère commun, mais nous n'avons pas d'idée du caractère même. Cela ne veut pas dire que nous ne puissions former des idées générales valables pour tout un groupe de phénomènes ; mais cela tient à ce qu'une idée, concrète en soi, individuelle (particular) sert à représenter (represent or stand for) toutes les autres idées concrètes de la même espèce. Nous pensons en exemples !

Par cet examen, Berkeley a encore fourni une contribution considérable à la psychologie. Nous laissons à celle-ci le soin de montrer ce qui manque encore à Berkeley pour réaliser une théorie complète des idées générales, et nous passons à l'examen des conséquences philosophiques que Berkeley tire de ses recherches psychologiques.

Berkeley dit (dans les Principles) qu'on ne s'avise pas d'attribuer l'existence aux objets du sens intérieur, quand ils ne sont

pas perçus ; on est par contre d'avis que les objets du sens extérieur existent, qu'ils soient perçus ou non. Mais c'est là une hypothèse impossible à démontrer et invraisemblable. Les objets de la connaissance n'existent conformément à la nature de la chose qu'en tant qu'ils sont connus ; leur essence consiste en ce qu'ils sont perçus (their esse is percipi). Si l'on examine de plus près la raison de cette opinion, on y retrouve la vieille théorie de l'abstraction. C'est bien la plus violente de toutes les abstractions de se représenter l'objet sans ce qui en fait pour nous un objet. Nous devrions ainsi faire abstraction de toutes nos sensations ! On dit, il est vrai, que nous devrions faire abstraction simplement des qualités secondes (couleur, goût, odeur, etc.), mais non des qualités primaires (étendue, densité). Par matière, on entend quelque chose qui ne possède que les qualités primaires, qui a une étendue et une forme, et qui peut se mouvoir. Toutefois on oublie que les qualités primaires ne peuvent pas être perçues sans les secondaires, et que les premières comme les secondes n'existent pour nous qu'au moyen des sensations. Si l'on voulait dire par exemple que l'étendue peut exister en dehors de notre conscience, il faudrait se demander : est-ce l'étendue telle que la vue nous la montre, ou telle que le toucher nous la montre ? Peut-être telle que ces deux sens ensemble nous la montrent — mais nous avons déjà montré que l'idée d'étendue ne se forme que par association. Il ne peut y avoir de chose étendue et mobile qui ne soit grande ou petite, éloignée ou proche, qui ne se meuve vite ou lentement ! Alors même qu'il y aurait en dehors de la conscience des substances solides, figurées et mobiles, comment le saurions-nous ? Comment peut-on s'autoriser des sens pour certifier quelque chose qui n'est pas du tout perçu par les sens ?

Mais la différence n'est-elle pas du même coup supprimée entre le réel et l'imaginaire ? Berkeley le nie résolument. La nature réelle, dit-il, je ne la nie pas ; je nie seulement la matière abstraite. Tout ce qui est vu, entendu, senti, et, d'une façon générale, tout ce qui est perçu par les sens, je le crois positif, mais en revanche j'en excepte la matière, cette chose inconnue (somewhat-if indeed it may be termed somewhat) sans qualités sensibles et inaccessible à toute perception sensible et à tout entendement. La différence entre la réalité et l'illusion repose sur la différence entre la sensation et le souvenir ou l'imagination. Les sensations font une impression plus forte sur nous, sont plus distinctes et se présentent dans un ordre déterminé que nous ne pouvons interrompre. En même temps nous avons conscience que nous ne les avons pas produites nous-mêmes. De là vient, dit Berkeley, la notion que j'ai de la réalité ; aux autres de voir s'ils trouveront davantage dans leur notion de la réalité. — La légitimité de la science de la nature n'est pas non plus ébranlée par cette destruction de la notion de matière. La science de la nature cherche bien à expliquer les phénomènes par d'autres phénomènes, par des causes qui doivent être elles-mêmes perçues par les sens, et non par la croyance en des substances mystiques. Expliquer les phénomènes, ce n'est pas autre chose que de démontrer que dans telles ou telles circonstances nous avons telle ou telle sensation. Ce que la science de la nature expose, ce sont les rapports déterminés et rigoureux qui règlent l'apparition de nos sensations, en sorte qu'une sensation peut être considérée comme l'indice d'une autre. Cela nous permet d'induire et de déduire. En examinant avec soin les phénomènes qui nous sont accessibles, nous découvrons les lois générales de la nature, ou nous posons certaines formules pour les phénomènes du mouvement. La science de la

nature n'a affaire ni à la force, ni à la matière, mais seulement aux phénomènes. — Toute démonstration de loi relative à l'enchaînement des phénomènes et toute conclusion tirée d'une loi de ce genre reposent en fin de compte sur l'hypothèse que le créateur des phénomènes agit toujours de façon uniforme et en observant des règles générales, hypothèse qui pour Berkeley (Principles, § 107 in fine) ne peut, il est vrai, se prouver.

Quelle origine les phénomènes ou les sensations ont-ils donc, en tant que je ne les produis pas moi-même ? Alors que Berkeley croit le principe de causalité impossible à démontrer en ce qui concerne les rapports réciproques des phénomènes, il ne met nullement en doute sa valeur quand il s'agit de l'origine de nos sensations reçues passivement. Il doit y avoir une activité qui entre en action là où nous restons nous-mêmes passifs. Or notre faculté de provoquer des idées et de les changer est le seul exemple d'activité que nous possédions. Berkeley trouve l'expression de notre être propre dans cette faculté : l'âme est la volonté (the soul is the will) dit-il (Common-place Book, p. 428, éd. 1871). Berkeley désigne toute activité interne, même la pensée, par le terme de volonté : « Ce que je pense, quoi que ce soit, je le nomme idée (idea). La pensée ou l'acte de pensée lui-même n'est pas une idée, mais un acte, c'est-à-dire un acte de volonté, ou — par opposition aux effets — une volition (Common-place Book, p. 460). Son essence n'est pas d'être perçu, mais de percevoir (son esse est percipere). La volonté est la seule forme d'activité que nous connaissions. Berkeley n'est pas d'accord avec lui-même sur la connaissance que nous avons de notre volonté, c'est-à-dire de l'essence vraie de notre esprit. Mais ce qu'il y a de certain pour lui, c'est que la science que nous avons de notre propre nature active ne peut pas être une idée (idea), puisque toute idée

est passive. Ce n'est pas une idée, mais une notion (notion) que nous avons de nous-mêmes. Mais dans un autre passage (Principles, § 27) il enseigne que nous connaissons l'esprit ou l'élément actif au moyen de ses effets (c'est à-dire des changements d'idées) ; dans un autre passage (Dialogues between Hylas and Philonous, 3. Dial., Edit. Fraser, 1871, I, p. 326 et suiv.), il nous attribue une connaissance immédiate de notre esprit et de ses idées : nous les saisissons au moyen de la-réflexion (by reflection). Mais de quelque façon que nous percevions notre esprit, nous sommes réduits pour former l'idée de la source des phénomènes, à nous appuyer sur l'analogie avec notre esprit. Nous pensons Dieu par analogie avec notre esprit, seulement à la condition d'y élever les puissances à l'infini. Les idées réelles sont dès lors celles que Dieu nous suggère, et en même temps nous comprenons maintenant comment les choses peuvent exister alors même que nous ne les percevons pas : elles existent en puissance à l'état de possibilités en Dieu, leur cause constante (cf. Common-place Book, p. 489). La volonté divine se manifeste à nous dans l'ordre et l'enchaînement de nos sensations, la divine providence dans la finalité qu'offrent les phénomènes de la nature. Si la nature était un être différent de Dieu, elle serait une chimère païenne. La conception ordinaire fait d'abord créer la matière par Dieu, puis celle-ci agit sur nous. Pourquoi ce détour ? Pourquoi ne pas faire créer directement nos sensations par Dieu ? Plus nous pensons clairement, plus nous nous trouverons en rapports immédiats avec Dieu. Il n'y a pas de causes secondes. Berkeley dit : nous vivons et nous existons en Dieu, et il croit pouvoir le faire avec plus de raison que Spinoza, — Berkeley s'adonna de plus en plus à cette conception mystico-panthéiste pendant ses dernières années, ainsi qu'on le voit à la Siris ; mais

nous ne pouvons poursuivre davantage la forme qu'il donna à sa pensée en ce sens. Nous nous bornons à attirer l'attention sur un point où Berkeley et Leibniz se ressemblent en passant de leur philosophie expérimentale à leur philosophie spéculative : ils usent tous deux du principe d'analogie, qui est le principe de tout idéalisme métaphysique. —

Le principal mérite de Berkeley, c'est d'avoir persévéré avec une énergie que ne purent affaiblir les résultats paradoxaux auxquels sa pensée le fit aboutir, dans cette question : comment savons-nous que les choses sont quelque chose de plus que nos sensations et que nos idées ? De quel droit passons-nous de la conscience, la seule donnée immédiate pour nous, aux choses, qui ne sont jamais données immédiatement ? — En ce qui concerne la réponse que fait Berkeley à cette question, on voit à l'exposé ci-dessus qu'il ne se contente nullement de faire de la réalité une succession de sensations. Premièrement, il distingue entre les sensations et l'esprit : l'essence des premières consiste seulement à être perçues (esse = percipi) ; l'essence du second consiste dans la perception (esse = percipere), c'est-à-dire dans l'action. Deuxièmement, il reconnaît le principe de causalité et l'emploie pour résoudre la question soulevée. Mais alors que la conception ordinaire (la métaphysique populaire) part de ce fait, que la cause de nos sensations doit leur être semblable, Berkeley part de ce fait, que la cause de nos états passifs doit être pensée par analogie avec l'activité qui est en nous. — C'est un idéaliste, non un subjectiviste ; mais son idéalisme prend aussitôt une forme théologique. Ses idées théologiques sont prêtes à bondir pendant qu'il philosophe, et dès qu'il a exposé la difficulté et qu'il a montré une question irrésolue, elles se précipitent pour combler les lacunes. Voilà pourquoi sa pensée s'arrête trop tôt. Les

idées théologiques elles-mêmes ne sont pas mises à l'épreuve. La conception entière du monde devient anthropomorphique. L'enchaînement de la nature n'est plus qu'un enchaînement de la volonté divine, qui fait la cohérence des phénomènes, et les phénomènes ne sont plus qu'un assemblage de signes arbitraires. Le principe de causalité n'est pas lui-même examiné de plus près, et pourtant il supporte toute la solution du problème. En ce dernier point, le successeur immédiat de Berkeley se mit à l'œuvre en continuant et en contredisant son devancier, comme Berkeley lui-même fit de Locke.

Livre 4 · Chapitre 5

La philosophie anglaise a cette grande importance dans l'histoire du développement de l'esprit humain, qu'au moyen de sa méthode empirique elle vérifie non seulement les systèmes édifiés par les philosophes spéculatifs, mais encore les hypothèses inconscientes et non prouvées sur lesquelles s'appuient la conception populaire du monde et les sciences spéciales. C'est ainsi que Locke avait réclamé une explication exacte de la source dont proviennent nos idées en général, et Berkeley avait montré le problème renfermé dans l'idée d'espace et dans l'idée du monde matériel quand on prend cette explication au sérieux. Cet examen critique de la connaissance atteint son apogée dans l'École anglaise du XVIII siècle avec la philosophie de David Hume. Il procède à un examen des deux notions qui forment la base de toute la philosophie antérieure, et que Locke et Berkeley n'avaient pas encore sérieusement attaquées : à savoir un examen de la notion de substance et de la notion de causalité, les deux notions qui

étaient le ciment de jonction de tous les systèmes spéculatifs, scientifiques et populaires. Sur le principe de causalité ou de raison suffisante s'appuyaient le grand système de l'harmonie de Leibniz, la mécanique universelle de Newton et la conception populaire d'un monde soumis à de certaines lois. Tous partaient de la rationalité de l'existence, supposaient plus ou moins sciemment que l'existence renferme un élément correspondant à notre raison. C'est cette hypothèse que Hume examine. Et il est le premier à avoir fait sérieusement un examen de ce genre et à être descendu jusque dans les profondeurs d'où jaillissent les forces qui, autant que nous sachions, assurent l'union du monde intérieur et du monde extérieur, profondeurs éloignées des régions où se meuvent les philosophes spéculatifs, les savants spécialistes et le bon sens. Hume a lui-même éprouvé et exprimé en termes caractéristiques l'étrange état d'isolement et d'abattement dans lequel se trouve le penseur qui poursuit avec persévérance le problème de la connaissance jusqu'à ces profondeurs, ainsi que l'antinomie qui existe entre la conception strictement théorique et la conception instinctive, pratique et populaire du monde. Seule la passion intellectuelle sans cesse renaissante, unie à l'espoir d'acquérir la gloire, s'il venait à parcourir sans défaillance le chemin jusqu'au bout, lui permit d'achever son œuvre, ainsi qu'il dit lui-même (dans le chapitre final du premier livre de son œuvre principale).

Le caractère de Hume renfermait un mélange de zèle et d'ambition intellectuelle unis à la bienveillance, à la bonhomie et à l'indulgence pour les faiblesses et les préjugés, mais il avait aussi un certain amour de la commodité qui ne souffrait pas d'être dérangé par la polémique dans le soin des intérêts littéraires. Il naquit le 26 avril 1711 ; c'était le fils cadet d'un propriétaire demeu-

rant à Ninewells, dans l'Écosse méridionale. Il dit dans son autobiographie : « Je me pris de très bonne heure d'une belle passion pour la littérature, qui a été la passion dominante de ma vie, et pour moi une source abondante de jouissances. » Sa famille désirait faire de lui un juriste, mais il éprouvait « une aversion insurmontable pour toute autre chose que la philosophie et l'érudition ». Son idéal était une existence libre de tout souci, où il pût satisfaire ses goûts de savant et fréquenter un petit nombre d'amis choisis ; mais il voulait en même temps que sa production littéraire mît son nom en honneur. Dès sa prime jeunesse il croyait avoir découvert des pensées nouvelles : une nouvelle « scène de la pensée » s'ouvrit à lui. Une attaque d'hypochondrie (décrite par lui-même dans une lettre reproduite dans l'ouvrage de Burton Life and correspondance of David Hume. Edinburgh 1846, I, p. 30 et suiv.) interrompit quelque temps ses méditations. Il est à présumer qu'il sentit aussitôt l'étrange antinomie entre le monde de la réflexion et le monde de la vie pratique journalière, qu'il décrivit plus tard dans son œuvre principale. Il résolut d'abandonner les études et d'être négociant. La vie pratique ne put toutefois le captiver. Il élut domicile en France dans la solitude pour écrire son livre capital : « Traité de la nature humaine, essai pour appliquer la méthode empirique au domaine spirituel. » (Treatise on Human Nature, etc.) Il parut à Londres de 1739 à 1740, et se compose de trois parties, dont la première traite de la connaissance, la deuxième des sentiments et la troisième du fondement de la morale. Il fait progresser considérablement l'examen de ces diverses questions, et de nos jours il occupe encore le premier rang parmi les ouvrages classiques de philosophie. Mais en attendant il n'avait pas de succès. « Il échappa, dit Hume, mort-né à la presse et n'eut même pas l'honneur d'exciter

les murmures des fanatiques. » L'ambition littéraire de Hume, qui l'induisit à déclarer mort-née l'excellente production de son esprit, eut un effet funeste. Il chercha à acquérir la gloire que celle-ci ne lui avait pas rapportée au moyen d'une série de petits essais (Essays) soit philosophiques, soit économiques et politiques ; pendant un certain temps il abandonna complètement la philosophie pour l'histoire ; il alla même jusqu'à renier absolument le travail si considérable de sa jeunesse, en déclarant — pour ne pas être décrié par les théologiens qui le critiquaient (et par conséquent ils s'étaient mis à « murmurer) » — qu'il pouvait seulement reconnaître l'exposé de sa doctrine philosophique qu'il donnait dans les Essais. Beaucoup de ces petits ouvrages sont excellents, ils ne pouvaient néanmoins prendre dans la discussion philosophique la grande importance qu'aurait pu acquérir son œuvre principale, s'il eût employé la gloire littéraire qu'il obtint par la suite à insuffler la vie à l'enfant « mort-né », et s'il ne l'eût pas désavoué pour ne pas s'attirer de désagréments.

En ce qui concerne spécialement le problème de la connaissance, la philosophie de Hume influa sur le développement ultérieur de la pensée, notamment par l'exposé abrégé et atténué qu'il en fit dans son ouvrage Inquiry concerning human understanding (1749). L'exposé radical du Treatise qui tranche le lien qui unit proprement nos pensées et d'une façon générale les éléments de notre être, fut au contraire longtemps oublié. — On peut voir par les Letters of David Hume to William Strahan (Oxford 1888, p. 289 et suiv.), parues récemment, que le motif qui poussa Hume à désavouer son ouvrage de jeunesse est bien celui que nous indiquons ici. Il ne saurait être question, ainsi qu'on l'a cru parfois, que Hume ait modifié réellement ses idées dans les points principaux. Psychologiquement, on s'explique cependant

que l'état de tension intellectuelle dans lequel Hume a écrit son ouvrage de jeunesse n'ait pu durer. Après avoir pensé avec les savants, et mieux qu'eux, il éprouva le besoin de converser avec les illettrés. Lorsqu'il eut donné dans ses Essays un exposé populaire de ses idées philosophiques et économiques, il se jeta sur l'histoire. « Vous le savez, écrit-il à un ami, il n'y a pas de place d'honneur sur le Parnasse anglais qui puisse être regardée avec plus de raison comme vacante que celle de l'histoire. » La situation de conservateur à la bibliothèque des avocats d'Édimbourg qu'il avait acquise — après une violente résistance des orthodoxes, — lui fournit une bonne occasion de faire des études savantes. Son histoire d'Angleterre le rendit encore plus populaire que ses Essays. Comme historien, il a le mérite d'avoir été le premier qui ait cherché à faire de l'histoire autre chose et plus qu'un récit de guerres, et à tenir compte de l'état social, des mœurs, de la littérature et des arts. La publication de son ouvrage commença deux ans avant l'apparition du célèbre Essai sur les mœurs de Voltaire. Alors qu'il était libéral dans ses vues philosophiques, il partait pour juger les personnages de l'histoire, d'idées royalistes et tories. — Cependant il ne négligeait pas entièrement la philosophie. Pendant ses dernières années il s'occupa notamment de la philosophie de la religion. C'est ce qu'attestent sa Natural History of religion (1757) et ses Dialogues on Natural Religion, ouvrage qu'il garda par devers lui pour des raisons de prudence, et qui de ce fait ne parut que quelques années après sa mort.

Hume n'était pas seulement philosophe et historien. Il éprouvait le besoin de se mêler à la vie pratique. Il entreprit, en qualité de secrétaire d'ambassade, un grand voyage en Hollande, en Allemagne, en Autriche et en Italie (1748). Par la suite, il échangea son poste de bibliothécaire à Édimbourg pour le poste de secré-

taire de lord Hertford, qui, après le traité de Paris de 1763, alla en France comme ambassadeur d'Angleterre. Hume était déjà célèbre alors et il fut accueilli avec éclat à la Cour et dans les cercles littéraires. Il était à la mode, comme plus tard Franklin, peut-être pour son maintien simple et peu élégant. De retour en Angleterre après un séjour de trois ans en France, il emmena Jean-Jacques Rousseau avec lui pour procurer un asile à celui qui était banni de la Suisse et de la France. Rousseau récompensa la belle conduite de Hume envers lui par une défiance insensée, et après une rupture éclatante, Rousseau repartit pour la France où l'orage s'était apaisé. — Après avoir occupé pendant une année les fonctions de sous-secrétaire d'État pour l'Écosse, Hume fixa sa résidence à Édimbourg et mena dès lors en compagnie d'amis d'élite une vie calme, consacrée à la science jusqu'à sa mort (25 août 1776). Il mourut après une assez longue maladie, qui ne put cependant lui enlever sa sérénité et son enjouement.

Toutes les sciences, et non pas seulement les sciences de l'esprit, ont certains rapports avec la nature humaine. C'est par cette proposition que Hume commence son examen de la connaissance, et il en déduit qu'en étudiant la nature humaine, on découvrira le fondement de toute science humaine. Mais cette étude doit être faite au moyen de la méthode empirique qui a déjà été appliquée avec succès dans la science de la nature, et que Bacon, Locke et Shaftesbury avaient déjà commencé à appliquer à l'étude de la nature humaine. Comme principe fondamental, Hume, s'autorisant de l'expérience, pose alors ce principe, que toutes nos idées (ideas) proviennent de sensations (impressions) ; des idées ne peuvent jamais être a priori. Quand nous vérifions la valeur d'une idée, nous devons pour cette raison avant tout nous demander quelle sensation a produit cet effet.

Hume voit dans l'origine des sensations un problème insoluble pour notre connaissance, mais un problème dont la solution n'est pas nécessaire pour traiter son sujet (cf. Treatise I, 3, 5 ; en d'autres passages, tels que II, 1, 1, il se sert des termes ordinaire. — Au moyen de ce principe fondamental (que Berkeley n'avait appliqué qu'aux idées d'espace et de matière) Hume examine une série d'idées importantes. — L'idée de substance ou d'être doit être déclarée illégitime, vu que nous n'avons pas de sensation correspondante. Nous ne percevons immédiatement que des qualités particulières, plus ou moins solidement reliées entre elles, mais nous ne percevons pas d'« essence ». — Les idées mathématiques du temps et de l'espace sont formées par idéalisation. L'expérience ne nous montre qu'une égalité imparfaite des grandeurs de temps et d'espace ; toutes les mesures que nous possédons sont imparfaites ; — mais lorsque l'expérience nous a donné l'occasion de comparer différents degrés de ressemblance et diverses mesures, nous formons l'idée d'égalité parfaite et de mesure parfaite (par exemple l'idée d'une ligne parfaite) ; l'imagination une fois mise en mouvement poursuit son cours, bien que l'expérience ne puisse suivre. La géométrie portant sur des objets idéaux de ce genre, son application à des objets réels ne saurait acquérir une exactitude pleine et entière. — Pas plus que la notion de substance et que les notions mathématiques, l'idée d'existence ne correspond à aucune sensation. Penser à une chose et penser cette chose comme existante, ce ne sont pas deux choses différentes. Notre idée de l'objet reste pure idée, alors même que nous pensons l'objet existant, et nous n'accordons pas de qualité nouvelle à une chose en nous la représentant comme existante.

Examinant la valeur de notre connaissance en général, Hume distingue entre la connaissance qui ne consiste qu'en l'interprétation des rapports réciproques de nos idées (les sciences formelles : la logique et les mathématiques), et la connaissance qui nous mène au delà des sensations données, et qui nous convainc de l'existence de quelque chose qui n'est pas donné. Cette dernière espèce de connaissance se fonde sur l'hypothèse de la légitimité du principe de causalité, — et c'est ici que Hume accomplit son exploit philosophique, de poser d'une façon définitive le problème de causalité, problème de la solution duquel dépend toute appréciation de l'importance de la science positive. Toute investigation suppose un besoin de trouver « ce qui fait la cohérence du monde dans son fond » ; dans tout problème de la science positive on retrouve le même problème fondamental, et Hume le premier le vit dans toute son étendue. Mais il faut bien se rappeler que Hume ne doute pas un seul instant que nous ne soyions obligés d'appliquer sans relâche le principe de causalité dans la théorie comme dans la pratique ; il demande seulement si cette application peut se fonder, — et en ce point il ne trouve qu'une réponse négative. Il découvre que ce qui nous détermine à admettre le rapport de causalité est la même chose que ce qui nous détermine à admettre une chose comme existante, même quand elle n'est pas donnée dans la sensation. Un seul et même examen éclaire — d'après la méthode psychologique de Hume — les deux notions de cause et de croyance (belief).

On ne saurait, pour fonder la légitimité du rapport de causalité, s'autoriser de la certitude immédiate ou intuition, car nous n'avons ce genre de certitude que pour des rapports simples d'analogie ou de grandeur. Non plus de la démonstration logique, car nous pouvons isoler toutes nos idées les unes des autres. Le

mouvement d'une bille de billard est un fait absolument différent du mouvement d'une autre bille de billard. Il n'y a pas d'objet que nous ne puissions facilement penser comme existant dans un moment, et comme non-existant dans le moment suivant. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que quelque chose commence sans cause. Les preuves essayées par les philosophes précédents (Hobbes, Locke, Clarke, — auxquels on pourrait ajouter Wolff) ne sont que des preuves illusoires. Il est clair, du reste, que si le principe de causalité était fondé par la raison (soit par l'intuition, soit par la démonstration), nous nous trouverions en conflit avec le « principe fondamental » ; car la raison posséderait alors la faculté de créer des idées complètement neuves ne provenant pas de l'expérience ! Mais la légitimité du rapport de causalité n'est-elle pas fondée par l'expérience ? — À ceci il faut répondre que l'expérience nous montre seulement qu'un fait en suit un autre, sans nous expliquer la nécessité intérieure de leur liaison, que l'on entend par ce mot : rapport de causalité. Cela est vrai, que par expérience nous entendions l'expérience externe ou l'expérience interne. Hume réfute spécialement l'opinion (professée par Berkeley) que nous avons dans la conscience immédiate de notre volonté une perception de la force ou de l'activité. Une seule expérience ne peut nous donner l'idée de causalité, et plusieurs expériences ne font que nous donner un rapport de succession. Lorsque nous avons vu très souvent un phénomène succéder à un autre, nous attendons involontairement le premier, lorsque le dernier se reproduit ; mais c'est là une habitude, et cela ne prouve pas que nous ayions le droit de conclure du passé à l'avenir.

Dans l'explication qu'il donne du penchant que nous avons à dépasser une sensation donnée et à croire à une chose non don-

née ou à s'y attendre, Hume part d'abord de cette expérience, que tout état fortement excité ou toute disposition fortement excitée (disposition, feeling) où est jetée la conscience, a tendance à durer et à s'étendre au delà des idées nouvelles qui surgissent. Si la conscience a été accrue ou excitée par un objet quelconque, chaque acte de conscience se produira plus vivement que d'ordinaire, tant que dure l'excitation. Cette même loi expliquait déjà l'idéalisation des idées mathématiques. — Deuxièmement, il insiste sur ce fait, que l'expérience nous montre le penchant qu'ont nos idées à se provoquer mutuellement. Toute idée a une tendance associative : une douce force (a gentle force) mène de l'une à l'autre. Hume cite comme conditions de cette association l'analogie, la coexistence dans l'espace et dans le temps, la causalité. Ici se manifeste dans le monde intérieur une attraction aussi significative pour lui que l'attraction physique pour le monde extérieur. Mais son essence n'en est pas moins mystérieuse. : les causes doivent en être dans des propriétés pour nous inconnues de la nature humaine. Le lien qui unit nos idées est aussi incompréhensible que celui qui unit les objets extérieurs ; et l'expérience seule nous le fait connaître. Bien plus, Hume trouve la relation d'association non seulement incompréhensible, mais contradictoire (dans l'appendice du livre I du Treatise) ; comment peut-il y avoir un principe de connexion (uniting principle, Tr., I, 3, 4, principle of connection, Tr., I, App), si toutes nos sensations et toutes nos idées sont des existences séparées, indépendantes ? Hume déclare cette difficulté trop ardue pour son intelligence. — Toutefois les deux faits (que nous pouvons appeler l'expansion et l'association) sont avérés. Et grâce à eux on s'explique qu'une sensation vive, qui — par sa vivacité même — nous apparaît comme l'expression d'une réalité, puisse com-

muniquer aux idées qu'elle provoque au moyen de l'association sa vivacité et par suite son cachet de réalité. Ce que nous appelons croyance (belief), n'est autre chose que le vif cachet que peuvent recevoir de cette façon les idées. La croyance n'est pas due à une impression nouvelle, particulière ; elle ne fait que désigner la façon spéciale dont une idée apparaît au sentiment (feeling or sentiment). Nous ne pouvons nous empêcher de passer à l'idée associée avec la vive sensation, et nous ne pouvons nous empêcher de nous attacher à cette idée et de la voir sous un jour plus vigoureux que d'ordinaire. — Et, troisièmement, la conscience (telle que la révèlent les idées des qualités sensibles, de l'espace et du temps, de substance) ayant un penchant à considérer ses propres états internes comme des phénomènes extérieurs, objectifs, nous comprenons comment il se fait que nous croyions à l'existence d'un rapport de causalité entre les choses du monde, bien que la nécessité, dont il est question ici, ne se trouve qu'en nous-mêmes, qu'elle soit une contrainte qui se manifeste par ce fait, que, pour des raisons psychologiques, nous sommes portés à passer d'une sensation ou d'une idée à une autre. La nécessité est subjective tout comme les qualités sensibles, comme l'espace et le temps, Ce que nous appelons raison (reason, Treatise, I, 3,16 in fine, cf. Inquiry IX, experimental reasoning), n'est qu'un obscur instinct en nous, qui tient à ce que des expériences sont répétées dans un certain ordre de succession. La formation de cet instinct, ou l'influence de l'habitude, nous est aussi incompréhensible que d'une façon générale tout enchaînement entre les éléments de notre conscience. Mais l'activité de l'esprit, au moyen de laquelle nous concluons de la même cause au même effet, ayant une importance pratique extrême, la nature n'a pas voulu la confier à la pensée incertaine ; elle l'a fait

naître dans l'instinct sûr, bien qu'obscur, qu'aucun examen critique ne saurait ébranler : la nature est plus forte que la réflexion ! (nature is too strong for principle).

Alors que la philosophie dogmatique sous ses diverses formes croyait pouvoir édifier à l'aide de la raison pure des ordres d'idées dépassant de beaucoup la sensibilité, l'imagination (imagination) est la seule faculté, après l'examen fait par Hume, qui puisse nous porter à croire à quelque chose qui n'est pas objet de perception actuelle. D'elle dépend donc la croyance en un monde extérieur indépendant de la conscience. Nous n'éprouvons pas l'existence ininterrompue des objets, mais seulement une certaine persistance et un certain enchaînement — mais cela suffit à notre imagination, qui continue son mouvement dans un sens une fois qu'elle l'a pris, pour se représenter une uniformité et un enchaînement aussi grands que possible. Nous comblons les intervalles entre nos sensations en imaginant des êtres constants. — Le même principe absolument explique l'idée du moi. L'illégitimité de la notion de substance a déjà été démontrée. Nos sensations et nos idées, dit Hume, peuvent très bien subsister sans s'appuyer sur la substance ou sans demeurer en elle. Si l'on veut fonder sa croyance en une substance psychique, il faut démontrer une sensation sur laquelle elle se fonde, et cela on ne le peut pas, car toutes nos sensations changent. Si l'on prend le mot de substance dans un sens plus vague, dans le sens de ce qui a une existence particulière, pourquoi nos sensations et nos idées, qui peuvent toutes exister à part, ne seraient-elles pas des substances ? — Hume prévient spécialement les métaphysiciens à tendance théologique de ne pas croire à une âme substance où les sensations et les idées isolées existeraient à l'état de modifications particulières, car ce serait prêter un appui dangereux au

Spinozisme : c'est ainsi justement que Spinoza a conçu les rapports entre Dieu et les choses du monde ! — Mais même quand nous quittons l'idée de l'âme substance pour nous demander seulement ce qu'il en est de l'idée du moi considérée comme expression de notre identité personnelle, nous nous heurtons à de grandes difficultés. Aucune sensation ou idée n'est invariable et constante. Nous trouvons toujours un état intérieur spécial donné, mais nous ne nous trouvons jamais « nous-mêmes » comme totalité. L'identité que nous nous attribuons est de la même nature que celle que nous attribuons aux objets extérieurs : ce n'est qu'une conséquence de la facilité avec laquelle nous passons d'une sensation ou d'une idée à une autre, facilité qui nous empêche de voir combien il est en somme énigmatique qu'un élément puisse faire passer à un autre élément différent de lui ! —

Hume s'entend à merveille à poser un problème. Il a la faculté rare d'approfondir si bien un concept ou une relation, que les difficultés cachées apparaissent. Par un travail énergique de pensée, il parvient à dégager la notion fondamentale qui porte toute la pensée pratique des hommes, toute leur science exacte, toute leur spéculation et toute leur religion. Il démontra qu'il y a assez de problèmes pour la philosophie, même après les grands systèmes. Mais pour bien voir son importance, il faut l'étudier dans son chef-d'œuvre (le Treatise). Dans les Essays l'examen est essentiellement restreint à la notion de causalité, et l'exposé, abrégé et atténué, ne peut donner aucune idée de la façon radicale dont Hume poursuit « le principe liant » sous toutes ses formes (dans la connaissance mathématique, dans la notion du moi), ainsi que de la méthode qu'il applique, surtout de l'application soutenue de la loi d'expansion. — Il reconnaît toutefois l'activité du principe de liaison, dont il démontre le caractère incompréhensible, soit

en admettant que nous avons des idées non seulement des choses isolées, mais encore de leurs relations (temps et espace, analogie et différence, par exemple), soit en admettant que l'association des idées est un fait, soit en insistant sur l'importance qu'il attribue au penchant de l'imagination à s'étendre et à s'agrandir, d'après lequel la conscience tend à maintenir malgré toutes les diversités son identité avec elle-même. Tout ceci offre, il est vrai, un étrange contraste avec la différence absolue, « substantielle » des diverses sensations et idées, qui est l'hypothèse dont part Hume, — hypothèse qui marque les limites de sa pensée. À plus forte raison pourrait-on trouver incompréhensible la différence qui existe entre les éléments de notre conscience : car comprendre, c'est unir, trouver une liaison !

La deuxième partie de l'ouvrage capital de Hume traite des sentiments. Elle a une grande importance pour l'histoire de la psychologie ; ici nous pouvons cependant la considérer comme introduction à l'Éthique, qui forme la troisième partie de l'ouvrage, que Hume publia plus tard (1751) sous une forme abrégée, sous le titre de Inquiry concerning the principles of morals. — Dans sa conception de la nature psychologique des sentiments, il a pour devancier Spinoza et il fut probablement influencé par lui. Son exposé est plus abondant et plus détaillé que celui de Spinoza. Tous deux appuient leur conception sur l'importance qu'ont les idées et leur union réciproque pour le développement des sentiments. Hume montre comment un sentiment se rattache à un autre sentiment au moyen de l'association des idées de leurs objets. Ses déclarations sont hésitantes relativement à la question de savoir s'il y a une association directe entre les sentiments. La plupart du temps il attribue bien en effet aux sentiments — ainsi qu'aux idées — une tendance à reproduire d'autres sentiments

(II, 1, 4, cf. Dissertation of the passions dans les Essays) ; cependant en d'autres endroits (II, 2,8) il enseigne qu'il n'y a pas d'association des sentiments sans l'association des idées. Cette hésitation tient probablement a ce qu'il sait bien que le sentiment ne reste pas absolument passif dans ces processus ; Hume le voyait clairement, ainsi qu'il ressort de sa théorie de l'expansion, qui est d'une importance si grande pour sa théorie de la connaissance. — Comme psychologue, il exerça aussi une grande influence en soulignant fortement que le sentiment seul, et non la simple raison, peut créer des actes de volonté. Il attire l'attention sur ce point, que les sensations et les idées sont plus faciles à constater que les instincts et les tendances, quand ceux-ci ne se distinguent pas par leur violence. C'est pourquoi on néglige facilement les premiers germes de la volonté. Et de même que la volonté ne consiste que dans le sentiment, et non dans la raison seule, de même le sentiment seul est capable d'entraver un sentiment et de prévenir une action (II, 3, 3). Ici encore il se trouve d'accord avec Spinoza dans une proposition psychologique souvent négligée, qui ne laisse pas de posséder une grande portée. Le sentiment est un état primordial et immédiat, mais la raison se manifeste par la réflexion et la comparaison, et la raison ne prend pour cela de l'influence sur le sentiment qu'autant qu'elle peut éprouver les idées liées au sentiment. — C'est une imperfection de la psychologie de Hume de ne pas mettre en relief l'enchaînement du sentiment avec les instincts originaux. Shaftesbury voyait ici plus clair que lui. Hume est porté à considérer les instincts comme étant exclusivement dérivés (dans sa théorie de la connaissance, il explique par exemple l'instinct de causalité par l'habitude). Sa conception est ici bornée par son empirisme. Un trait analogue se montre dans sa façon d'écrire l'histoire ; on lui a en effet repro-

ché de ne pas tenir compte des particularités de race des peuples qu'elle décrit. —

L'examen psychologique des rapports du sentiment avec la raison prend une importance directe pour l'Éthique de Hume, car il renferme la réponse à la question de savoir si la morale se fonde sur la raison ou sur le sentiment. La raison ne fait que constater des rapports ou des faits. Or il y jugement moral quand un sentiment est excité par l'idée d'une action, lorsque tous les rapports et faits concernant cette action ont été dégagés. Si nous disons d'une chose qu'elle est bonne ou mauvaise, c'est que notre sentiment est mis en mouvement. Voilà pourquoi les qualités morales (bon et mauvais) ne sont valables que pour des êtres sentants — de même que les qualités sensibles ne sont valables que pour des êtres ayant des perceptions sensibles. Mais cela n'enlève pas aux qualités leur importance : dans la pratique nous appliquons les appréciations morales avec la même sûreté que les qualités sensibles, bien que ni les unes ni les autres n'expriment des rapports objectifs et éternels (Voir outre le Treatise, III, 1,1 surtout le Traité sur The Sceptic dans les Essays). Hume (qui s'accorde encore en ce point avec Spinoza) est ici en opposition directe avec les philosophes moralistes, qui prétendaient faire dériver la morale de la seule raison et regardaient les principes moraux comme des vérités éternelles, point de vue qui fut défendu même après Locke par Clarke et Price (de même que Cudworth l'avait défendu contre Hobbes).

La question qui suit, c'est alors de savoir de quel sentiment provient la morale. Dans toutes les actions et dans toutes les qualités soumises à l'approbation morale, on retrouve ce trait commun, qu'elles profitent directement ou indirectement à la per-

sonne même qui agit ou à autrui. Ce trait nous impose — indépendamment de toute éducation et de toute autorité — l'approbation, l'estime, peut-être l'admiration. Et comme nous approuvons des actions qui ne nous profitent pas personnellement, le sentiment qui est au fond de l'approbation ne peut pas être de nature égoïste. Quiconque porte des jugements moraux, abandonne son point de vue privé et se place à un point de vue commun à lui et à autrui. Si nous voulions apprécier simplement d'après nos intérêts égoïstes, nous n'obtiendrions pas d'appréciation générale. Alors même que le fait de voir dans la justice une vertu serait dû à l'origine au besoin qu'éprouve tout individu de jouir de la paix et de la sécurité, l'intérêt pour l'ordre légal collectif ne pourrait cependant s'expliquer que par la sympathie pour ce qui d'une manière générale soutient la vie humaine. Le motif qui, dès le début, fait de quelque chose une vertu n'a pas besoin d'être ce qui plus tard peut se trouver au fond de l'appréciation. Le fondement proprement dit de la morale, c'est donc la sympathie ou le sentiment de camaraderie (fellow feeling). L'appréciation même des vertus qui (telle que l'habileté dans ses propres affaires) ne procurent un avantage qu'à la personne même qui agit, peut le mieux se comprendre par la sympathie. — Pour la sympathie, Hume déclare, d'accord avec le « principe fondamental » de sa théorie de la connaissance, qu'elle tient à ce que le spectacle ou la vive idée des manifestations ou des causes de la joie ou de la douleur d'autrui provoque en nous un vif sentiment de joie ou de douleur, c'est-à-dire à ce qu'une simple idée (idea) passe à l'état d'impression (impression) en vertu de son association avec une vive sensation.

L'éthique de Hume porte la marque d'un esprit clair et d'un cœur ardent. Mais il ne faut pas s'attendre à y trouver des éclair-

cissements sur des crises et des conflits éthiques profonds. Hume ne reprend même pas l'intéressante tentative faite par Hutcheson pour dériver le sentiment du devoir de la sympathie. La résistance intérieure et extérieure que l'élaboration du caractère éthique peut rencontrer ne l'arrête pas. Mais il est pleinement et clairement convaincu que la morale a pour fondement la nature humaine, et il indique la distinction féconde qui existe entre le premier motif pour le développement d'une qualité du caractère ou d'une institution, et le motif d'où provient l'appréciation ultérieure. On l'a traité souvent de sceptique, mais en tous cas cette dénomination ne convient pas pour lui en tant que moraliste. Dans un examen spécial (A Dialogue, dans les Essays) il discute les objections qui peuvent être faites au moyen des idées morales contradictoires, des us et coutumes des différents peuples et des différentes époques. On pourrait, dit-il, tout aussi bien trouver une difficulté dans le fait que le Rhin coule au nord et le Rhône au sud ! Ces deux fleuves coulent conformément à une seule et même loi, la loi de la pesanteur, dans un sens opposé, à cause de l'inclinaison différente du sol. Tout en arrivant à des résultats différents dans des états de choses différents, les hommes peuvent très bien partir du même principe. Tout ce que les hommes ont appelé bon ou mauvais a été quelque chose qui était regardé comme directement ou indirectement utile ou nuisible. Les diversités n'ébranlent donc point le principe. —

Comme économiste, Hume est le devancier le plus considérable d'Adam Smith. Il fait ressortir dans ses articles d'économie politique de quelle importance est le réveil de l'esprit industriel. La contrainte ne saurait rendre un ouvrier habile. De nouveaux besoins doivent naître avant que l'envie du progrès puisse naître. S'il ne se montrait d'autres besoins que ceux qui peuvent être as-

souvis au moyen du moindre rendement du sol, celui-ci ne serait pas cultivé de la meilleure façon possible. L'agriculture ne prospère qu'avec le concours du commerce et de l'industrie. Du même coup est aussi formée la classe moyenne, qui est le plus sûr et le meilleur appui de la liberté publique. — Hume n'aborde pas le problème des rapports de l'esprit industriel avec la sympathie, pas plus que ne le fait Adam Smith, son ami et son successeur. Ils semblent avoir admis que les effets des deux motifs sont en harmonie.

Le service le plus grand que Hume ait rendu au problème religieux vient de la clarté avec laquelle il a envisagé la question de savoir s'il est possible de fonder la religion par la voie de la raison, et l'a distinguée de la question de l'origine réelle de la religion dans la nature humaine, distinction qui trouve des analogies dans sa théorie de la connaissance comme dans son éthique. Il discute la première question dans ses Dialogues on naturalreligion, la dernière question dans la Natural history of religion.

En ce qui concerne cette question de caractère historique, Hume cherche à montrer que ce n'est pas le besoin de comprendre qui nous pousse à croire à des êtres divins. Au contraire, ce qui pour le penseur est une grosse pierre d'achoppement, le mal et le désordre de la nature, est pour le vulgaire précisément un motif de croyance. La croyance est produite par des sentiments qui naissent au cours de la vie : par la peur et l'espérance, par la tension et l'incertitude, par la crainte du mystérieux. À cela contribue aussi la tendance générale à concevoir tous les autres êtres par ressemblance avec l'homme. L'histoire semble montrer que le polythéisme est la religion primitive. Et cela concorde avec l'évolution naturelle ; la conscience s'élève progressivement des

degrés inférieurs aux degrés supérieurs, et tandis que dans la violente émotion où elle tombe, par crainte ou par enthousiasme, elle élève l'objet de l'imagination et le fait de plus en plus parfait et plus noble, elle parvient enfin à l'idée d'un Dieu unique, infini et incompréhensible. Il se produit ici dans le domaine du sentiment religieux un processus d'idéalisation analogue à celui qui est au fond de la formation des principes mathématiques et du principe de causalité. Le passage du polythéisme au monothéisme ne peut s'expliquer par des motifs d'ordre purement intellectuel ; mais par la voie du sentiment les hommes ont atteint le même résultat que celui que produit une façon de voir rationnelle : il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Après avoir atteint ce sublime point de vue, il se produit facilement une réaction, ainsi que l'histoire l'atteste. Le besoin se fait sentir d'avoir des êtres médiateurs entre le Dieu unique, infini, pur esprit, et le monde. Entre ces deux pôles opposés — la conception intuitive, sublime, de Dieu et la conception bornée, sensible — se produit une oscillation perpétuelle. — En poussant plus loin l'analyse, Hume trouve dans l'essence de la religion des tendances et des propriétés contradictoires. Sublime et grossièreté, foi et doute, pureté et immoralité, grandeur et horreur sont étrangement alliés. Il est tant d'énigmes dans la religion, et tant d'antinomies entre les diverses religions, que Hume préfère se retirer dans les régions sereines, bien qu'obscures, de la philosophie. — Dans l'Essay « Des miracles », Hume discute spécialement le problème du surnaturel. Sa principale idée ici, c'est qu'aucun témoignage ne suffit pour fonder un miracle, à moins que la fausseté du témoignage ne soit un plus grand miracle que le miracle attesté. Il prétend toutefois qu'il n'y a pas de miracle qui ait pu être appuyé par un pareil témoignage. —

Pour le problème de la vérité de la religion, il est difficile de découvrir le point de vue véritable de Hume, vu qu'il a examiné cette question sous forme de dialogue. Il indique trois points de vue. Demea est le représentant d'une orthodoxie mystique, qui s'appuie en partie sur des motifs à priori de la raison, et en partie sur des postulats du sentiment. Cléanthe représente un déisme rationaliste auquel la finalité de la nature vient notamment en aide. Philon prend parti soit comme sceptique, soit comme naturaliste. Que Déméa ne représente pas le point de vue propre à Hume, cela ne fait pas de doute. D'après ses propres dires, il fit de Cléanthe le héros des dialogues ; mais il est évident, comme il le déclare du reste dans des lettres (Burton, I, p. 332, Letters to Strahan, p. 330) que les considérations de Philon l'intéressent le plus, bien que ce dernier soit obligé de renoncer à son point de vue. C'est le point de vue de Philon qui, sans aucun doute, coïncide surtout avec celui de Hume. Les principales idées que Philon fait valoir sont suivantes. — Qui pourrait nous blâmer de déclarer, relativement à de si grandes et si difficiles questions, que nous ne savons rien ? Nous dépassons de beaucoup le domaine de l'expérience, et les systèmes s'opposent aux systèmes ! Philon élève une série d'objections contre la preuve de l'existence de Dieu tirée par Cléanthe de l'ordre et de la finalité de la nature. 1 Pourquoi chercher la cause de l'ordre et de la finalité en dehors du monde ? En lui pourraient bien agir des forces produisant l'ordre et l'harmonie — peut-être après maintes révolutions et accommodations provisoires. L'habileté se développe par essais et par tentatives ; de même divers systèmes du monde ont bien pu se succéder jusqu'au jour où le système actuel s'est formé, offrant les conditions d'existence les plus favorables. 2 L'expérience nous montre que l'esprit et la pensée sont des phénomènes finis et

bornés. De quel droit expliquons-nous la totalité du monde par une de ses parties ? La pensée même, comme toutes choses au monde, a besoin d'explication, et si nous nous arrêtons à elle comme cause dernière n'est-ce pas pour avoir la satisfaction de retrouver sous les choses notre propre être, de même que nous sommes portés à retrouver nos propres formes dans les nuages ? 3 Peut-on poser un problème spécial relativement au monde en tant que totalité ? Lorsque nous avons expliqué la formation des parties ou des phénomènes isolés, la formation de toutes ces parties en tant que totalité n'est pas un problème spécial. Si nous nous les représentons à l'état de totalité, c'est simplement la conséquence d'un acte arbitraire de conscience. 4 Du monde tel que l'expérience nous le montre, avec toute son imperfection, sa douleur et sa misère, on ne peut en tous cas conclure à une cause parfaite. Dans un de ses Essays (Of a particular providence and of a future state), Hume pose le dilemme suivant : s'il y a une justice en ce monde, nous n'avons pas de raison de chercher un autre monde, et s'il n'y a pas de justice en ce monde, on ne peut admettre qu'il ait été créé par Dieu. —

Philon ne prétend pas cependant nier l'existence de Dieu. Il prévient seulement de ne pas concevoir Dieu selon une trop grande analogie avec l'homme. Il déclare que la différence entre le théiste et l'athée, entre le dogmatique et le sceptique n'est après tout qu'une différence de termes : le théiste accorde que l'esprit divin est extrêmement différent de l'esprit humain ; l'athée, que le principe régnant dans le monde a cependant une certaine analogie avec l'esprit humain ; le dogmatique avoue que son opinion est liée à de grandes difficultés, et le sceptique, que malgré les difficultés nous ne pouvons nous en tenir au doute pur

et simple. L'important est que les préjugés n'émoussent pas la philanthropie naturelle et le sentiment de justice. —

La façon dont Hume traite le problème religieux marque un grand progrès. Ses dialogues restent comme monument durable avec la critique de la théologie faite par Kant dans sa Critique de la raison pure. À vrai dire, il n'a pas encore été fait de réponse à ces deux ouvrages. En ce qui concerne le côté psychologique de la religion, il faudrait bien une plus grande profondeur de pensée et de sentiment que ne le comportait l'esprit prosaïque de Hume ; et pour l'intelligence historique de la religion, ses matériaux n'étaient pas non plus suffisants. Mais à ces deux points de vue il a indiqué des pensées qui firent progresser les recherches ultérieures. Sa saine méthode empirique prête à son investigation une valeur durable. C'est le plus important devancier du positivisme moderne.

80. P. 456. Ed. Grimm (Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Leipzig, 1890, p. 571-586) fait une intéressante comparaison des deux ouvrages de Hume. — Je ne puis m'accorder à dire avec Grimm que si Hume a renié son ouvrage de jeunesse, c'est qu'il s'était vraiment fait un autre point de vue. La raison en fut certainement celle qui fit de ses Dialogues sur la religion naturelle une œuvre posthume : il voulait vivre en paix avec les orthodoxes. Cf. Letter of David Hume to Strahan. Oxford 1888, p. 289 et suiv., 303-330.

81. P. 458. Hume déclare en un seul endroit (Treatise II. 3, 9). que les sentiments ou les passions pourraient, en dehors de l'expérience des biens ou des maux, provenir d' « une impulsion ou d'un instinct naturel » (naturel impulse or instinct), mais il déclare aussitôt que cet instinct est « absolument inexplicable ».

Comme exemples de ces sentiments, il cite le désir de vengeance, le désir de bonheur pour nos amis, la faim et autres instincts physiques.

82. P. 458. Cf. l'intéressant passage d'une lettre à Hutcheson : « Je souhaite de tout cœur pouvoir m'empêcher de tirer la conclusion que la moralité ne concerne que la nature humaine et la vie humaine, car d'après vous elle n'est déterminée que par le seul sentiment. C'est ce qu'on a souvent fait valoir contre vous et les conséquences en sont grandes. » Burton : Life and Correspondance of David Hume, Edinburg 1846, I, p. 119.

P. 454. Le texte montre que Hume emploie le terme « raison » (reason) dans deux sens différents. Dans le premier sens, la raison est un instinct, un produit de l'habitude et, comme tel, un produit de la nature. Ainsi par exemple Treatise I, 3, 16 (à la fin). Dans l'Inquiry concerning Human Understanding Sect. IX (à la fin) il appelle cette espèce de raison experimental reasoning. Dans l'autre sens raison est opposée à nature. Par exemple Treatise, I, 4, 2 : Nature is obstinate and will not quit the field however strongly attack'd by reason. Elle a nom alors subtile reasoning (Treat. I, 4, 1). — La phrase : Nature is too strong for principle ! se trouve dans l'Inquiry, XII (of the academical or sceptical philosophy).

Livre 4 · Chapitre 6

Hume marque l'apogée du développement de la pensée philosophique en Angleterre au XVIII siècle. En partant des points de vue que Bacon et Hobbes, mais surtout Locke avaient fait valoir,

on avait atteint les dernières conséquences qu'on pouvait en tirer ; l'ordre d'idées où l'on s'était engagé avait été suivi jusqu'au bout par ces éminents penseurs ; l'un reprenait la tâche où l'autre s'arrêtait. Le développement ne pouvait se poursuivre qu'en partant de points de vue entièrement nouveaux, étrangers à l'horizon de l'École anglaise, qui devaient venir d'un autre pays et qui en vinrent en effet. Cela n'empêche pas que, après Hume et avant le long arrêt subi par l'activité philosophique en Angleterre et qui va presque à notre siècle, il a paru une série d'ouvrages considérables complétant et continuant l'action de Hume, ou bien qui s'y opposent et réagissent contre elle.

a. L'œuvre de Hume dans le domaine de la morale et de l'économie politique fut continuée dans un esprit d'indépendance par Adam Smith, son ami, né en 1723 à Kirkaldy en Écosse. Il étudia d'abord à Glasgow, où il suivit avec enthousiasme les cours de Hutcheson, et ensuite il alla à Oxford. À juger par ce qu'il dit des Universités anglaises dans son célèbre ouvrage d'économie politique, l'atmosphère d'Oxford ne lui plaisait pas. Lord Brougham raconte (Lives of philosophers of the Time of George III, p. 179) qu'il apprit à ses dépens l'étroitesse d'esprit des autorités universitaires. L'exemplaire du Treatise de Hume qu'il était en train d'étudier lui fut confisqué, et il fut blâmé pour avoir lu un pareil livre ! C'est là un trait caractéristique de la considération qu'on avait pour Hume et pour ses œuvres dans la métropole de la science anglaise. Du reste Hobbes et Locke avaient déjà été traités avec les mêmes égards. Durant un certain nombre d'années (à partir de 1751), Smith fut professeur à Glasgow. Son cours de philosophie morale comprenait quatre parties : théologie naturelle, éthique, droit naturel (d'après la méthode historique de Montesquieu), et économie politique. Ce n'est que de la deuxième et de

la quatrième parties de ce cours qu'il a fait des ouvrages indépendants. En ce qui concerne la théologie naturelle, nous savons seulement ce que nous pouvons conclure de ses écrits. En matière de religion il était plus conservateur que Hume ; peut-être était-il à ce dernier comme Cléanthe à Philon (dans les Dialogues de Hume). Ses ouvrages de morale et d'économie politique attestent l'ardeur avec laquelle il étudiait la réalité historique pour éclairer des questions de principes, et c'est un parti pris de la part de Buckle, que de caractériser dans la biographie, du reste instructive, qu'il donne d'Adam Smith dans son histoire de la civilisation anglaise, la méthode de ce dernier comme étant purement déductive. D'intéressants articles de sa main sur l'origine du langage et sur l'histoire de l'astronomie témoignent également de son sens historique. — Quelques années après la publication de la Theory of moral sentiments (1759) il cessa d'enseigner à l'Université et séjourna quelques années en France où la connaissance qu'il fit notamment de Quesnay, de Turgot et de Necker fut d'une grande utilité pour ses études d'économie politique. À son retour, il passa dix ans dans son pays natal de Kirkaldy, où il écrivit l'ouvrage qui lui valut la plus grande gloire, puisqu'on a l'habitude de dater de son apparition le commencement de l'économie politique scientifique Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (1776). Pendant ses dernières années Smith avait une situation dans les douanes d'Édimbourg, ville où il mourut en 1790.

Les deux ouvrages qui fondent la réputation de penseur d'Adam Smith, offrent entre eux un singulier contraste ; dans son ouvrage d'économie politique il prend en effet pour base l'esprit d'industrie, et dans son ouvrage de morale la sympathie. Buckle a déclaré que Smith a voulu poser chacune sous leur forme abs-

traite deux tendances de la nature humaine, pour permettre ainsi à la pensée une marche claire et déductive. Cette assertion se heurte au fait que le contraste des deux ouvrages est caractéristique, sans être toutefois absolu, et que Smith n'emploie pas la méthode purement déductive. Quant à savoir comment Smith s'est représenté lui-même le rapport de ses deux ouvrages entre eux, c'est une question encore irrésolue ; il n'a pas donné d'examen psychologique et historique du rapport de ces deux tendances de la nature humaine. Mais on a souvent été injuste à son égard en oubliant qu'il est l'auteur non seulement de l'ouvrage sur la richesse des nations mais encore de la théorie des sentiments moraux.

Comme moraliste, Smith enseigne que le sentiment moral ne prend naissance que lorsque l'homme vit dans la société d'autres hommes. Alors se manifeste en lui un instinct naturel qui le porte à imiter les gestes et la conduite des autres, à se mettre à leur place, à sentir et à souffrir avec eux. C'est là une tendance involontaire que l'homme le plus égoïste lui-même ne peut supprimer complètement. Cette sympathie instinctive prend un caractère plus défini par ce fait, qu'il se forme des idées touchant les causes et les effets des dispositions et des actions d'autrui. Nous approuvons les sentiments d'autrui quand nous avons conscience que, dans la même situation, nous aurions des sentiments de la même nature et de la même force. Le sentiment doit avoir un certain rapport avec la cause qui l'a produit, pour que nous puissions sympathiser avec lui. Mais si le sentiment d'un autre devient le motif d'actions entraînant des effets pour une tierce personne, nous nous mettons à la place de ce tiers, et dès lors nous ne pouvons sympathiser avec une action, que si son effet a un rapport convenable avec la cause primitive du motif. Dans la bien-

veillance et dans l'amour du prochain nous sympathisons aussi bien avec celui qui donne qu'avec celui qui reçoit. Dans la reconnaissance et dans la vengeance, la sympathie cesse pour celui qui agit, si l'effet est disproportionné à la cause primitive. À l'encontre de Hume, Smith prétend que la considération de l'utilité des qualités du caractère qui sont approuvées n'est pas la raison première de l'approbation. C'est un moment qui vient par la suite s'ajouter comme appui, mais c'est une « after thought », une pensée venant après le jugement involontaire, lequel se forme quand on se met à la place de celui qui agit et de celui qui subit l'influence.

Nos premiers jugements moraux portent sur d'autres hommes dont nous observons la conduite en spectateurs impartiaux. Mais nous ne tardons pas à apprendre que les autres considèrent et jugent de même notre conduite, et nous apprenons alors à la juger nous-mêmes, provisoirement au point de vue d'autrui. Ce n'est qu'en vivant en commun avec autrui que nous apprenons de cette façon à tenir toujours un miroir à nos propres actions. Nous nous partageons en deux personnes : un acteur et un spectateur. Et ce spectateur intérieur ne reste pas toujours simple représentant des censeurs extérieurs : nous lui attribuons naturellement une plus grande connaissance de nous-mêmes que ne peuvent en avoir les autres hommes ; nous le créons involontairement juge intérieur et nous appelons à sa sagesse et à sa justice compétentes des jugements bornés et injustes de nos entourages.

D'autre part le repentir peut naître quand notre volonté contredit ce que le spectateur intérieur et impartial approuverait, alors même que personne ne saurait ce qui s'agite en nous. — L'approfondissement et l'idéalisation du sentiment moral que dé-

crit ici Smith, auraient pu être mieux expliqués par une mise à profit de la théorie de Hume sur la tendance de l'imagination à retenir et à fortifier ses objets.

Bien que quelques moyens termes fassent défaut, l'exposé de Smith offre cependant un intérêt exceptionnel, et marque un progrès considérable dans l'intelligence du développement du sentiment moral. Il rejette l'idée d'un sens moral particulier, primordial, qui serait complet une fois pour toutes, ainsi que l'explication de toute la moralité par l'égoïsme ou par la raison pure. Il ne nie pas la grande importance de la raison pour le développement moral ; mais les expériences morales particulières dont peuvent se dériver les principes généraux et rationnels de la morale, doivent être faites selon lui au moyen de cette sympathie involontaire et instinctive pour les états et la conduite d'autrui. La raison ne coopère qu'à la généralisation, mais non aux perceptions spontanées du bien et du mal. En ce point il est d'accord avec Hutcheson, qu'il loue d'avoir été le premier à voir clair. — Dans la dernière partie de la « Theory of moral sentiments », Smith donne une excellente critique de théories précédentes, qui est maintenant encore d'un grand intérêt.

Ce qui a inspiré l'idée que les deux grands ouvrages de Smith offrent non seulement un certain contraste, mais même une certaine contradiction entre eux, c'est la grande importance qu'il attache dans l'ouvrage sur la prospérité nationale à la nécessité de permettre à l'esprit d'industrie de l'individu de se manifester librement. La source de toute richesse, c'est l'épargne et le travail ; et ceux-ci ne se développent que là où l'esprit d'industrie n'est pas opprimé. « L'instinct, dit Smith, qui nous porte à épargner, c'est le désir d'améliorer notre situation, désir, il est vrai, d'ordi-

naire, calme et exempt de passion, mais qui nous accompagne du berceau jusqu'à la tombe. » L'individu est le mieux placé pour voir de quelle façon il peut le mieux satisfaire cet instinct. L'État ne doit pas intervenir ici avec des lois ou des défenses. Chacun achète où il trouve le meilleur marché, que ce soit dans son pays ou à l'étranger. L'offre et la demande régleront tout pour le mieux. C'est sous l'influence de la loi de l'offre et de la demande que la division du travail s'est opérée, et celle-ci est la condition de tout développement de la civilisation. L'individu lui-même trouve en effet comme les autres son compte à restreindre son travail à ce qui est le plus approprié à ses capacités. C'est ce qui se montre en grand comme en petit. Ce qui dans un ménage particulier est intelligence ne peut pas être folie dans un grand empire ! La tâche du gouvernement se borne à protéger les sujets contre la violence extérieure, à conserver la paix intérieure et à créer et à maintenir des œuvres et des institutions publiques dont l'entretien ne profiterait à personne en particulier. Par cette dernière clause, Smith reconnaît qu'il y a des tâches qui ne peuvent s'accomplir par l'action réciproque des individus isolés, guidés tous en particulier par l'esprit d'industrie. Il faut remarquer d'une façon générale qu'en composant son ouvrage d'Économie politique, Smith se place lui-même au point de vue du « spectateur impartial ».

Bien loin d'être écarté, le point de vue éthique fait absolument le fond de l'ouvrage. S'il célèbre le système libéral, cela vient de ce qu'il est « noble et généreux ». S'il réclame pour l'individu la liberté d'agir selon le calcul de ses intérêts, c'est qu'il croit que l'individu peut « être guidé par une main invisible, pour produire une fin qu'il ne s'est pas proposée ». « En recherchant son propre avantage, souvent il travaille dans l'intérêt de la société avec plus

d'énergie que s'il se proposait en effet de travailler pour elle. » — Qu'on considère le mot « souvent ».

Comme Knies l'a montré : « Die politische Okonomie vom geschichtlichen Standpunkte. Neue Aufl. Braunschweig 1883, S. 226 », on a cité cette phrase de Smith en omettant le mot « souvent ». ce qui donne à sa théorie l'apparence d'une théorie de l'harmonie absolue des intérêts égoïstes, harmonie qui rendrait superflues et même nuisibles toute sympathie et toute action morale. Alors les deux chefs-d'œuvre de Smith offriraient à la vérité une contradiction absolument inconciliable.

Pour bien comprendre l'importance de Smith comme économiste, il faut se rappeler quelle oppression pesait sur la vie civile tout entière, même dans les pays les plus avancés. Il défend la cause des citoyens industrieux et économes contre les gouvernements ignorants, dissipateurs et arrogants ; il s'appuie sur cette expérience, que malgré les guerres et le gaspillage, l'Angleterre était parvenue à une plus grande prospérité par la bonne administration des particuliers et par les efforts incessants qu'ils firent pour améliorer leur propre situation. Il demande qu'on reconnaisse le travail des obscurs et des humbles qui produisent la somme principale de la force d'une nation. Et il est heureux de voir que les salaires aient monté pendant la période immédiatement précédente, car les ouvriers forment la plus grande partie de la société. — La conception de Smith est donc de nature éthico-sociale même dans son ouvrage d'Économie politique, bien qu'il attache plus d'importance à la production qu'à la répartition, et qu'il parte trop sûrement de cette idée, que les points de vue de l'économie privée peuvent se transporter purement et simplement à l'économie politique. Il a traité dans son cours sous

le nom général de philosophie du droit, la justice, l'économie (police), les perceptions et les préparatifs de guerres (Lectures, p. 32). troisième et la quatrième partie du cours s'adaptent exactement.

b. Si nous nommons David Hartley parmi les successeurs de Hume, ce n'est pas parce qu'il a subi l'influence toute particulière de Hume, mais parce qu'il a fait voir sous un jour nouveau des questions dont celui-ci s'était occupé. Il déclare lui-même avoir subi les actions décisives de Newton et de Locke. Il était né en 1705 dans les environs d'York. Son étude fut d'abord la théologie, mais il l'abandonna, parce qu'il ne pouvait pas souscrire aux trente-neuf articles, et il se consacra alors à la médecine. De bonne heure il conçut le projet d'écrire un ouvrage dans lequel il voulait fondre ses idées religieuses, philosophiques et physiologiques. Il puisa l'idée principale de cet ouvrage dans l'essai fait par Gay, auteur moins connu, pour expliquer tous les sentiments supérieurs par l'association des sentiments inférieurs. Toute pensée et tout sentiment, fût-il le plus idéal et le plus sublime, s'est, à l'entendre, développé de cette façon, et le pouvoir que notre volonté peut posséder sur les idées, les sentiments et les actions s'est également formé par association. Ces lois de l'association sont pour Hartley les lois suprêmes des lois naturelles de l'esprit. Hartley définit à la vérité l'association une liaison entre deux idées données simultanément ou dans une succession immédiate (Observations, London 1792, I, p. 66) ; mais il décrit également le phénomène que nous appelons maintenant association par ressemblance (I, p. 291 et suiv.). De même, il mentionne une coïncidence immédiate (coïncidence) des idées, qui apparaît dans la certitude intuitive, fondement de toute autre certitude. — Physiologiquement, à l'association correspond la liaison de plusieurs vi-

brations dans les molécules cérébrales, et ces mêmes vibrations une fois répétées s'unissent en une seule vibration. Hartley ne veut pas poser de théorie sur les rapports réciproques des idées et des vibrations ; elles sont étroitement liées dans leur source dernière ; mais il ne veut se ranger ni au spiritualisme, ni au matérialisme. — En vertu de la loi d'association, la vie psychique, selon Hartley, se développe graduellement des formes inférieures aux formes supérieures. C'est ainsi que se forment des idées complexes qui peuvent avoir une unité si complète, que l'on ne remarque plus les idées simples dont elles sont nées, de même qu'une matière composée peut posséder d'autres propriétés que ses éléments. De plus, des formes d'activité entreprises au début avec une conscience pleine et entière peuvent devenir, par la répétition, des formes inconscientes, ou, comme Hartley les appelle, des formes automatiques secondaires d'activité. Enfin l'intensité et la force, avec lesquelles se présentent certaines idées, peuvent passer par la suite à d'autres idées reliées à elles par l'association. C'est de ces trois lois dérivées que dépend tout développement de l'esprit, notamment le processus au moyen duquel les sentiments et les formes de volonté primitives, venant des sens, font place à des formes plus idéales. Par cette voie l'égoïsme peut être retranché et supprimé, une sympathie désintéressée et universelle peut se développer. D'un autre côté, l'envie et la cruauté peuvent également se développer conformément à ces lois.

Par son genre d'exposition et par sa conception Hartley rappelle Spinoza. Il fit faire à la psychologie de l'association un progrès considérable en posant la théorie des combinaisons psychiques douées d'autres qualités que celles des éléments et en mettant en relief le phénomène de la transposition des motifs.

Comme Spinoza, Hartley est convaincu que ces sortes de lois psychologiques permettent de concilier les plus grandes oppositions de l'esprit ; la conservation de soi, grâce à l'association et au déplacement des motifs, peut se transformer en abnégation mystique. L'amour de Dieu, dit Hartley, naît en partie de motifs égoïstes ; mais Dieu étant la cause de toutes choses, une foule infinie d'associations doivent s'unir dans l'idée de Dieu et cette idée peut pour cela devenir si prédominante que toutes les autres idées, et même l'idée de nous-mêmes, peuvent disparaître devant elle. — On trouve chez Hartley comme chez Spinoza un singulier mélange de mysticisme et de réalisme ; mais le premier manque de la clarté supérieure du second.

La théorie de Hartley demeura assez peu considérée jusqu'au jour où elle trouva un partisan dans Joseph Priestley (1733-1804) qui la popularisa. C'était un savant et un théologien célèbre par sa découverte de l'oxygène, par la lutte qu'il soutint contre le dogme de la Trinité et par son enthousiasme pour la Révolution française. Priestley donne lui-même à son point de vue général le nom de matérialisme, mais il croit — adhérant ainsi à une théorie posée par le jésuite Boscovich — que l'essence de la matière consiste dans la force, force d'attraction ou de répulsion, et que les atomes doivent être conçus comme des points d'énergie, car c'est là tout ce que, en réalité, nous savons d'eux. La solidité n'est qu'une qualité sensible n'exprimant pas l'essence de la matière, c'est seulement une action de cette essence sur les sens. S'il en est ainsi, il n'y a pas de raison (ainsi que Priestley le développe dans ses Disquisitions on Matter and Spirit, London 1777), pour admettre deux substances différentes ; les facultés, tant physiques que psychiques, pourraient tout aussi bien revenir à la même substance. Priestley est persuadé que cette conception concorde

bien mieux avec la conception chrétienne primitive que la conception spiritualiste, empruntée à la philosophie païenne.

La théorie de Hartley fut reprise également par un autre savant, Erasme Darwin (1731-1802), grand-père de Charles Darwin, un médecin, qui était naturaliste, poète et philosophe de talent. Dans son œuvre principale, Zoonomia or the Laws of organic Life (London 1794, etc., traduction allemande de J.-D. Brandis, Hanovre 1795, etc.), il explique la formation des instincts par l'expérience et l'association, sous l'influence de l'instinct de conservation individuelle et de l'accommodation au milieu. Il va plus loin que Hartley en soutenant (voir en particulier l'original chapitre xxxix de la I partie) que les qualités acquises de cette façon peuvent se transmettre ; la théorie psychologique de l'association s'élargit ainsi en une théorie biologique de l'évolution qui présente de grandes analogies avec l'hypothèse de l'évolution des espèces posée quelques années plus tard par Lamarck, et qui, comme celle-ci, prépare la grande hypothèse à laquelle devait s'attacher le nom de Darwin.

c. Tout autre est la position prise vis-à-vis de la philosophie de Locke et de Hume par Thomas Reid et ses successeurs. Plus d'analyse patiente comme celle qui faisait la force et la grandeur de l'École anglaise, mais qui comportait aussi le danger de miner le fondement de la conception certaine et populaire ainsi que celui de la conception spéculative et religieuse du monde ; on fait maintenant appel aux jugements de la conscience naïve et du sens commun, et la philosophie a dès lors pour objet de rendre compte de ce que contiennent ces jugements et d'en systématiser le contenu. Fatigué et rendu incrédule par l'analyse, on se tourne vers la réalité immédiate, dont on réclame les droits. C'est là une

réaction qui s'annonce sous diverses formes au cours du siècle, et qui fait pressentir la réaction profonde contre la tendance générale du xviii siècle qui se fit jour au début du siècle nouveau, — réaction qui fut féconde et juste à bien des égards, car elle défendait la cause des faits historiques ; par contre elle montra souvent infiniment peu d'esprit critique toutes les fois qu'il s'agissait de déterminer ce qui dans un cas particulier était donné comme fait réel. L'École écossaise (c'est ainsi que s'appelle la tendance créée par Reid, tendance dont on trouve des traces déjà chez Hutcheson et chez Smith, mais qui prit le dessus avec Reid dans les Universités écossaises), a rendu des services à la science de l'esprit par sa psychologie saine et descriptive ; mais elle a ce défaut de confondre description et explication, et de glisser sous la description des thèses théoriques. — Thomas Reid (1710-1796), le représentant le plus notable de cette tendance, fut d'abord prédicateur, puis professeur à Aberdeen et à Glasgow. Il raconte dans son ouvrage le plus considérable (Inquiry into the Human Mind on the principles of Common Sense, 1764) qu'il était partisan de la philosophie de Locke et de Berkeley, mais que le Treatise de Hume lui a montré qu'elle menait à de dangereuses conséquences : au renversement de toute science, de toute religion, de toute vertu, de tout sens commun (common sense) ! Voilà pourquoi il a soumis à la critique toute la tendance et découvert qu'elle contredit l'expérience ; aussi est-ce sur le terrain de l'expérience qu'il veut la combattre. Il suivra la méthode de Bacon et de Newton. — Ce qu'il avait exposé sous une forme concise dans son Inquiry, Reid le développa plus tard en tenant compte des domaines psychologiques spéciaux dans ses ouvrages plus considérables : Essays on the Intellectual Powers of Mind (1785) et Essays on the Active Powers of Mind (1788).

Toute notre connaissance a pour fond, d'après Reid, certaines suppositions instinctives qu'aucun doute ne saurait ébranler. Aussi gouvernent-elles avec une puissance irrésistible les opinions et la conduite de tous les hommes dans les conditions générales de la vie. Elles sont les principes du sens commun (principles of common sense), antérieures à toute philosophie, et pour cette raison possèdent une autorité plus grande que celle-ci. Ce sont des parties intégrantes de notre constitution originale, de celle qui vient de la main de Dieu.

Àces principes primordiaux appartient en premier lieu la croyance à un monde extérieur matériel et à l'existence de l'âme. Chaque sensation que je reçois suscite par une suggestion naturelle (natural suggestion) la croyance à un objet extérieur de la sensation, ainsi qu'à un moi qui a la sensation. Entre la sensation et le souvenir d'une part, et l'imagination d'autre part, la différence n'est pas seulement quantitative, mais aussi qualitative, et celle-ci ne s'explique pas davantage. La croyance en l'objet de la sensation ou du souvenir est un simple acte de conscience qui ne peut se décrire plus amplement, pas plus qu'il ne s'explique par association. Sans doute nous nous trouvons ici en présence d'un remarquable trait de notre nature : la sensation, au moyen d'une sorte de magie naturelle (by a natural kind of magie) provoque dans notre conscience quelque chose dont nous n'avons jamais fait l'expérience et que pourtant nous concevons et nous croyons ! —

L'instinct de causalité a une certaine affinité avec la perception sensible (perception, qui comprend, outre la sensation, la natural suggestion). C'est un penchant naturel, bien qu'inexplicable, à croire que les liaisons des phénomènes que nous avons

remarquées par le passé, subsisteront encore à l'avenir. C'est sur ce principe que s'appuie toute science ainsi que toute superstition ; on pourrait l'appeler principe inductif. Tout homme de bon sens le reconnaît, et qui ne le reconnaîtrait pas, serait bon à mettre dans une maison de santé. — Dans le domaine pratique, comme exemple de principe primordial, nous avons le sens moral. « Par les sens externes, dit Reid (Active Powers, p. 238), nous acquérons non seulement les idées primordiales des différentes qualités des corps, mais encore les jugements primordiaux, d'après lesquels nous disons que tel corps a telle qualité, et que tel autre a telle autre qualité ; de même, par notre faculté morale nous acquérons à la fois les idées primordiales du bien et du mal de l'action, de la dignité et de l'indignité, nous jugeons par exemple que telle conduite est bonne, telle autre mauvaise, que tel caractère est plein de mérite, tel autre indigne. » Le témoignage de la nature se manifeste dans le sens moral d'une façon analogue à ce qui se passe dans les sens externes. Les principes premiers, dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique, possèdent une certitude intuitive (intuitive evidence) devant laquelle il n'y a pas de résistance, à condition que l'esprit soit mûr, calme et sans préjugés. —

Reid et l'École écossaise marquent une réaction contre Hume analogue à celle de l'École de Cambridge en son temps contre Hobbes. Il est caractéristique que cette réaction s'autorise non plus des vérités éternelles, mais du témoignage de l'expérience. Il est vrai qu'elle croit, et c'est là sa grande méprise, pouvoir lire directement des vérités éternelles dans les perceptions les plus simples, et qu'elle croit à autant d'instincts primordiaux qu'il y a de phénomènes énigmatiques. Genre d'explication fort commode ! En même temps elle donne à l'intuition une exten-

sion bien plus grande que Descartes, Locke et Leibnitz, qui ne donnaient ce nom qu'à la simple perception d'égalité ou de différence. Les actes de conscience les plus complexes sont déclarés actes d'intuition et, comme tels, regardés comme justifiés. Cette tendance devait forcément avoir pour effet d'entraver toute investigation et toute analyse. Et à vrai dire Hume n'est pas le moins du monde touché par elle, puisqu'il avait déclaré lui-même professer dans la pratique « les principes du sens commun », tout en trouvant extrêmement difficile de les fonder. La justification de Reid vis-à-vis de Hume était que ce dernier négligeait l'enchaînement primordial et perpétuel des sensations qui est un fait au même titre que toute sensation isolée en elle-même. Mais il se dispensait de réfuter scientifiquement Hume par son appel au common sense, qui était la mort de toute philosophie.

D'une façon générale il se produisit après Hume dans l'histoire de la philosophie anglaise un long ralentissement très compréhensible. Ainsi que nous en avons déjà fait l'observation, l'ordre de pensées suivi par l'École anglaise avait été épuisé : on était au bout du rouleau. Et d'un autre côté, l'intérêt pour la politique ou pour la religion passait au premier rang : la politique revendiquait de nouveau des aptitudes éminentes, après une longue période où l'on avait vécu des conséquences de la Révolution de 1688, et le sentiment religieux, étouffé en partie par le latitudinarisme et le déisme, s'enflamma de nouveau danss le méthodisme, qui marque une réaction, très forte et très populaire, contre la période rationaliste précédente. Toutefois cette situation ne saurait être ici mise dans un plus grand jour. Elle est très bien caractérisée par Leslie Stephen dans son ouvrage, History of English Thougt in the 18 th Century.

Livre 5

La pensée philosophique avait été menée par David Hume jusqu'à un point qu'elle ne pouvait dépasser sans établir des points de vue entièrement nouveaux. La réponse à la question posée par Hume dans le Treatise en 1739 ne vint qu'en 1781 dans la Critique de la raison pure de Kant. L'intervalle compris entre ces deux grands ouvrages est important pour l'histoire de la pensée, notamment parce que la pensée philosophique fut transformée en arme de combat. L'œuvre paisible de réflexion spéculative fut interrompue ; le signal fut donné de se mettre en marche, de combattre avec les forces de l'esprit les traditions et les institutions du passé auxquelles l'intelligence impatiente des hommes demandait maintenant raison. La science nouvelle avait abouti dans le domaine de la nature matérielle à un résultat grandiose, non seulement à cause de son vaste horizon, mais encore à cause de son fondement exact. Dans le domaine de l'esprit, on avait dans le principe établi par l'École anglaise, que la légitimité de chaque idée doit être prouvée par son origine tirée de l'expérience, un moyen d'éprouver toutes les idées qu'on demandait de respecter. Et dans le domaine social et politique, on avait dans les principes du droit naturel sorti des âpres luttes des xvi et xvii siècles une mesure que l'on opposa hardiment au principe d'autorité, qui avait soutenu jusqu'alors l'édifice social. Les recherches étaient-elles donc finies et avait-on le droit de passer à l'application dans la pratique ? Certes, on n'avait d'autre droit que celui que donne le puissant instinct individuel de la vie. Des penseurs solitaires n'auraient guère pu terminer la tâche, leur temps était passé pour le moment. Quelques années avant que Hume partît pour la France, afin d'être plus seul pour composer

son principal ouvrage, deux jeunes Français étaient venus voir l'Angleterre ; mais ce n'était pas pour mûrir leurs pensées dans la solitude, ils voulaient au contraire ouvrir leur esprit et leur âme à la vie du génie anglais, et s'assimiler l'intense mouvement qui s'était développé sur le sol vigoureux de l'Angleterre. Voltaire et Montesquieu rapportèrent d'Angleterre, comme d'un monde complètement étranger, des idées toutes nouvelles sur la philosophie, la religion, l'Église et l'État dans leur pays. C'était une connaissance faite en voyageant avec les idées et le milieu anglais, et leur but était non pas de garder pour eux ce qu'ils avaient appris, pour le développer par la suite, mais de le répandre dans le monde sous la forme la plus libre, la plus facile et la plus simple possible, pour réveiller, stimuler et transformer. Et à cet effet on n'usa pas seulement de la méthode et des résultats de l'investigation anglaise : tout le développement de la pensée, depuis la Renaissance et les grands systèmes jusqu'à la philosophie empirique, fournit des moyens de combat. Derrière la critique violente, radicale appliquée dès lors à tout ce qui était tradition, se cachait un dogmatisme qui croyait essentiellement avoir terminé tout ce qui concernait la conception du monde et de la vie. Il fallait avoir soi-même une assise solide pour pouvoir renverser le présent. Quand d'un seul coup, dans un moment, on veut faire le compte de tout ce qu'a produit l'histoire dans le domaine intellectuel et social, il faut avoir une grande confiance dans son propre point de vue. Mais voilà ce qui arrive toujours en histoire : le jour du jugement, on n'a pas le temps d'attendre que toutes les prémisses soit ordonnées. Le christianisme et l'Église n'attendirent pas pour détruire la civilisation antique, de pouvoir complètement fonder leur supériorité. La civilisation antique fut détruite. Les courants de l'esprit ne tiennent compte de rien. Quand

un besoin intellectuel a été longtemps refoulé, il vient un moment où il rompt les digues, sans égard pour toutes les choses de prix qu'il anéantit sur son passage. La Renaissance révéla que la civilisation antique n'avait pas été véritablement vaincue par l'Église. De même la réaction romantique du début du xix siècle a montré que la révolution philosophique et politique de la seconde moitié du xviii siècle ne s'était pas véritablement rendue maîtresse de l'ancien régime. En réalité on n'avait pas fini de philosopher en cabinet que l'on se mit à philosopher d'abord dans les salons, puis dans les ruelles et dans les rues. L'imperfection philosophique des armes intellectuelles avec lesquelles on se mit en campagne n'enleva toutefois rien à l'importance de la mission historique des hommes qui ont engagé la lutte. Quand il y va de la vie, il faut user des armes que l'on a. Et bien que l'on n'ait pas toujours la sensation que les philosophes français du milieu du xviii siècle aient possédé une supériorité intellectuelle indéniable, et bien que, par les violents efforts qu'ils firent pour tout simplifier et pour tout populariser, ils aient souvent rabaissé le grandiose et profané le sublime véritable, il y avait malgré tout sous leur dogmatisme, sous leur étroitesse de vues et sous leur manque d'élévation une foi ardente en la lumière, le progrès, l'humanité, qui peut leur faire pardonner bien des fautes. Voltaire dit dans les paroles qu'il consacre à un jeune et noble penseur mort de bonne heure (Vauvenargues) : d'où as-tu reçu cet essor puissant dans ce siècle de la petitesse ? — on peut en faire l'épigraphe de tout le mouvement. Quand notamment on ne traite pas la philosophie française du XVIII siècle dans une histoire de la littérature ou de la civilisation, mais dans une histoire de la philosophie, on ne peut pas oublier le fort courant souterrain subjectif ; ce que le courant supérieur présente à la surface

peut souvent paraître mesquin et insignifiant. Pourtant — il y eut un homme dont l'âme violemment remuée fut presque entièrement conduite par ce courant subjectif profond, qui eut la force de défendre d'une façon inouïe jusqu'alors le droit du sentiment immédiat, de la disposition individuelle, le droit de la nature contre la civilisation et la réflexion, le droit des grandes valeurs simples de la vie humaine contre toute espèce d'aristocratie et de raffinement. En Jean-Jacques Rousseau se fit jour un nouvel élément vital, un aspect nouveau de la vie intellectuelle, qui s'opposa à la fois à la sagesse critique et à l'ancien ordre des choses. Il montra que le sentiment vivant de l'homme va plus loin qu'aucun rapport d'autorité ou qu'aucune réflexion critique, — que son adhésion ne peut être rendue superflue par aucune tradition et par aucune pensée, et qu'il est le fondement de toute valeur de la vie. Jamais l'importance du sentiment n'avait été présentée avec autant de simplicité et de pureté, bien que des tendances mystiques aient souvent pris fait et cause pour lui. Moins par ses idées et ses théories, que par sa personnalité (malgré toutes ses faiblesses), Rousseau marque un grand tournant en matière de philosophie : avec lui le problème de l'estimation des valeurs fut posé d'une façon définitive, tandis que jusqu'alors c'étaient le problème de l'existence et le problème de la connaissance qui avaient presque tout dominé. Et en se tournant à la fois contre l'ancien régime et contre la critique nouvelle, il montre qu'il y a quelque chose dont ces deux adversaires ne veulent pas reconnaître les droits. Parmi les philosophes français du xviii siècle, c'est celui qui annonce le plus l'avenir et qui en porte le plus les germes. C'est en outre le penseur qui alors s'intéresse le plus à l'enfant.

Si les conséquences radicales des nouveaux principes — tant sous leur forme négative que sous leur forme positive — ont été tirées en France et non en Angleterre, où les principes décisifs, avaient surgi, c'est qu'il y a à cela une bonne raison historique. Taine a montré brillamment dans l'Ancien régime que la langue française et l'esprit français s'étaient tellement polis à la Cour, dans les salons et par l'art classique, qu'ils pouvaient être les organes d'idées simples et claires, les organes d'une pensée qui veut discuter les grands problèmes avec le moins de préparation possible et qui n'a pas l'intention d'agrandir son domaine, mais seulement d'élaborer ce qu'elle a acquis. L'esprit classique et la langue polie ne seraient cependant pas une explication suffisante. Ils expliquent la forme, mais non le fond et la tendance. La véritable cause, pour laquelle les conséquences pratiques de la philosophie anglaise ont été tirées en France, et non en Angleterre, doit être cherchée dans ce fait, que l'ancien régime offrait avec le nouvel état de choses un contraste autrement brutal sur le sol français, qu'en Angleterre ; en outre il était bien plus vide et bien plus corrompu que sur le sol anglais. La société anglaise s'était assimilé les énergies nouvelles et elle pouvait les employer à produire un développement continu. En France l'ancien régime était poussé avec une telle logique, qu'il devait ou bien anéantir toute critique, ou bien être anéanti par elle.

Livre 5 · Chapitre 1

Dans ses Lettres sur les Anglais (1783) Voltaire (né en 1694, mort en 1778) exposait à ses compatriotes une nouvelle science de la nature, une nouvelle philosophie et une organisation nouvelle de

la société. Il opposait Locke et Newton à Descartes, les Sociniens, les Quakers et autres dissidents aux catholiques, la constitution parlementaire à l'autocratie. Son opinion était assez claire, là même où il n'indiquait pas de comparaison formelle et où il se confinait dans la description pure ; du reste on ne s'y méprit pas : le livre fut brûlé. Beaucoup de Français regardaient d'ailleurs Voltaire (ainsi que plus tard Montesquieu) comme un mauvais patriote à cause de son admiration pour le caractère anglais. Mais ses lettres marquent une révolution dans l'histoire de la civilisation : l'inoculation au continent de pensées anglaises. Plus tard, Voltaire donna un bon exposé populaire des théories physiques de Newton (Éléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde, 1738), ouvrage qui contribua beaucoup à propager et à faire triompher la nouvelle physique. L'importance de Voltaire n'est pas d'être un penseur indépendant, mais un grand abréviateur et un grand vulgarisateur. Le titre d'un de ses ouvrages les plus considérables : Dictionnaire philosophique portatif (1764) est caractéristique à ce point de vue. Les idées sont prêtes ; il ne s'agit plus que de les formuler de façon à les rendre facilement transportables. Il vante Locke de nous avoir fourni l'histoire de l'âme, tandis qu'auparavant tant de « raisonneurs » nous en avaient donné un roman, et de faire dériver de la sensation tout ce qui est dans l'entendement. Mais Voltaire serait assez enclin à aller plus loin, et à voir dans tout souvenir et dans toute pensée une simple continuation et un simple changement de la sensation ; lorsque Condillac (dont nous parlerons plus tard) eut posé cela en théorie, Voltaire se rangea à ce qu'avait dit « le grand philosophe » (art. : « Sensation » du Dict. phil.). Or si tout provient des sens, que pouvons-nous savoir de l'éternel et de l'infini, et de la nature de l'âme ? Presque rien. Caractéristiques

de Voltaire — à l'encontre de Locke et de Condillac — sont les résultats sceptiques qu'il fait dériver de ce principe, que tout dans notre conscience provient de la sensation. Officiellement il nous assure, il est vrai, avec une ironie sur laquelle on ne peut se méprendre, que la révélation nous a appris que l'âme est une substance spirituelle. Mais sa conviction sur « les bornes de l'esprit humain » (voir l'art. : « Bornes de l'esprit humain » dans le Dict. phil.) ne laisse pas de s'exprimer dans les termes par lesquels il finit l'article de l'âme dans son Dictionnaire philosophique : « Ô Homme ! Dieu t'a donné l'entendement pour te bien conduire, et non pour pénétrer dans l'essence des choses qu'il a créées ! »

Tout vient de la sensation, cela ne fait pas de doute pour Voltaire. Mais la sensation ? Locke avait dit, à la grande joie de Voltaire, que rien n'empêche de croire que Dieu ait doué la matière de la faculté de sentir. Voltaire ne s'arrêtait pas à la remarque de Locke, que cette faculté ne peut être conférée qu'au moyen d'un acte miraculeux ; il s'empare de l'observation et s'en sert continuellement comme d'une arme contre les spiritualistes. Toutefois il manifeste en même temps dans son système la tendance à ramener tout à ces deux principes : Dieu et la matière. Il n'avait que faire des esprits comme moyens termes. Mais qu'est-ce donc que la matière ? À vrai dire, on ne le sait pas, pas plus qu'on ne sait ce qu'est l'âme. Néanmoins Voltaire ne doute pas de son existence, il lui attribue même une existence éternelle : « Nul axiome (Art. : « Matière » du Dict. phil.) n'a jamais été plus universellement reçu que celui-ci : « Rien ne se fait de rien ». En effet le contraire est incompréhensible. » Et il cherche à montrer que la religion ne souffre pas de l'hypothèse qu'il y a une matière éternelle organisée par la divinité en vue d'une fin. « Nous sommes assez heu-

reux pour savoir aujourd'hui par la foi que Dieu tira la matière du néant ; mais », etc. À la vérité l'hypothèse d'une matière éternelle présente aussi diverses difficultés et il ne faut pas se flatter de pouvoir les surmonter ; la philosophie ne peut donner une explication de toutes choses. La croyance en une matière éternelle ordonnée par Dieu ne présente pas toutefois de difficultés au point de vue de la morale : nos obligations sont les mêmes, que nous ayions sous les pieds un chaos ordonné ou un chaos créé ! — Voltaire soutient que les solutions spéculatives et dogmatiques ont peu d'importance pour la pratique et pour la morale. C'est peut être-en ce point qu'il a le plus de portée en philosophie et que son scepticisme se montre différent de l'esprit blasé. Le sérieux pratique dont Voltaire pouvait faire preuve au besoin apparaît assez dans le parti qu'il prit comme défenseur des opprimés et des condamnés innocents. Il montra par des actes que s'il renvoyait si souvent par pure ironie ou par malignité aux dogmes de la révélation, il mettait en œuvre toute sa volonté dès qu'il opposait la pratique à la spéculation. En ce qui concerne la croyance en l'immortalité, il semble l'avoir crue nécessaire pour maintenir la morale dans l'humanité. (Le bien commun de tous les hommes demande qu'on croye l'âme immortelle : Lettres sur les Anglais, XIII.) Tout en s'appuyant ici sur « le bien commun ») il cherche à donner un fondement à la croyance en Dieu en partant (comme Newton) de la finalité de la nature. Il soutient l'idée des causes finales, seulement il faut envisager les effets qui en tout temps et partout sont invariablement les mêmes, et non les effets spéciaux et dérivés. Voltaire souligne fortement et avec un malin plaisir les mauvais côtés du monde, et il combat l'optimisme qui, fixant son attention sur les grandes lois qui règnent dans le Tout, néglige et méprise la souffrance et le malheur qui peuvent résulter pour les

êtres individuels de cet ordre universel des choses. La destruction de Lisbonne par un tremblement de terre lui fournit comme l'on sait l'occasion particulière de railler le meilleur des mondes possibles. Il touche en plein cœur le système optimiste de Leibniz lorsqu'il met dans la bouche de Candide (fouetté dans un autodafé qui a lieu en manière de fête expiatoire), après la ruine de Lisbonne, les paroles suivantes : Si c'est là le meilleur des mondes, comment sont donc faits les autres ? Voltaire était indigné que Leibniz et Shaftesbury et, après eux et en vers, Pope aient dit que tout est bien et que l'on ne peut demander que Dieu change ses lois éternelles pour un être aussi chétif que l'homme. « Il faut avouer du moins, dit-il (art. : « Tout est bien », du Dict. phil.), que ce chétif animal a droit de crier humblement, et de chercher à comprendre en criant, pourquoi ces lois éternelles ne sont pas faites pour le bien-être de chaque individu. » Pour Voltaire lui-même, la réponse à la dernière question se trouvait dans sa théorie de Dieu et de la matière qui était peut-être motivée par la réflexion sur les maux qui résultent pour les êtres individuels de l'ordre de la nature. Il croit en un Dieu de bonté, mais les souffrances du monde sont pour lui le témoignage que ce Dieu n'est pas tout-puissant, qu'il doit sans cesse triompher d'une résistance, et cette résistance il l'attribue à la matière. Le côté moral de la religion était pour lui l'essentiel. « Après notre sainte religion, dit-il, en commençant par sa révérence officielle ordinaire (art. : « Religion », du Dict. phil.), qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise ? Ne serait-ce pas la plus simple ? ne serait-ce pas celle qui enseignerait beaucoup de morale et très peu de dogmes ? Celle qui tendrait à rendre les hommes justes, sans les rendre absurdes ? » Tout ce qui dans la religion dépasse l'adoration d'un être suprême, il le déclare su-

perstition. L'idée de simplicité mise à profit par les penseurs de la Renaissance pour comprendre le monde de la nature est appliquée maintenant par les penseurs du siècle philosophique au monde surnaturel. En ce qui concerne la religion positive, la critique de Voltaire s'en tient aux dogmes actuels ; il ne s'interroge pas sur leur formation, sur leur origine dans l'impulsion du sentiment, sur la valeur symbolique qu'ils peuvent avoir comme expression d'expériences psychiques chèrement achetées. Il plaisante sur les îles bizarrement ordonnées de l'océan de la religion et ne songe pas que ce qui apparaît ainsi dispersé, contradictoire et sans règle à la surface peut avoir son enchaînement au fond des mers, et est peut-être l'effet de forces volcaniques souterraines.

L'inconscient ou le mi-conscient, l'involontaire et le spontané, l'émotion, c'étaient choses incompréhensibles pour lui. Il voyait tout comme en plein jour. Le crépuscule et le demi-jour étaient à ses yeux indices d'ambiguïté, de folie, de sottise, de ridicule ou de bassesse. Il les traite par cette alternative, qu'il faut être ou « fou ou fripon » pour y croire. Ce qui engendre la superstition, c'est la démence et la sottise du fanatisme, qui peuvent s'élever jusqu'à « l'insolente imbécillité » mais surviennent les fripons qui utilisent les folies pour leurs fins. Psychologie élémentaire de la religion qui satisfait à n'en pas douter au principe de simplicité et est à un haut degré « portative » !

Voltaire était convaincu que le moment était venu d'abroger tous les préjugés. Il ne pensait pas que tous les préjugés fussent mauvais : il en est qui sont ratifiés par la raison (art. : « Préjugés », du Dict. phil.), mais il ne doutait pas de la puissance de la raison, telle que celle-ci était alors conçue. Il se ré-

jouissait (dans les Lettres à d'Alembert) que le « siècle de la raison » fût venu. En tous points il voyait la puissance de l'Église sur le déclin, dans la conscience des lettrés comme à l'intérieur de l'État. Sans doute — la propagation des lumières avait ses limites : la « canaille », les « savetiers et les servantes » ne peuvent les recevoir en partage. Mais Voltaire se console : Il ne s'agit pas tant d'empêcher nos laquais d'aller à la messe ou à vêpres ; il s'agit d'arracher les pères de famille à la tyrannie des imposteurs et de propager l'esprit de tolérance. Il ne se doutait pas que les laquais eux-mêmes se mettraient bientôt à philosopher ; n'avait-il pas lui-même rendu la philosophie « portative » ? Il ne pouvait sortir de ce dualisme honnêtes gens et canaille. Ici encore il s'en tint aux antinomies apparentes, sans pouvoir en découvrir la relation, il est vrai, souvent cachée. On ne doit pas oublier néanmoins que l'abîme qui séparait les diverses couches du peuple était à cette époque justement plus grand et plus largement ouvert que nous ne le voyons maintenant, et que Voltaire voyait la solution dans la sollicitude d'une monarchie éclairée pour le peuple.

Montesquieu (1689-1755) possédait des qualités essentielles qui manquaient à Voltaire ; il avait en particulier la faculté de penser les choses dans leur enchaînement déterminé, sans les en détacher en vue d'une pointe. Il s'élève bien au-dessus du niveau ordinaire de la pensée du XVIII siècle grâce à l'idée qui est au fond de son chef-d'œuvre (Esprit des lois, 1748) : les institutions et les lois ne sont pas des productions arbitraires, elles supposent, pour pouvoir subsister et agir, certaines conditions naturelles. Il fait ressortir le rapport des lois avec le climat, les mœurs et la façon de vivre, avec la religion et avec l'ensemble du caractère national. « Les lois, dit-il (Esprit des lois, I, 3), doivent être

tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » L'école historique moderne a en Montesquieu un de ses plus importants devanciers. — Sa tendance consiste néanmoins à acquérir des idées générales par l'étude des faits historiques. Tout en développant sa méthode historique, il peut montrer en plusieurs endroits le sophisme qu'il y a à défendre, comme on l'avait fait, les abus de la tradition, quand il examine par exemple la liberté personnelle et politique. Et son admiration pour l'antiquité et pour l'Angleterre le porte à des peintures idéales qui étaient autant de condamnations de l'état de choses qui existait en France. Dès son retour, il transforma son jardin en parc anglais, et ses idées politiques prirent aussi un coloris anglais. Et il faut bien tenir compte ici que dans sa célèbre description de la constitution anglaise (Esprit des lois, XI, 6) il s'appuie bien plutôt sur l'étude du livre de Locke Of Civil Government que sur des recherches approfondies sur la constitution anglaise dans ses rapports avec l'histoire et avec les mœurs de la nation. Le traité de Locke était une justification théorique de la révolution ; il ne prétendait pas décrire ce qui existait historiquement, mais fonder le droit de développer dans un certain sens la réalité historique. Montesquieu va même plus loin que Locke en développant bien plus nettement qu'il ne le fait la théorie de la tripartition du pouvoir en pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Il ne voyait pas que cette tripartition ne pouvait en fait s'appliquer en quelque sorte qu'à une certaine période de l'histoire d'Angleterre, à l'époque exactement qui suivit immédiatement la révolution. Avant cette période, le roi prenait une plus grande part au pouvoir législatif, et plus tard, ce fut au tour du Parlement de prendre une part de plus en plus grande au pouvoir exécutif. Et

cependant Montesquieu voyait dans ce système une coutume propre aux anciens Germains : « ce beau système fut inventé dans les forêts ». Il ne le connaissait que sous son complet développement et comme forme extérieure de la vie politique du peuple : l'administration indépendante des petits districts qui sert de base à la constitution parlementaire anglaise, lui échappa. Voltaire s'était emparé des résultats de Locke et de Newton, sans saisir la tendance, l'esprit de recherche, dont ils étaient sortis, de même Montesquieu prit la forme de la constitution anglaise et la systématisa sans emporter le fond solide qui la soutient en réalité. Vu sous cet aspect, il est voisin de la philosophie française du xviii siècle et trouve place au milieu des philosophes. Même chez lui on sent « l'esprit classique ». Albert Sorel dit justement de lui : « Il ne suit pas les gouvernements dans leur développement historique... il les fait voir arrêtés, complets, définitifs... Point de chronologie ni de perspective ; tout est placé sur un même plan. C'est l'unité de temps, de lieu et d'action portée du théâtre dans la législation. » — Toutefois Montesquieu ne pensait pas que les formes anglaises pussent se transplanter purement et simplement en France. Ses pensées caressaient bien plutôt l'idée de ressusciter la vieille monarchie française avec une classe de fonctionnaires éclairés et surtout avec une classe de juges indépendants. Mais l'esprit de son temps glissa dans son œuvre des tendances contraires à sa propre méthode historique ; et cet esprit avait notamment une telle puissance sur ses lecteurs que son œuvre prit une signification révolutionnaire qui n'était pas du tout dans sa pensée.

83. P. 484. Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un être suprême créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans

les esprits (Art. Athéisme, dans le Dict. phil.) — À la fin de cet article il est dit que maintenant il y a moins d'athées qu'auparavant, parce que les vrais philosophes reconnaissent maintenant les causes finales : « un catéchisme annonce Dieu aux enfants et Newton le démontre aux sages. »

84. P. 486. Voltaire dit dans les Lettres sur les Anglais, XIII (à propos de la croyance de Socrate à son démon). Il y a des gens à la vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens-là sont trop difficiles. — Il dit dans l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (t. II, chap. ix), « le christianisme doit sûrement être divin, puisque 17 siècles de friponneries et d'imbécillités n'ont pu le détruire ». Peu de temps avant il applique le terme insolente imbécillité à un conteur de légendes. — Art. Fanatisme dans le Dict. phil. : ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques. — Les railleries de Voltaire ne l'empêchèrent pas seulement de reconnaître les formes religieuses et ecclésiastiques. On a vu que le vieux Socrate lui-même dut en faire les frais. En d'autres endroits, il exerce son esprit sur Spinoza et sur le naturaliste Maillet, dont Voltaire se moqua pour son pressentiment de l'hypothèse de l'évolution. Et tout cela en vertu du principe que ce qu'il ne pouvait comprendre était ou imbécillité ou friponnerie.

85. P. 486. Cf. D. Fr. Strauss : Voltaire, 3. Aufl. p. 330 et suiv.

86. P. 487. Gneist (Das Selfgovernment in England, 3. Aufl., p. 944) remarque : « Le porte-parole des nouvelles doctrines (c'est-à-dire des nouvelles doctrines politiques en France), Montesquieu, n'avait pas présent à l'esprit la constitution anglaise, mais les Institutions de Blackstone, où le développement historique de

l'ensemble et l'institution intermédiaire du self-government font défaut. Ce fut justement ce qui rendit l'exposé acceptable aux yeux français. » Il s'est glissé ici une erreur, l'ouvrage de Blackstone ne parut en effet qu'en 1769, alors que l'Esprit des lois parut dès 1748. C'est justement le contraire qui eut lieu : la théorie de Montesquieu a de l'influence sur Blackstone et partant agit dans une grande mesure sur le développement politique de l'Angleterre. Cf. F. C. Montague : introduction à son édition du Fragment on Government de Bentham (Oxford 1891, p. 68). Montague fait en même temps cette très juste remarque, que c'est certainement le spectacle du système d'oppression des gouvernements continentaux qui a porté Montesquieu à souligner la séparation des pouvoirs plus fortement que la constitution anglaise et les théories anglaises ne le comportaient. Dans le Federalist n 47-51. Madison et Hamilton, les auteurs de la constitution des États-Unis, examinent d'une manière intéressante la théorie de Montesquieu sur la séparation des pouvoirs et discutent en particulier la façon dont elle doit être organisée, en tenant compte de ce que le pouvoir législatif a toujours un penchant à usurper le pouvoir exécutif.

Livre 5 · Chapitre 2

Le fondement de la théorie de la connaissance et de la psychologie de la philosophie française du XVIII siècle fut jeté par Condillac (1715-1780), paisible penseur qui, après s'être consacré dès sa jeunesse à l'état ecclésiastique et après avoir dirigé l'éducation d'un prince italien, passa ses dernières années dans une abbaye dont les revenus lui étaient affectés. Dans son œuvre

principale (Traité des sensations, 1754) il développa avec clarté et avec ampleur, et plus déductivement qu'inductivement, cette proposition, que tout dans notre conscience, non seulement — comme Locke enseignait — tout contenu, mais encore toute activité et toutes formes, ne sont que des transformations de sensations simples passives (sensations transformées). La sensation isolée se présente comme modification purement passive de l'âme. Quand cette modification est assez forte pour exclure les autres sensations, on dit qu'il y a attention. Quand nous avons deux sensations en même temps, on dit que nous comparons et que nous jugeons. Le souvenir n'est qu'un effet ultérieur de la sensation. Abstraire, c'est séparer une sensation d'autres sensations. La condition de toute comparaison, de tout jugement, de tout souvenir et de toute abstraction, c'est l'attention, qui est ainsi le phénomène fondamental de la connaissance. Grâce à elle, nous pouvons percevoir distinctement et séparément ce qui au début se présente sous l'aspect d'une perception totale chaotique. Toute connaissance repose sur la perception séparée, et par conséquent distincte, de ce qui se présente au début dans une confusion chaotique, — c'est-à-dire sur l'analyse. — Si nous formons au moyen du langage un signe pour chacun des éléments qu'offre l'analyse, nous pourrons développer une arithmétique logique, une langue scientifique d'une clarté et d'une exactitude absolues, en reliant ces signes et en en remplaçant quelques-uns par d'autres, qui ont la même signification. L'analyse ne peut se faire qu'au moyen d'un langage de signes ; mais celle-ci réagit par contre sur le langage de signes, et toute science est à vrai dire un système de signes dont le sens et dont les rapports réciproques sont absolument clairs (cf. l'ouvrage de Condillac : La langue des calculs. Introduction). Les langues sont des méthodes analy-

tiques : l'homme, guidé par sa tendance à faire des gestes ou à pousser des cris, lorsque son attention est éveillée, analyse malgré lui. Par la suite la science devient inversement l'analyse exacte, elle devient comme une langue parfaite.

La théorie de la connaissance de Condillac est l'essai le plus péremptoire qui ait été fait pour faire dériver tout de l'expérience, tout en concevant l'expérience elle-même comme absolument passive, mais en montrant néanmoins la possibilité d'une science fondée sur l'expérience. Sa doctrine trouva beaucoup d'adeptes grâce à sa clarté et à sa simplicité, et dans les établissements publics d'instruction elle supplanta le Cartésianisme. Ce fut la philosophie qui fut enseignée à la fin du siècle, pendant la Révolution et sous l'Empire, jusqu'au jour où des tendances nouvelles se firent jour. Condillac se sert dans le Traité des sensations du mode d'exposition suivant. Il suppose une statue dont les sens s'éveillent l'un après l'autre à l'activité ; il ne se forme chaque fois qu'une seule sensation, et l'auteur examine alors comment la conscience se développe graduellement, comment elle acquiert sous l'influence des sensations ses différentes facultés (attention, comparaison, souvenir, etc.), qui par conséquent ne sont pas à l'origine des aptitudes données par la nature. Ce qui est caractéristique, c'est notamment son essai pour décrire l'attention comme un état purement passif, de même que sa description de la comparaison comme attention simultanée portée sur deux sensations. — La formation graduelle des diverses facultés se produit sous l'action des instincts et des besoins de l'homme. Instinct et besoin naissent de la comparaison des plaisirs et des déplaisirs, qui sont une espèce particulière de sensation. Au lieu de nous douer d'une foule de facultés originales, l'auteur de la nature nous a donné le plaisir et la douleur pour éveiller l'atten-

tion et pour mettre ainsi en mouvement l'analyse, d'abord sous ses formes simples, puis sous ses formes supérieures.

Bien que, considérée à un point de vue essentiel, elle soit en opposition directe avec la théorie de Descartes, la théorie de Condillac a néanmoins des points de contact avec elle, non seulement à cause de la grande importance qu'elle attache à la méthode analytique, mais encore à cause de la conception spiritualiste qui en définitive en fait le fond. Car Condillac prétend absolument que la sensation diffère du mouvement, et celui-ci ne peut pour cette raison être que la cause occasionnelle de la formation de la sensation dans une âme différente du corps. Il est vrai que nous ne connaissons pas plus la substance de l'âme que celle du corps (Condillac, comme Locke, fait cette concession). Mais la faculté de comparaison (d'après Condillac la faculté d'avoir deux sensations à la fois) suppose cependant une substance unique comme support des sensations. (Voir notamment De l'art de raisonner I, 3 et Discours préliminaire du cours d'étude, art. 4). Au reste, la doctrine de Condillac ne porte que sur nos sensations ; elles ne sont que les propres états de la « statue » ; si la première sensation est un parfum de roses, l'âme ne sera que parfum de roses, et un point c'est tout. L'étendue, qui d'après Condillac provient du toucher seul, et nullement à l'origine de la vue, n'est que l'élément le plus constant de nos sensations, autour duquel les autres éléments se rassemblent ; mais a-t-on pour cela le droit de la regarder comme l'expression de la réalité absolue ? L'étendue est une sensation qui au même titre que les autres sensations est éveillée en nous par quelque chose dont nous ne connaissons pas l'essence (Traité des sensations I, 1 ; II, 11 ; IV, 5). Condillac montre qu'il a subi l'influence de Berkeley (« Barclai », ainsi qu'il l'appelle), tout au moins de sa Theo-

ry of vision ; par contre il est douteux qu'il ait connu les œuvres principales de ce dernier ; sa théorie de l'abstraction ne le fait pas supposer.

Nous avons déjà vu que Voltaire considérait Condillac comme le grand philosophe. Selon l'usage de la guerre, les résultats du pacifique penseur tinrent lieu d'armes de combat. On s'empara de sa théorie de la transformation de la sensation, mais on lui laissa son spiritualisme. C'est en accord avec la libre pensée et dans un esprit de sympathie croissante pour elle qu'Helvétius (1715-1771) au contraire composa ses ouvrages (De l'esprit, 1758. — De l'homme, 1774-75). L'ouvrage De l'esprit fut traité comme l'un des livres les plus impies. Il fut condanmé par l'archevêque de Paris, par le Pape et par le Parlement de Paris, et Helvétius, qui avait espéré acquérir par son ouvrage la gloire littéraire, dut pendant un certain temps résider à l'étranger, où il trouva un bon accueil, notamment auprès de Frédéric le Grand. Celui-ci tenait en haute estime le désintéressement de son caractère (26 janvier 1772) et il écrivit après sa mort à d'Alembert : « J'ai appris sa mort avec une peine infinie, son caractère m'a paru admirable. On eût peut-être désiré qu'il eût moins consulté son esprit que son cœur. » Helvétius était un homme libéral, charitable et humain, qui employait les richesses qu'il avait acquises comme fermier général au service de la littérature et à des œuvres de bienfaisance. Il considérait avec un grand chagrin et un grand dépit (ainsi qu'on le voit notamment à son œuvre posthume De l'homme) l'abaissement et la dissolution intestine de sa patrie. Ses œuvres partent de la conviction que l'exclusion des individus de la part active qu'ils peuvent prendre à la vie publique a forcément des conséquences malheureuses. Les caractères n'ont pas de mobiles et d'objets d'actions assez grands. La littérature ainsi

que la morale en souffrent fatalement. Car le talent comme la vertu, « l'esprit » comme « la probité » ont un développement régi par la forme de gouvernement et par l'éducation, déterminée à son tour par la forme de gouvernement. Telle est la grande et grave pensée dont Helvétius part dans ses œuvres. Il continue la théorie de Condillac, que toutes les facultés sont développées par l'expérience et par l'influence extérieure. L'amour de nous-même est acquis lui aussi : car nous ne pouvons éprouver d'amour sans avoir éprouvé auparavant de plaisir et de douleur. Le sentiment du plaisir et de la douleur est donc le seul don que la nature nous ait directement fait. Il éveille et aiguise l'attention et détermine nos actions. Ce qui attirera notre attention dépend de l'éducation — ce terme étant pris dans son sens le plus large, c'est-à-dire signifiant tout ce qui dans notre entourage et dans notre milieu influe sur notre développement, les futilités les plus insignifiantes elles-mêmes. En concevant le mot éducation dans ce sens, Helvétius peut soutenir que jamais deux hommes ne reçoivent absolument la même éducation (De l'esprit, III, 1). Les dons naturels sont égaux chez tous les hommes, mais les conditions de développement sont différentes. Helvétius fait dériver de l'éducation toutes les diversités de caractère, et celle-ci dépendant en revanche de l'état de choses public et de la forme de gouvernement, on voit comment sa théorie motive son chagrin et son dépit au sujet de la situation intérieure de la France.

La corruption des mœurs ne consiste pas tant dans les débauches auxquelles se livrent les individus que dans la scission générale entre l'intérêt individuel et l'intérêt social. C'est de l'hypocrisie de la part des moralistes, que de s'attaquer aux vices particuliers des individus, au lieu de diriger leurs attaques contre les abus publics et contre l'oppression qui vient d'en haut. La mo-

rale, la législation et la pédagogie ne sont pas trois tendances différentes, elles reposent sur un même principe, sur le principe du bien public, du bien du plus grand nombre d'hommes possible, qui sont unis en État (De l'esprit, II, 17). Ce qui est reconnu comme bon et ce qui est reconnu pour être vertu (probité), repose sur l'intérêt. La plupart n'estiment bon que ce qui s'accorde avec leur propre intérêt seulement. Relativement il en est bien peu — surtout dans un état social et politique mauvais — qui possèdent assez de fierté éclairée et de noblesse intellectuelle pour régler leurs jugements moraux sur le bien public, sans se laisser égarer par l'étroitesse de leurs propres intérêts ou par ceux de leurs entourages immédiats. Cette noblesse d'âme ne suppose nullement qu'il faille dépouiller l'amour de soi, car c'est une chose impossible. Mais elle suppose que l'intérêt personnel est inséparablement lié à l'intérêt public, surtout au moyen du désir de puissance et d'honneurs. « Personne, dit Helvétius (De l'homme, V, 1), n'a jamais concouru à son préjudice au bien public. Le héros citoyen qui risque sa vie pour se couronner de gloire, pour mériter l'estime publique et pour affranchir sa patrie de la servitude, cède au sentiment qui lui est le plus agréable… L'homme honnête n'obéit donc qu'au sentiment d'un intérêt noble. » — On ne voit pas clairement chez Helvétius si le désir de puissance et d'honneurs ne prend pas, lorsqu'il s'unit inséparablement à la considération du « bien public » une nature autre que lorsqu'il reste isolé et que pour cette raison il cherche à se satisfaire par n'importe quel moyen. L'expression « noblesse d'âme » semble supposer que le sentiment doit bien subir une certaine métamorphose quand, à la suite d'une éducation soignée, il parvient à relier si étroitement l'idée de justice avec l'idée de puissance et de bonheur qu'elles se fondent complètement en

une seule idée (Note 33, De l'homme, Sect. 4). Chez Helvétius (ainsi que chez Condillac) on constate l'absence d'exactitude dans l'examen de la manière dont les sentiments se modifient sous l'influence des idées et des associations d'idées, recherches commencées par Spinoza, Hume et Hartley.

Un des grands principes d'Helvétius, c'est que nous ne pouvons reconnaître en fait d'idées et de propriétés du caractère que celles qui s'accordent avec nos propres idées et nos propres sentiments. Nous ne reconnaissons l'esprit (dans le sens de faculté de former de nouvelles associations d'idées) que là où les nouvelles associations d'idées que nous rencontrons ont une certaine analogie avec nos propres pensées et s'accordent avec nos propres intérêts. Et ce qui est vrai de la reconnaissance de l'esprit est aussi valable pour la reconnaissance de la probité. Nous ne reconnaissons rien sans que notre propre intérêt soit mis en jeu. Mais, dit Helvétius, l'intérêt est de deux sortes : « Il est des hommes animés d'un orgueil noble et éclairé, qui, amis du vrai, conservent leur esprit dans cet état de suspension qui y laisse une entrée libre aux vérités nouvelles. De ce nombre sont quelques esprits philosophiques, et quelques gens trop jeunes pour s'être formé des opinions et rougir d'en changer… Il est d'autres hommes, et dans ce nombre je les comprends presque tous, qui sont animés d'une vanité moins noble. Ceux-là ne peuvent estimer dans les autres que des idées conformes aux leurs et propres à justifier la haute opinion qu'ils ont de la justesse de leur esprit. » (De l'esprit, II, 3. Cf. De l'homme, IV, 6 : « Le génie a pour protecteur et pour panégyriste la jeunesse et quelques rares hommes éclairés et probes. ») — Outre la vanité vulgaire, Helvétius cite encore la paresse comme un obstacle s'opposant à la reconnaissance d'idées nouvelles et de vertus nouvelles. On ne

pourra à son sens surmonter ces obstacles que si un sentiment suffisamment fort arrache l'homme à son apathie et à l'étroitesse de son horizon. — Les ouvrages d'Helvétius (dont la tendance a souvent été mal comprise) examinent tous les deux les conditions nécessaires à la formation de grands esprits et de caractères éminents et les conditions auxquelles ils se feront reconnaître quand ils seront formés. La condition fondamentale, c'est à ses yeux l'étroite union de la vie individuelle avec la vie publique. Ses théories sur l'homogénéité primitive des individus, sur l'intérêt personnel considéré comme élément fondamental et sur la toute puissance de l'éducation servent toutes à inculquer une seule et même pensée essentielle.

Le point de vue religieux auquel se place Helvétius est le point de vue déiste, mais il souligne fortement que la divinité est inconnaissable. Il fait la guerre à la morale théologique qui s'attaque seulement aux vices privés et non à la source du mal, qui se trouve dans l'état de choses public ; il accuse le clergé, dont les intérêts ne peuvent marcher de pair avec ceux du peuple entier. Du reste dans ses œuvres circule un courant polémique, encore plus fort dans l'ouvrage De l'homme que dans celui De l'esprit, que Diderot appelait non sans raison, semble-t-il, un coup de massue contre tous les préjugés.

Livre 5 · Chapitre 3

La science naturelle avec ses résultats joue déjà un rôle important chez Voltaire, sans parler de la philosophie empirique. Cependant l'influence de la science de la nature se montre au pre-

mier plan dans un groupe de philosophes français qui mirent à profit la théorie de Locke, selon laquelle dans la conscience tout provient de la sensation. Toutefois leurs pensées portent principalement sur la nature matérielle dont ils cherchèrent à faire la seule nature réelle. Leur philosophie n'est pour eux qu'une simple conséquence de la science de la nature. Ils reprennent la tendance matérialiste de Hobbes, en essayant de procéder par induction, alors que Hobbes procédait principalement par déduction. Leur apparition atteste que la méthode et les résultats de la science de la nature prétendaient avec une énergie croissante influer sur la conception de la vie et du monde. Et plus il leur était impossible d'expliquer ou de justifier les dogmes religieux et les institutions actuelles par les principes de la science de la nature qui étaient pour eux des vérités éternelles, plus ces dogmes et ces institutions devaient leur paraître purement arbitraires, nés de la sottise, du fanatisme ou de la supercherie. Le dilemme de Voltaire : folie ou friponnerie fut ici poussé à ses dernières conséquences et lancé avec une arrogance et une passion inconnues à Voltaire, qui ne quitte pas l'atmosphère de la Cour et des salons. Néanmoins ces auteurs ont conscience que leurs idées ne trouveront pas accès auprès de la multitude.

La tendance révolutionnaire de ces écrivains, leur conviction qu'il faut réformer le ciel avant de pouvoir réformer la terre, n'empêchent pas que leurs œuvres possèdent une valeur philosophique. Ils combattent la doctrine spiritualiste, non à la vérité avec des arguments de principes qui dépassent les productions de Hobbes et de Spinoza, mais avec une plus grande abondance d'expériences de détail. Ils s'appuient non seulement sur les principes généraux de la science mécanique de la nature, comme les penseurs du XVII siècle, mais encore sur les résultats que la

science de la vie organique avait produits au cours du dernier siècle. Ici, il faut citer notamment La Mettrie (1709-1751), le véritable fondateur du matérialisme français du xviii siècle. Il était médecin militaire, mais perdit sa place à cause de ses attaques dirigées contre la médecine officielle, en partie aussi à cause de son Histoire naturelle de l'âme (1745) où il exprimait pour la première fois ses idées. Il résida alors un certain temps en Hollande ; mais devant le scandale que provoquait son ouvrage L'homme machine (1748), il dut s'enfuir de là en Prusse. Il trouva un asile auprès de Frédéric le Grand, dont il devint le lecteur et avec qui il semble avoir été très intime. Il mourut subitement en 1751 ; de méchantes langues (notamment Voltaire) racontèrent que sa mort était due à sa gloutonnerie, mais il est probable qu'on se trouvait en face d'un empoisonnement. Le caractère de La Mettrie plaît par sa hardiesse et par une certaine légèreté aimable. Mais il pouvait aussi être effronté au lieu d'être hardi, et frivole au lieu d'être léger, et sa réputation de philosophe a souffert de ces côtés défavorables de son caractère, qui incontestablement se retrouvent aussi dans ses œuvres. Albert Lange dans son Histoire du matérialisme et Dubois Reymond dans son ingénieux exposé sur la Mettrie ont notamment préparé dans ces derniers temps un jugement plus juste sur son compte.

La Mettrie veut construire sur l'expérience et la perception ; il veut appliquer la méthode comparée. Comme naturaliste il est disciple de Boerhave, le célèbre médecin qui appliqua les principes de la physique cartésienne à l'étude de la vie organique. Le titre de l'ouvrage bien connu de La Mettrie L'homme machine nous ramène à Descartes, et le livre pourrait très bien être sorti de l'École cartésienne primitive — si celle-ci avait pu faire abstraction de la substance pensante, qui de temps en temps touche

la glande pinéale. La Mettrie, empruntant la méthode comparée, cherche à montrer qu'entre l'animal et l'homme il n'y a qu'une différence de quantité, et que par conséquent il n'y a pas lieu d'admettre que chez l'homme il vient s'ajouter une espèce de substance toute nouvelle. Pour ne pas se méprendre sur La Mettrie, il faut tenir compte qu'il n'a pas écrit que l'ouvrage L'homme machine, mais encore un autre ouvrage intitulé Les animaux plus que machines. Après avoir dégagé l'affinité de la structure et du fonctionnement de l'organisme chez l'homme et chez l'animal, il se propose de fournir la preuve que ce qui agit dans l'un comme dans l'autre ne diffère pas en substance. Il va même plus loin. Il relève non seulement les ressemblances entre l'homme et l'animal, mais encore les ressemblances entre l'homme et la plante (L'homme plante). Et de toute la progression que nous montre l'étude de la structure et des fonctions des êtres vivants, il conclut que, si la vie psychique se trouve en haut, elle ne peut pas absolument disparaître en bas. Il étend la faculté de sentir à tout ce qui est vivant, voire même à tout ce qui est matériel ; tout dans l'univers est plein d'âmes, et ici il renvoie (Les animaux plus que machines, œuvres philos., Berlin, 1755, II, p. 82) aux monades endormies de Leibniz. — Or cette échelle ne consiste pas chez La Mettrie en formes finies une fois pour toutes. Il croit, s'associant soit au naturaliste Maillet, raillé par Voltaire, soit à Epicure et à Lucrèce — à un développement des formes inférieures dans les formes supérieures. Il semble (Système d'Epicure, §§ 13, 32-33, 39) qu'il ait cru à des germes organiques éternels dont sont sorties avec une perfection progressive les différentes formes vitales par suite de leur action réciproque avec le milieu. La force d'impulsion, ce sont la tendance, les besoins. Une vie psychique supérieure ne naît qu'avec l'apparition d'autres besoins que les be-

soins purement végétatifs. Les plantes n'ont pas besoin d'âme proprement dite. Les formes transitoires entre les plantes et les animaux possèdent d'autant plus d'intelligence qu'elles sont plus contraintes de se mouvoir pour trouver leur nourriture. L'homme occupe le point le plus élevé parce qu'il a le plus de besoins (L'homme plante). — Nous rencontrons ici un pressentiment intéressant de l'idée de la lutte pour l'existence. Et quand La Mettrie pose ce principe : « Des êtres sans besoins sont aussi des êtres sans esprit », il n'est pas impossible qu'il ait fourni par là à Helvétius le motif de l'une de ses principales idées.

Le côté de la doctrine de La Mettrie qui a été décrit jusqu'ici est intéressant, même quand on ferme les yeux sur les idées matérialistes qu'il en fait dériver. La nécessité de tirer une conséquence matérialiste tient pour lui à ce que nous ne voyons autour de nous autre chose que matière sous des formes incessamment changeantes. Il est vrai qu'il accorde que nous ne connaissons pas la véritable essence de la matière. Mais nous en connaissons les qualités, à savoir : étendue, mouvement et sensation. Le fait que la sensation est une qualité de la matière dérive pour lui de l'expérience, qui nous montre que certains états organiques sont toujours accompagnés de sensation, et il s'autorise ici notamment de l'examen comparatif qui nous montre la vie psychique variant selon l'organisation. Si l'âme n'était pas matérielle, c'est-à-dire étendue, comment expliquer alors que l'enthousiasme nous échauffe, et d'un autre côté, que l'ardeur de la fièvre ait une influence sur les idées ? (L'homme machine, Œuvres, III, p. 75 et suiv.) Toutes nos pensées doivent être des modifications matérielles. Et comme en réalité une multitude de pensées trouvent place dans notre cerveau, elles doivent être extrêmement petites pour pouvoir y « loger » ! (Traité de l'âme, p. 103 : De la petitesse

des idées.) — La Mettrie considère l'idée d'une substance spirituelle comme une hypothèse inutile et contradictoire ; il déclare se contenter des enseignements de l'anatomie et de la physiologie — et il croit le faire. Il prétend que le problème de la vérité du matérialisme doit être tranché par la théorie pure. L'élévation de notre esprit ne dépend pas de la question de savoir si nous pouvons lui appliquer le terme vide d'incorporalité, mais de sa force, de son étendue, de sa clarté. Il n'a pas à rougir d'être né dans la fange. — La Mettrie a raison de croire que le matérialisme peut s'unir à l'idéalisme pratique. Sa philosophie morale, autant qu'il en a une, est loin, il est vrai, d'avoir ce caractère. La mesure de la justice, c'est, dit-il, l'intérêt de la société ; mais il n'applique à vrai dire cette mesure que pour établir une différence entre la débauche, sentiment de plaisir qui porte préjudice à la société, et la volupté, sentiment de plaisir qui ne nuit pas à autrui. Cette distinction faite, il s'en tient à la volupté et donne à ce propos des indications détaillées (L'art de jouir), où la sentimentalité et la sensualité s'allient d'une manière répugnante.

Denis Diderot (1713-1784) marque dans la littérature française du xviii siècle l'apogée de la pensée philosophique et en même temps l'apogée de l'esprit révolutionnaire. C'était un homme au cœur brûlant, doué d'une grande faculté de se mettre dans les sujets et les situations les plus disparates, un Leibniz français, capable de trouver partout la vie et de comprendre les détails particuliers, mais qui en même temps éprouvait le besoin de saisir la filiation de l'ensemble. Souvent le poète combattait en lui le philosophe ; beaucoup de ses pensées n'expriment avec une partialité aveugle que la disposition du moment, sans chercher à trouver le fil capable de les relier à d'autres pensées qu'il avait également l'intention de soutenir. Le goût cynique des crudités et des plati-

tudes pouvait alterner chez lui avec les idées et les états d'âme les plus sublimes. Et dans ses œuvres on trouve des épanchements sentimentaux à côté de développements de pensées géniales. Sa carrière littéraire fut très changeante. Ses contemporains ne connaissaient en lui que l'auteur de comédies et de quelques écrits ayant trait à la philosophie de la nature et déistes de tendance, ainsi que l'éditeur de la grande Encyclopédie. Il avait été forcé, à cause de la censure, de faire le contrebandier, toutes les fois qu'il voulait y produire ses propres idées. L'Encyclopédie prit le meilleur de sa force et de son temps. C'est avec une persévérance incroyable qu'il mena à bonne fin cette œuvre gigantesque en dépit de toutes les résistances. Sa curiosité universelle se révéla ici de grandiose façon : il ne rédigea pas seulement une série d'articles philosophiques, il fournit encore des articles sur les métiers et les usines qui s'appuyaient sur une étude personnelle et approfondie. Cet ouvrage fait époque dans l'histoire de la civilisation, car il étendait les lumières et les connaissances à de vastes groupes. Toutefois Diderot ne put y exposer ses propres idées. Nous les trouvons dans sa correspondance (notamment dans les Lettres à M Voland, qui dépeignent les Salons radicaux de Paris d'une façon intéressante et humoristique) et dans ses Dialogues (surtout dans l'Entretien entre d'Alembert et Diderot et dans Le rêve de d'Alembert), qui ne parurent qu'en 1830 (sous le titre : Mémoires, correspondances et ouvrages inédits). Ce n'est que par ces ouvrages qu'on a connu le véritable Diderot. Nous nous bornons ici à traiter ses idées purement philosophiques. — La littérature danoise s'est enrichie il y a quelques années du précieux ouvrage de Knud Ipsen sur Diderot (Diderot, hans Liv og hans Gerning, Köbenhavn 1891).

Dans ses premiers ouvrages, Diderot se sert encore, à la façon de la théologie populaire, de l'idée de Dieu pour expliquer ce que la science semblait ne pouvoir expliquer. Mais il est pour lui de plus en plus évident qu'une semblable explication est tout à fait autre que ce que la science entend par explication. Dans son ouvrage Interprétation de la nature (1754) il prétend que la vraie méthode est le concours réciproque de la perception et de la pensée, de l'induction et de la déduction, en remontant de l'expérience à l'expérience par l'intermédiaire de la raison. En même temps il reprend ici dans un esprit plus réaliste des questions qu'il avait déjà touchées auparavant, en particulier la grande question de savoir comment il faut expliquer les phénomènes de finalité de la nature. Au lieu de faire appel à une cause extérieure à la nature, il laisse entendre qu'il est possible que de toute éternité il ait existé dans le chaos de la matière des éléments doués de la faculté de vie et de conscience, et que ces éléments se soient graduellement rassemblés et soient devenus les animaux et les hommes, après avoir passé par bien des phases d'évolution ; les combinaisons et les formations incapables de vivre auraient été peu à peu éliminées. Diderot, comme La Mettrie, semble aboutir à ces idées soit en subissant l'influence de Lucrèce, soit en développant la théorie de Leibniz de la continuité dans la progression des monades et en rapprochant cette théorie des résultats des recherches faites par des naturalistes contemporains sur les menus organismes. Bien qu'il ne soit pas exact de voir dans Diderot un disciple direct de Leibniz, l'influence qu'a exercée sur Diderot l'auteur de la théorie des monades n'en est pas moins facile à constater. Il peut, il est vrai, tenir de Toland l'idée que le mouvement est une propriété primordiale. De même la conception de l'état de repos comme état d'énergie ou de tension (nisus), conte-

nue dans le petit traité : Principes philosophiques sur la matière et le mouvement, peut procéder de philosophes autres que Leibniz. Mais lorsque dans son fameux dialogue : Entretien entre d'Alembert et Diderot il ne se borne pas, comme La Mettrie et plusieurs des savants d'alors, à voir dans la faculté de sentir, dans la sensibilité, une qualité générale et essentielle de la matière, mais, qu'en poussant davantage cette pensée, il établit une différence entre sensibilité potentielle et sensibilité actuelle (sensibilité inerte — sensibilité active), par analogie avec la différence entre énergie « morte » et force « vive », on ne peut guère s'empêcher d'y trouver l'influence de l'une des idées les plus considérables de Leibniz. Pour Diderot la vie et l'esprit de la nature sont éternels. Jamais ils ne sont de simples produits ou de simples résultats de processus mécaniques. Leurs germes existent dès le début, et il s'agit simplement de savoir si les conditions de développement se réalisent. Il se produit un passage de la forme potentielle à la forme actuelle chaque fois que l'organisme transforme la nourriture en sang et en nerfs ! Quelque importance qu'il faille attacher aux conditions externes, les conditions internes, primordiales sont malgré tout l'essentiel pour Diderot : c'est une grande absurdité de croire que d'une molécule morte on puisse former un système vivant en y ajoutant une, deux ou trois molécules mortes ! Un déplacement de molécules pourrait engendrer la conscience ! Non, ce qui possède la vie et la conscience, les a toujours possédées et les possédera toujours. Pourquoi la nature entière ne serait-elle pas faite de même ? La différence qui sépare les degrés inférieurs des degrés supérieurs se réduit à ceci : ce qui dans les degrés supérieurs existe sous une forme concentrée est réparti dans les degrés inférieurs sur une grande quantité d'éléments (Lettre à M Voland, 15 octobre 1759).

C'est cette pensée qui est développée dans l'Entretien entre d'Alembert et Diderot et dans Le rêve de d'Alembert, deux dialogues qui, par la forme comme par le fond, appartiennent aux ouvrages classiques de la philosophie.

D'Alembert fait une objection qui reste sans réponse. Alors même qu'on attribuerait aux molécules de la matière une sensibilité primordiale (sous la forme potentielle), comment de la disposition de ces molécules peut-il naître une conscience qui n'aurait son siège dans aucune de ces molécules et qui répondrait à l'ensemble de toutes les molécules ? « Tenez, philosophe, dit d'Alembert, je vois bien un agrégat, un tissu de petits êtres sensibles, mais un animal, un tout, un système, un lui, ayant la conscience de son unité ! Je ne le vois pas, non, je ne le vois pas. » On s'attache donc à cette idée qu'ici — à la formation de la conscience — il y a un problème que l'on ne résout pas, en admettant que la sensibilité est une qualité générale de la matière. Diderot reconnaît ainsi que la monade ne peut s'expliquer par la voie mécanique : il est impossible de dériver l'unité qui caractérise la conscience au moyen de l'assemblage mécanique. Mais il ne conserve pas toujours la clarté d'idées qui se manifeste chez lui avec des lueurs d'orage. Le souvenir et la comparaison, pour lui comme pour Condillac, découlent purement et simplement des sensations particulières. Cependant cette esquisse montre avec quelle profondeur Diderot a examiné la question. Il ne suit pas les voies ordinaires du matérialisme.

La difficulté d'expliquer la formation de l'individualité consciente est reléguée dans l'ombre chez Diderot avec d'autant plus de facilité que tous les individus finis forment par leur filiation interne un grand ensemble : « Ne convenez-vous pas que

tout tient dans la nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point. Il n'y a qu'un seul grand individu : c'est le tout. » Ainsi il passe d'une extrémité de notre connaissance à l'autre, de l'individualité à la totalité. Il s'arrête un moment, étonné de ce qu'il aperçoit à ces points extrêmes ; mais sa pensée vibre bien trop violemment pour laisser aux problèmes le temps de se fixer. On trouve les mêmes oscillations dans les idées éthiques de Diderot. La tentative faite par Helvétius pour expliquer tous les sentiments par la recherche de l'avantage personnel, attire sa critique ; il croit que la nature humaine offre une base qui permet de reconnaître le juste et le bien, base qui ne disparaît jamais entièrement dans aucun homme. Il soutient cette opinion avec un grand enthousiasme dans le salon d'Holbach, et dans ses écrits antérieurs (notamment dans l'adaptation d'un ouvrage de Shaftesbury) il avait développé cette idée, qu'il y a un sens moral spécial. On voit clairement par ses lettres qu'il renonça à cette idée. Ce que l'on appelle instinct moral, et qui apparaît dans nos actions involontaires ou dans les jugements que nous portons sur des actions, est en réalité le résultat d'une infinité de petites expériences qui commencent avec la vie. Une foule de motifs différents interviennent ici, mais aucun d'eux n'a besoin de se présenter à notre conscience au moment de l'action ou du jugement. « Tout est expérimental en nous » ; mais nous n'avons pas besoin d'avoir conscience de ces expériences (Lettres à M Voland, 2 sept. 1762, 4 oct. 1767). Parmi ces motifs inconscients ou oubliés, il s'en trouve qui nous concernent nous-mêmes, notamment la recherche de l'honneur et de la gloire immortelle (Diderot a une correspondance active avec le sculpteur Falconet sur l'importance de ce mobile). On trouve chez Diderot

l'esquisse d'un examen de la genèse du sentiment moral, et il est particulièrement intéressant que son grand enthousiasme pour les « mobiles des grands et nobles esprits » ne soit pas refroidi par son idée que ces mobiles sont le fruit du développement de l'expérience. Il ne peut toutefois mener cette conception à bonne fin, surtout quand il se trouve en présence des lois de la morale sociale courante. C'est dans l'individu seul, et non dans la société, qu'il trouve une évolution naturelle. La société contemporaine offrait des règles et des institutions qui lui semblaient si contraires au bon sens, surtout en les comparant aux récits faits sur la vie des peuples sauvages, qu'il ne pouvait se les figurer que nés de la superstition et de la tyrannie. Il ne pouvait trouver de moyens termes entre l'homme à l'état de nature et l'homme civilisé. Comment une morale contraire à la nature serait-elle née autrement que par la ruse et l'arbitraire des souverains ? « Examinez bien profondément toutes les institutions politiques, civiles et religieuses : et je me trompe fort ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu'une poignée de fripons se promettait de lui composer. Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. Ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres en les gênant. » (Supplément au voyage de Bougainville.) Jamais on n'avait exprimé aussi clairement combien l'époque d'alors manquait de la faculté de trouver une filiation historique. Diderot lui-même malgré sa grande habileté à se mettre par la pensée et par le sentiment dans des situations diverses, n'était pas capable de trouver d'explication autre que l'arbitraire et la tyrannie. La distance entre les vœux des individus et la réalité offerte par la société, entre les forces qu'ils se sentaient et le cadre étroit où l'actualité leur permettait d'user de ces forces, était trop grande pour rendre une entente possible. On pouvait tout espérer de l'avenir,

mais dans le passé il n'y avait rien à trouver, que des friponneries. — La foi religieuse notamment n'était pour Diderot qu'une source d'effets pernicieux. Il a plus qu'une plaisanterie, quand il dit dans une lettre qu'il donne plutôt tort aux dieux qu'aux hommes. La croyance en un Dieu ne laisse pas d'être nuisible ; elle engendre le mal à deux points de vue. Premièrement, elle entraîne fatalement un culte, et les cérémonies et les dogmes théologiques prennent bientôt la place de la morale naturelle, dont elles dénaturent les lois. Deuxièmement, la somme de souffrance qu'il y a dans le monde contredit l'idée d'un Dieu de bonté ; on en est réduit, pour ménager cette croyance, à toutes les absurdités et à toutes les contradictions. On dépasse ici la raison, comme là on dépasse la morale (Lettres à M Voland, 20 oct. 1760 et 6 oct. 1765).

Diderot discutait souvent ces questions dans le cercle de d'Holbach. Ses lettres nous donnent un tableau vivant de ce cercle. D'Holbach (1723-1789) était un baron allemand, qui s'était établi à Paris dès sa jeunesse ; il rassemblait autour de lui quelques-uns des écrivains les plus radicaux. Il s'occupait de chimie et fut amené (probablement sous l'influence de Diderot) à faire des études de philosophie. Il est hors de doute que les propos tenus par Diderot au cours des fréquentes visites qu'il faisait à d'Holbach, ont fourni à celui-ci le fondement de son ouvrage le plus important, celui qu'on a nommé la Bible du matérialisme : le Système de la nature, qui parut en 1770 sous un nom d'emprunt. Il est dit aussi dans la préface que l'auteur a reçu des secours de plusieurs amis. Outre Diderot, le mathématicien Lagrange, précepteur de la famille d'Holbach, y aurait également collaboré. D'-Holbach lui-même fournit principalement la méthode. Ce livre est en effet le matérialisme en système, tâche que ni La Mettrie,

ni Diderot, esprits plutôt chercheurs ou amateurs, n'avaient tentée. Il ne renferme pas à vrai dire de pensées nouvelles. Son importance réside dans l'énergie et l'indignation avec laquelle il poursuit toute opinion spiritualiste ou dualiste pour sa nocuité, tant au point de vue pratique que théorique.

D'Holbach développe cette idée que la croyance à des causes spirituelles, à un Dieu par rapport au monde, à une âme par rapport au corps, ne serait nécessaire que si la nature matérielle était morte, passive, incapable de se mouvoir par elle-même. Mais du moment que dans la nature il n'y a pas d'immobilité, que le mouvement est une propriété fondamentale de la matière, pourquoi les causes spirituelles seraient-elles nécessaires ? Au reste, elles n'expliquent rien et nous ne faisons que déclarer notre ignorance en les invoquant : nous mettons l'âme ou Dieu, là où nous ne pouvons découvrir la cause naturelle. En réalité c'est un reste de la manière dont l'homme sauvage s'expliquait les phénomènes naturels par l'intervention d'esprits. Chaque fois que la science a tenté une explication naturelle, la théologie a lutté pour l'explication surnaturelle. De l'esprit nous ne savons rien, si ce n'est que c'est une propriété liée au cerveau. Si l'on demande comment le cerveau a acquis cette propriété, voici la réponse : « Elle est le résultat d'un arrangement ou une combinaison, propre à l'animal, en sorte qu'une matière brute et insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est-à-dire en se combinant et en s'identifiant avec l'animal. C'est ainsi que de même le lait, le pain et le vin se changent en la substance de l'homme. » (Système de la nature I, p. 113, Londres 1774.) Nous connaissons déjà cette comparaison par Diderot ; mais, autant qu'on peut voir, d'Holbach ne artage pas cette opinion de Diderot, que la sensibilité est une propriété fondamentale de la matière ; il en

fait bien mention, mais il s'en tient à cette conception, que la sensibilité se forme par la combinaison d'éléments qui, chacun en particulier, ne possèdent pas cette faculté. Il existe en ce point une différence entre d'Holbach et Diderot qui entraîne d'autres conséquences. D'Holbach déclare en effet que la pensée (conscience) elle-même est un mouvement, à la vérité non un mouvement de masse, mais un mouvement moléculaire de la même espèce que ceux qui sont au fond de la fermentation, de la nutrition et de la croissance, mouvements qui sans doute ne sont pas visibles, mais que nous déduisons de leurs effets (I, p. 45). Dans ce mouvement, comme dans d'autres mouvements semblables, il y a beaucoup de choses énigmatiques ; mais ces énigmes ne disparaissent pas quand nous admettons une substance spirituelle. « Qu'il nous suffise donc de savoir que l'âme se meut et qu'elle se modifie par les causes matérielles qui agissent sur elle. D'où nous sommes autorisés à conclure que toutes ses opérations et ses facultés prouvent qu'elle est matérielle » (I, p. 128). Toute science est donc physique. L'éthique elle-même n'est qu'une physique appliquée. Les vertus et les devoirs imaginaires qui sont dérivés des rapports de l'homme avec des êtres extérieurs à la nature, sont maintenant remplacés par des devoirs et des vertus fondés dans la propre nature de l'homme. Les lois de la nature nous montrent les voies que nous devons suivre pour atteindre nos fins. La notion de devoir découle donc de la notion de nature ; car le devoir marque justement les moyens que nous devons nécessairement prendre pour parvenir au but (II, p. 291). Chacun en particulier recherche son bonheur ; mais la raison « qui n'est autre chose que la science de la nature appliquée à la conduite de l'homme en société » (II, p. 201), lui apprend qu'il ne peut être heureux s'il veut séparer son propre bonheur de celui

d'autrui — tel est l'ordre du destin — et d'autre part que celui qui rend les hommes heureux ne peut pas lui-même être malheureux. Dans le dernier chapitre de l'ouvrage qui contient un « abrégé du code de la nature » ces pensées sont exprimées dans une langue inspirée où l'on a cru reconnaître l'esprit de Diderot.

Croire qu'il y a une double espèce de substances, les unes spirituelles, les autres matérielles, voilà selon d'Holbach la source des maux les plus grands pour les hommes. Au début les hommes ont été amenés, involontairement il est vrai, à croire aux esprits ; ils ne connaissaient pas les causes des choses et, pour cette raison, les concevaient naturellement comme des êtres personnels. Mais la tyrannie des prêtres a mis pour la première fois cette croyance en système. Ces prêtres ont notamment très bien vu quelle puissance le mystérieux exerçait sur les hommes. Voilà pourquoi ils les ont menés de la croyance à des dieux visibles (le soleil et autres objets naturels) à la croyance à des dieux invisibles. Le spiritualisme est théoriquement si peu fondé qu'il n'est pas douteux « que ce système ne soit l'effet d'une politique très profonde et très intéressée des théologiens » (I, 97) ; il y a une partie invisible de l'homme qui peut recevoir sa récompense ou son châtiment dans un monde à venir ! Les théologiens sont les vrais « fabricateurs de la divinité ». « Quand nous voudrons remonter à l'origine des choses, nous trouverons toujours que c'est l'ignorance et la crainte qui ont créé les dieux ; que c'est l'imagination, l'enthousiasme et l'imposture qui les ont ornés ou défigurés, que c'est la faiblesse qui les adore, que c'est la crédulité qui les nourrit, que c'est l'habitude qui les respecte, que c'est la tyrannie qui les soutient, afin de profiter de l'aveuglement des hommes. » D'Holbach résume dans cette phrase (II, p. 217) sa philosophie de la religion. Il ne fait pas de différence entre la reli-

gion naturelle et la religion positive. Dès que l'on s'engage dans l'idée de Dieu, un culte devient nécessaire ; les prêtres acquièrent ainsi la puissance ; la morale naturelle se déforme et la persécution commence. En même temps les essais de concilier le mal avec l'existence de Dieu mènent à des spéculations sophistiques. — Le raisonnement de d'Holbach rappelle ici absolument celui de Diderot, qui a probablement influé sur la rédaction de ce chapitre. Dans la religion, comme dans la société, on trouvait des faits historiques auxquels on ne pouvait trouver de fondement naturel et avec lesquels on se sentait en même temps dans une contradiction irréductible. On eut donc recours à la théorie de l'arbitraire, si simple en apparence. En réalité, elle est si simple qu'elle rappelle les théories mythologiques de l'enfance de l'humanité que le système de la nature voulait précisément détruire : avec ses prêtres rusés, d'Holbach introduit une nouvelle espèce d'êtres mythiques.

Il aborde un grand problème : quelle valeur ont les idées religieuses, quand on ne peut plus les employer, comme dans l'enfance de l'humanité, pour combler les lacunes de notre connaissance ? La philosophie du XVIII siècle ne pouvait répondre à cette question, à cause de son intelligence imparfaite des forces de la vie religieuse. Si en effet le monde des dieux était simplement accolé du dehors à l'humanité ou imposé par persuasion, s'il n'était pas issu des facultés mêmes et des besoins de l'esprit humain, il n'existerait pas à proprement parler de problème religieux. Il fallut une génération nouvelle et une ère nouvelle pour reprendre cette question. — Rousseau, dont la solitude dans son siècle tenait à ce qu'il sentit plus tôt qu'aucun autre l'aiguillon de ce problème, est seul à essayer sur lui ses facultés.

Avant de passer à la peinture de cet homme remarquable, observons encore à propos du Système de la nature qu'un certain dualisme apparaît dans la notion de nature qu'il prend pour base. D'une part, la nature est définie : un être qui existe par soi-même, qui est sa propre cause, — étant sa substance éternelle — c'est-à-dire que cette définition rappelle Spinoza. D'autre part (et souvent d'une seule haleine, par exemple, II, p. 202), il concède que nous connaissons seulement les causes actives dans l'expérience, et non les causes premières. Ici la notion de nature se fonde sur l'expérience, là sur une construction de la pensée. Mais quelle valeur a-t-elle sous ces deux formes ? Jusqu'où l'expérience peut-elle nous conduire ? De quel droit fait-on des constructions de pensée ? Autant de questions qui ne sont pas soulevées. La philosophie du siècle des lumières ne doute pas de ses lumières ; elle est d'ailleurs au monde pour éclairer les autres. — Et pourtant l'avenir de la philosophie dépendait de la discussion de ces problèmes. Mais l'atmosphère intellectuelle de la France n'était pas assez calme pour entreprendre ce travail. Il était au contraire en bonne voie dans une petite ville universitaire de l'Allemagne, lorsque parut le Système de la nature.

87. P. 501. J. Papillon : Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876, II, p. 194, fait dériver directement la philosophie de Diderot de celle de Leibniz. Voy. au contraire Knud Ibsen : Diderot, Köbenhavn 1891, p. 206 et suiv. et 210 (où il fait valoir, et certainement avec raison, que la collection d'extraits et de notes qui se trouve dans les œuvres de Diderot sous le titre : Éléments de physiologie, prouve la grande influence que les études des sciences physiques et naturelles exercèrent directement sur lui.

Livre 5 · Chapitre 4

L'œuvre de Rousseau, œuvre considérable, est d'avoir mis à jour le principe profond qui permettait de trouver une solution intermédiaire entre la philosophie des lumières et le régime actuel. Il fait de la nature et du sentiment immédiat la base de toute estimation des valeurs, et demande à toute civilisation et à toute réflexion qui veulent s'élever au-dessus de cette assise, de montrer qu'elles se sont justifiées en la développant et en la perfectionnant ; si elles l'entravent et la déforment, elles sont mauvaises. Il est le premier à poser dans les temps modernes le problème de la civilisation. Depuis la Renaissance l'œuvre de civilisation avait avancé avec ardeur dans tous les domaines ; et voilà qu'une voix s'élevait, qui prétendait qu'il y avait quelque chose de faux dans tout le mouvement. L'occasion du premier ouvrage philosophique de Rousseau fut une question mise au concours par une académie française de province. Elle demandait de répondre à ce problème : « si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs ». La question toucha l'âme de Rousseau comme un éclair. Il lui semblait, dit-il, voir un monde entièrement nouveau, devenir lui-même un autre homme ! Ce nouveau monde, c'était le monde de la personnalité, du sentiment vivant, de la vie de l'âme. Il vit soudain la disproportion entre ce monde d'une part, et l'état de choses actuel et ses critiques d'autre part. Qu'il ait eu tout de suite l'idée de répondre à la question par la négative, ou que la fille de Diderot ait raison, quand elle prétend que son père lui a donné ce conseil, peu importe. La réponse négative n'est qu'un paradoxe formel, que Rousseau restreint et explique plus en détail dans sa correspondance et dans ses ouvrages ultérieurs. Mais la violente collision

du sentiment, qui finalement détermine toujours l'appréciation, avec tout le brillant développement intellectuel et esthétique, ne pouvait avoir lieu que chez Rousseau ; il y était préparé par sa personnalité et par sa vie. Jean-Jacques Rousseau naquit à Genève le 28 juin 1712 d'une famille assez aisée. Son éducation favorisa en lui l'imagination et les sentiments indéterminés ; de bonne heure se développa en lui ce qu'il appelle lui-même « l'esprit romanesque », qui lui permettait de sortir du présent et de trouver les jouissances les plus grandes dans le monde des possibilités. Après une jeunesse errante, qui a ce même caractère romanesque déjà pris par son imagination, mais qui lui attira pendant un certain temps des relations dégradantes et n'exerça pas une influence bienfaisante sur son tour de pensée, il alla à Paris, où il gagna péniblement sa vie comme professeur, secrétaire particulier et plus tard principalement en copiant de la musique.. C'était pour lui ce que la taille des verres était pour Spinoza. Il obtint du succès avec un opéra et eut une querelle en soutenant la musique italienne contre la musique française. Rien ne faisait supposer qu'il dût devenir fameux dans le monde de la pensée et tracer à la vie intellectuelle des voies toutes nouvelles. Il avait eu par avance l'occasion d'acquérir une certaine culture générale ; il avait également fait quelques lectures philosophiques. Sa qualité de collaborateur à la grande Encyclopédie le fit admettre dans le cercle des « philosophes », qui le considérèrent comme un des leurs. La réponse qu'il fit à la question mise au concours lui montra sa voie d'écrivain. Son nom devint célèbre, et continuant la solution du problème qui avait illuminé si soudainement sa pensée, il prit une position de plus en plus hostile contre les deux grands partis adverses de l'époque, contre les ennemis aussi bien que contre les défenseurs du régime actuel. Une nouvelle ques-

tion mise au concours (De l'origine de l'inégalité parmi les hommes) lui fournit l'occasion de glorifier tout au long l'état de nature aux dépens de la civilisation. Précédemment il avait nié que le progrès des arts et des sciences ait été un bien ; il nia alors que le changement de l'état de nature en une vie sociale et civilisée ait été un bien. Ces deux mémoires marquent le côté négatif de Rousseau. Une nouvelle période de sa vie commença lorsqu'il put se retirer dans la solitude de la campagne. Ses amis de l'Encyclopédie ne le comprenaient pas. Quelque chose bouillonnait en lui qu'ils ne pouvaient concevoir, malgré toute leur critique et tout leur esprit. Son sentiment d'admiration pour la nature, qui le soutint pendant la dernière partie de sa vie au milieu de grandes souffrances physiques et en dépit de persécutions imaginaires et aussi réelles, se rattachait étroitement au penchant qu'il avait à vivre dans le sentiment immédiat. Sa vie intérieure était si débordante qu'il avait de la peine à trouver des mots pour exprimer ses émotions. En tous cas, il pouvait rarement trouver les mots à propos ; aussi se sentait-il mal à l'aise dans les salons. En face de l'esprit raffiné, effilé, articulé, où la civilisation avait abouti, il introduisit la simplicité, l'ampleur, le vague. Il s'intéressait aux débuts chaotiques de la vie, aux éléments qui n'avaient pas encore formé de monde nettement dessiné. Au cours de ses rêves de liberté, dans les forêts de Saint-Germain ou de Montmorency, il croyait vivre la vie de l'homme primitif, alors que la civilisation n'avait pas encore mis fin à la communion immédiate et heureuse avec la nature. Le simple et l'élémentaire, les grands et les menus faits de l'existence étaient vénérables à ses yeux et pleins de sources de joies. Il comprenait ce qui s'agitait dans les âmes de ces traînards de l'armée de la civilisation, de ceux que les encyclopédistes désespéraient d'éclairer et que Voltaire nommait

« la canaille ». Dans son sentiment immédiat il trouvait quelque chose qui peut être un principe de communion, si différente que soit d'ailleurs la vie intellectuelle. Ses idées étaient les enfants de ses sentiments. Dans ses Confessions il dit lui-même qu'il a senti avant de penser. Et dans ses moments suprêmes, dans des instants comme il en avait dans ses promenades solitaires, son âme se dilatait à un tel point, de vagues sentiments vibraient en lui en quantité si innombrable, il s'élançait si bien au delà de toutes les barrières, qu'aucune idée, aucune image ne pouvait exprimer ce qu'il éprouvait. L'indépendance du sentiment ne se révélait pas seulement à lui dans des états de ce genre, où celui-ci était presque seul maître, mais encore par son influence sur les idées. Les espérances qu'il concevait de l'avenir étaient sombres, ses souvenirs du passé étaient ensoleillés ; le fond de ses pensées dépendait de la nature de ses dispositions. Il apprit ainsi par sa propre expérience cette vérité psychologique, que le sentiment est un aspect primordial et indépendant de la vie de l'esprit au même titre que la connaissance, et qu'il ne se borne nullement à garder vis-à-vis de cette dernière une attitude passive et réceptive. Les côtés défavorables du caractère de Rousseau apparaissent sous forme de sentimentalité, ou encore de soupçon allant jusqu'à la folie. Un exemple peu édifiant de la façon dont le sentiment peut pousser les idées et peut former un système embrouillé, pour s'exprimer et s'expliquer, nous est fourni par un des derniers écrits de Rousseau : Rousseau juge de Jean-Jacques, où il décrit les persécutions systématiques auxquelles il se croit exposé de la part de ses anciens amis. La construction méthodique qui est ici entreprise sur la base d'un sentiment maladif se retrouve également dans ses ouvrages célèbres : sa philosophie

n'est en effet, ainsi qu'il dit lui-même de sa foi religieuse, qu'une « exposition du sentiment ».

Rousseau a développé dans trois ouvrages la conception de la vie qu'il oppose au raffinement et à la corruption de la civilisation. Dans La Nouvelle-Héloïse (1761) il peint le fort et profond amour, la beauté et la dignité du mariage et de la vie de famille, la noblesse de la résignation, la ferveur de la foi religieuse, la majesté de la nature : tous objets devenus étrangers au siècle, qui lui arrachèrent des accents nouveaux pour les esprits contemporains, et marquaient un grand revirement dans la littérature poétique. Dans L'Émile (1762) il expose un système d'éducation qui loin d'opprimer la nature, en favorise le développement ; il trouve en même temps l'occasion d'exposer ses vues religieuses. Dans le Contrat social (1762) enfin il établit la théorie du régime qui doit succéder à la tyrannie sous le joug de laquelle soupire l'humanité.

Rousseau regardait son œuvre comme terminée par ces ouvrages. Mais il ne lui fut pas donné de mener la vie paisible de la nature. L'Émile fut brûlé à Paris, et l'on décréta contre Rousseau un mandat d'amener. Alors commencèrent pour lui les années malheureuses. Il s'enfuit en Suisse ; mais il n'y trouva non plus la tranquillité : les gouvernements ne voulaient pas le tolérer à Genève et à Berne, et à Neufchâtel il fut molesté par la population à cause de ses opinions religieuses. Alors il accepta l'offre que lui faisait Hume de lui donner asile en Angleterre ; mais dans l'état de souffrance où il se trouvait, il ne tarda pas à concevoir de la méfiance pour ses amis d'Angleterre, et de nouveau il s'enfuit en France, où il erra de lieu en lieu, jusqu'à ce qu'une maladie soudaine mît fin à sa vie (1778).

Pour découvrir la position réelle de Rousseau vis-à-vis du problème de la civilisation, il ne faut pas s'en tenir aux déclarations paradoxales qu'il fait dans ses deux mémoires de concours ; il faut les comparer avec diverses déclarations qu'il fait dans des lettres et avec le contenu de ses écrits ultérieurs. Alors se dégage, à mon sens, un développement de pensée d'une clarté et d'une valeur étonnantes, qui témoigne d'une profonde intelligence psychologique des conditions de la vie intellectuelle de l'homme.

Il ne dépeint nullement sous des couleurs idéales l'état de nature auquel l'homme a été arraché par la civilisation. Il rejette, il est vrai, l'état de nature décrit par Hobbes comme une guerre de tous contre tous ; il croit que la guerre suppose, soit des besoins que l'homme n'a pas à l'état de nature, soit de plus grandes relations entre les hommes que cet état ne comportait ; en même temps il croit que Hobbes a négligé la pitié, qui est un sentiment humain volontaire et primordial. Mais pour lui l'état de nature est un état purement instinctif. Ses avantages sur l'état civilisé tiennent à ce qu'il y a équilibre entre les besoins et la faculté de les satisfaire. L'homme est guidé par l'amour de soi et trouve facilement le moyen de le contenter. L'émotion, l'imagination, et la réflexion n'ont pas de rôle. C'est la société et la civilisation seules qui éveillent la faculté de comparaison et de réflexion. Alors l'état d'équilibre est rompu. L'instinct de conservation personnelle se satisfait aux dépens d'autrui et devient l'amour-propre. Des idées de biens se forment qui ne peuvent être atteints, et alors se fait sentir la disproportion entre les besoins et les facultés. On se met alors à réfléchir sur la valeur et la signification de la vie, au lieu de suivre l'instinct. Le dégoût de la vie et le suicide, inconnus à l'état de nature, se font maintenant fréquents. La peur de l'avenir et la crainte de la mort remplacent la sérénité assurée. Le doute,

cet état insupportable, prend la place de l'heureuse irréflexion de l'état de nature.

D'après la conception de Rousseau, ces effets dissolvants et malheureux ne se produisent cependant pas immédiatement. S'agit-il de dire quel stade du développement de l'humanité est le plus heureux, il ne se prononce pas pour l'état le plus primitif, mais pour l'état où la vie sociale et la civilisation commencent, celui qui tient le milieu entre l'insouciance de l'état primitif et l'activité fiévreuse de notre amour-propre. Cette époque a été la véritable jeunesse du monde que l'on n'aurait pas dû quitter. Alors la réflexion et le raffinement n'exerçaient pas encore leur influence dissolvante, et cependant l'instinct commençait à céder aux pensées et aux sentiments. Le stade le plus dangereux est le troisième ; les forces dissolvantes y gagnent du terrain. C'est le stade de la civilisation corrompue et raffinée.

Quelqu'un ayant demandé à Rousseau s'il pensait qu'on dût revenir à cet état si proche de l'état primitif, il répondit que c'était impossible, tout aussi impossible que de revivre sa propre enfance. On ne dissipera pas l'erreur en retournant à l'état d'ignorance. L'instinct une fois remplacé par la réflexion, il ne reste plus qu'à mettre une connaissance vraie et naturelle à la place de la fausse. « Quand les hommes sont corrompus, il vaut mieux qu'ils soient savants qu'ignorants, » dit Rousseau dans une lettre (à Scheib, 15 juillet 1756). En réalité, il approuve ainsi la culture de l'esprit, car ces lignes signifient que le développement intellectuel n'augmente pas la corruption, mais qu'il la diminue bien plutôt. Il veut une civilisation qui n'éparpille pas, et n'affaiblisse pas le sentiment et la force, une vie sociale qui ne nous fasse pas absorber dans les choses extérieures et ne nous

enlève pas notre autonomie. Ce n'est, dit-il, qu'en lui-même que l'homme trouve la paix. Celui-là seul a beaucoup vécu, qui a senti la vie. Mais la civilisation a apporté le doute, le relâchement, le dehors, l'agitation continue. En même temps elle nous a apporté la servitude grâce à la division du travail ; le malheur social naquit le jour où l'un a vu qu'il pouvait se servir du travail de l'autre, et qu'il utilisa le superflu qu'il pouvait amasser à entretenir l'autre. À tous ces maux il faut remédier par une nouvelle organisation de la vie pour l'individu et pour la société.

Les idées de Rousseau sur « le monde nouveau » s'étendaient à trois domaines : l'éducation, la religion et l'État. Il a exprimé ces idées dans L'Émile et dans le Contrat social. Elles rencontrèrent de l'opposition chez les partisans de l'ancien régime et excitèrent les railleries des partisans du nouveau. Ses œuvres furent brûlées par les autorités, Voltaire le traita d'archifou. Diderot le désignait sous le nom du « grand sophiste ». Naturellement, aucun des partis n'avait poursuivi le problème à une telle profondeur, aucun n'en avait éprouvé comme lui l'aiguillon intérieur. Les conservateurs invoquaient une sanction surnaturelle, et les encyclopédistes croyaient avoir mis au jour la vraie lumière, et l'avoir rendue accessible à ceux qui la méritaient. Pourquoi donc ces paradoxes et ces plans d'avenir ?

Dans son Émile, Rousseau prétend qu'il faut laisser libre jeu à la nature ; l'art de l'éducateur consiste à écarter les obstacles et à créer les meilleures conditions possibles, qui permettent aux facultés et aux instincts de se développer conformément à leur propre nature. On ne doit imposer aucune culture du dehors, ni par le moyen de l'autorité, ni par celui des lumières. L'enfance a sa fin en elle-même, comme toute autre période de la vie, et elle

ne doit pas être traitée comme une simple préparation. On ne connaît pas l'enfant, car jusqu'ici on ne le considérait qu'au point de vue des adultes. Il a le droit naturel de se développer librement.

Ne l'enveloppez donc pas dans un maillot, allaitez-le avec le lait de sa mère, ne le dorlottez pas, laissez-le suivre son instinct de conservation et faire lui-même ses expériences, ne l'instruisez pas de ce qu'il peut apprendre lui-même, ne lui faites pas de sermons, n'excitez pas en lui des désirs et des besoins avant qu'ils ne puissent être satisfaits ! — Plus on peut reculer le développement intellectuel, mieux cela vaut. Il importe que l'esprit soit formé, afin que l'usage prématuré de ses facultés ne le fasse pas dépérir. Autant que possible, conduisez l'enfant jusqu'à sa douzième année, sans qu'il puisse distinguer sa main droite de sa main gauche. Ses yeux s'ouvriront d'autant plus vite à la raison, lorsque le temps sera venu ! Laissez-le grandir sans préjugés, sans habitudes et sans connaissances ! Autrement, on n'apprend pas à connaître la nature particulière à l'enfant. L'embryon du caractère demande du temps pour se développer : ce n'est que lorsqu'il s'est développé qu'on peut le traiter convenablement. Les tendances et les instincts demandent également du temps pour se former, et c'est produire la satiété que d'imposer à l'enfant quelque chose qu'il ne peut apprécier. — En d'autres termes : l'éducation doit être négative, et non positive.

« J'appelle éducation positive, dit Rousseau (dans la lettre à M. de Beaumont, la sublime défense de l'Émile), celle qui tend à former l'esprit avant l'âge et à donner à l'enfant la connaissance des devoirs de l'homme. J'appelle éducation négative celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connais-

sances, avant de nous donner ces connaissances et qui prépare à la raison par l'exercice des sens. L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut ; elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur ; elle dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est en état de l'entendre, et au bien quand il est en état de l'aimer. » Cette notion d'éducation négative exprime certes d'une façon frappante l'idée fondamentale proprement dite de Rousseau. La civilisation doit être l'épanouissement de la nature, et non une enveloppe, non une lourde forme imposée du dehors. La civilisation est seule bonne qui est la nature même à un degré de développement supérieur. Aussi recommande-t-il d'être prudent en « introduisant » la civilisation. Rousseau a une vue plus profonde du caractère particulier de la vie de l'esprit que les partisans de l'autorité, et même que les partisans des « lumières ». Est bon pour lui cela seul qui a été développé d'une façon naturelle et produit par l'activité personnelle.

Le développement d'une civilisation naturelle permet seul de quitter la période calme et insouciante de l'instinct et de conserver néanmoins l'harmonie entre le besoin et la faculté, entre la pensée et le sentiment, entre l'extérieur et l'intérieur. Comme tant de mystiques, il a un sens délicat des conditions de la croissance intellectuelle. Le fait même de poser une notion comme celle de l'éducation négative trahit déjà ce sens ; c'est là un caractère socratique. Cependant Rousseau se montre bien l'enfant de son siècle. Il n'a pas véritablement confiance dans l'usage involontaire des facultés, car il a recours à un sage éducateur et à tout un système d'intrigues et de conventions pour empêcher Émile de subir d'autres influences que celles qui sont prétendues convenir à son âge. La construction systématique est caractéristique de

Rousseau dans tous les domaines. Son vif sentiment et son enthousiasme lui firent voir ce qu'aucun autre ne put voir : mais il eut cette inspiration grandiose et ce fut tout : quand on veut pousser la pensée dans le détail, on voit combien il est loin du monde réel ; au lieu de prendre pour guide les points de détail des expériences réelles, il laisse libre jeu à sa faculté de construction. « Le gouverneur » assiste même dans la coulisse aux fiançailles et au mariage d'Émile et arrange tout — et il ne le fait pas toujours d'une façon négative et indirecte.

D'accord avec la pensée fondamentale de sa pédagogie, la conception religieuse ne doit pas, d'après Rousseau, être donnée à l'enfant du dehors, elle doit être tirée de lui-même sous l'influence des besoins du cœur. Rousseau nous fait connaître sa religion dans le célèbre chapitre la Profession de foi du vicaire savoyard, qui est intercalé dans L'Émile. Ses idées religieuses ne contiennent rien de nouveau. Il trouve l'expression de son sentiment dans les idées de la « religion naturelle » ou du « déisme ». Il ne prétend pas donner de preuve de la légitimité de ces idées, il les pose en dogmes. La matière ne peut tenir son mouvement d'elle-même, la cause première du mouvement doit être une volonté personnelle. Par opposition à la doctrine de Condillac ; il affirme qu'il y a une différence essentielle entre la sensation et la pensée, et par opposition au matérialisme, qu'il y a une différence entre l'esprit et la matière, car ce sont deux substances différentes. Dans le développement que Rousseau consacre à ce sujet se trouvent plusieurs remarques intéressantes, et il est particulièrement intéressant au point de vue historique qu'un compatriote de Rousseau, Charles Bonnet, ait critiqué presqu'en même temps dans ses écrits sur la psychologie (dont le plus important est l'Essai analytique sur les facultés de l'âme ; Copenhague,

1760), la tentative faite par Condillac, de ramener toute la vie psychique à la sensation passive, sans qu'on puisse toutefois démontrer que Rousseau ait eu connaissance de ces écrits. — La nature trahit une poursuite de fins, une unité de plan qui attestent l'activité d'un Dieu personnel. Mais ici Rousseau se sépare de la « philosophie d'horloger » ordinaire à son siècle. Il prétend en effet que cette harmonie et cette finalité ne sont pas la raison pour laquelle il croit en Dieu. C'est tout le contraire. Sa foi provient d'un besoin de sentiment immédiat. Le doute est pour lui un état insupportable ; lorsque sa raison est hésitante, le sentiment prend une décision de sa propre autorité. Et ce n'est qu'après avoir été ainsi amené à croire par son sentiment intime qu'il peut trouver dans la nature des indices qui abondent dans le sens de ses dogmes. Tout en cherchant continuellement à démontrer la part naturelle et raisonnable de ses assertions, le « vicaire savoyard » ne se lasse pas de déclarer qu'il ne prétend pas philosopher ou professer, il veut seulement peindre ce qu'il sent, et il prie son auditeur de trouver dans son propre sentiment la confirmation de ses dires. Le point de vue pratique du sentiment est la raison péremptoire. Il ne veut pas subtiliser sur l'essence de Dieu, « qu'il n'y soit forcé par le sentiment des rapports de Dieu avec lui ». Mais Rousseau défend surtout d'une façon catégorique l'origine interne, subjective de la foi dans une fameuse lettre adressée à Voltaire (18 août 1756) et inspirée par le Poème sur le désastre de Lisbonne : il ne croit pas en Dieu parce que tout est bien en ce monde ; il trouve à tout quelque chose de bon, parce qu'il croit en Dieu. Il se fonde, pour prendre la défense de l'optimisme critiqué par Voltaire, sur les sources de joie et de satisfaction contenues dans les grands faits élémentaires de la vie, sources ignorées du mondain raffiné ; il souligne en particulier

« le doux sentiment de l'existence indépendamment de toute autre sensation ». En même temps il admet que les maux de l'individu peuvent être nécessaires à la grande harmonie universelle, et il trouve la consolation suprême dans la croyance à l'immortalité. Le fondement véritablé de l'optimisme qu'il défend malgré son état maladif et misérable contre Voltaire, qui vit entouré d'honneurs, de richesses et de magnificence, c'est la puissance d'émotion qu'il met dans le sentiment religieux ; elle lui fait crier à Voltaire : « Vous jouissez, mais j'espère ! » Quant au fond, la religion de Rousseau ne différait pas de celle de Voltaire ; la « religion naturelle » leur était également commune. Mais quelle différence de profondeur et de sentiment ! Rousseau transporta d'une façon qui devait faire époque le problème religieux du domaine de l'observation et de l'explication extérieures dans le sentiment intime, personnel, et dans la manière dont celui-ci est influencé par la vie. Le but que Pascal ne put atteindre à cause de son dogmatisme catholique fut approché de bien plus près par Rousseau malgré son dogmatisme déiste. Cependant, c'est un dogmatique par la célérité avec laquelle il jette l'ancre dans le spiritualisme cartésien et dans la théologie déiste. Comme il arrive si souvent en philosophie, la nouveauté et la valeur durable ne sont pas ici le résultat, c'est la nature des motifs. Et les motifs ici invoqués se rattachent étroitement à la relation de dépendance, si décisive pour la personnalité et le tour de pensée de Rousseau, dans laquelle l'idée se trouve avec le sentiment et le besoin. Le dernier conseil du « vicaire savoyard » est ainsi conçu : « Tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. »

Si les dogmes de Rousseau prennent la forme déterminée sous laquelle il les exprime, cela ne tient pas seulement à sa façon

d'exposer son sentiment. Il soumettait les idées à une critique. Dans une lettre (à M***, 15 janvier 1769) il dit qu'il a approfondi les divers systèmes et qu'il s'est décidé pour celui qui lui semble renfermer le moins de difficultés. Il accorde donc ici à la pensée une influence rétroactive sur les postulats du sentiment. Si par exemple l'expérience des souffrances du monde n'ébranlait point sa croyance en un Dieu de bonté, cela venait de ce qu'il admettait, en vertu de la théorie des deux substances (l'esprit et la matière), que la matière s'opposait à la réalisation des fins divines. Il ne croyait pas à une création, mais seulement à un ordre de la matière déjà existante, peut-être éternelle. Dieu est le bon ordonnateur et le bon guide, mais il n'est pas tout-puissant (voir la lettre précitée et la lettre à M. de Beaumont). Ici encore Rousseau aboutit au même résultat que Voltaire ; bien qu'ils se fassent front et qu'ils représentent des points de vue tout à fait différents relativement au problème du mal. La religion de Rousseau, c'est, à proprement parler, la joie et l'enthousiasme de sentir dans l'univers une puissance qui crée le bien. Il ne croit pas aux effets physiques de la prière. Sa prière est un transport d'enthousiasme : l'admiration de la nature se transforme à son apogée en un hymne au « grand Être » qui agit partout, et pour qui la pensée ne peut trouver de concept ; enfin l'enthousiasme devient extase, et alors aucune parole ne saurait exprimer sa profonde et puissante inspiration : l'âme s'élance au delà de toutes les barrières (Troisième lettre à Malesherbes). L'autonomie du sentiment en face de la connaissance, soutenue par Rousseau, se manifeste ici dans ce fait qu'à son faîte le sentiment ne peut trouver de termes satisfaisants pour exprimer ses représentations. De là il n'y avait qu'un pas à faire pour reconnaître que toutes les

idées religieuses, tous les dogmes sont des symboles. Rousseau fut empêché de faire ce pas par son dogmatisme déiste.

Il oppose aux religions positives sa religion naturelle qu'il, considère comme indépendante de toute tradition. Il est convaincu que si l'on était resté fidèle à la voix du cœur, on n'aurait pas eu d'autres religions que cette seule religion. Mais il avait la conviction qu'il y avait place dans sa religion pour l'essence véritable du christianisme. Il écrit à l'archevêque de Paris (Lettre à M. de Beaumont) : « Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme, et beaucoup insisté sur les devoirs : il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres : il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon ! » Il passait sur les énigmes du christianisme ; elles ne portent pas sur l'essentiel, c'est-à-dire le fond moral. Si l'on s'attache à ce qui dépasse ce fond et aux formules dogmatiques arrêtées, on aboutit à l'iniquité, à la fausseté, à l'hypocrisie et à la tyrannie. Et Dieu aurait ordonné toute cette érudition dogmatique — et en sus destiné aux peines de l'enfer ceux qui ne pourraient devenir aussi savants ! On ne peut connaître ces dogmes positifs que par des livres écrits par des hommes et attestés par des hommes. L'Évangile est le plus sublime de tous les livres, mais c'est un livre. Dieu n'a pas écrit sa loi sur les feuillets d'un livre, mais dans le cœur des hommes (Lettre à Vernes, 25 mars 1758). — Rousseau dans sa jeunesse avait passé au catholicisme. Plus tard il revint au protestantisme et assista au culte réformé, tout en se réservant le droit qu'a tout fidèle protestant de soumettre les dogmes à un libre examen, selon sa conscience et selon son cœur. Naturellement les deux Églises le

traitaient d'hérétique et les encyclopédistes le regardaient comme un hypocrite ou un brouillon qui finirait capucin. Il se disait lui-même le seul homme de son siècle qui crût en Dieu.

Le troisième domaine, où Rousseau crut voir un nouveau monde, était le monde social et politique. Ici encore on constate qu'il ne désespérait pas de voir succéder à l'étiolement et à l'oppression de la nature un développement qui rendrait justice à la nature. Dans le Contrat social (I. 8), il exprime en termes vigoureux le progrès réalisé par ce fait, que l'homme renonce à l'état de nature pour entrer, aux termes d'un contrat (tacite), dans la vie de la société : « Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. »

La philosophie du droit de Rousseau clôt toute une série de tentatives, commencées au cours des luttes de la Réforme, et qui visent à édifier l'État sur la libre délégation individuelle. Rousseau n'a pas inventé l'idée du contrat social, mais il s'en sert pour montrer que la société est née en accord avec la nature : à l'état de nature les hommes ont vécu isolément ; le seul passage à une vie civile, qui puisse rendre l'État naturel, c'est donc une association volontaire, une libre délégation. C'est cette délégation qui fait du peuple un peuple : l'individu reporte le pouvoir absolu qu'il possède sur lui-même au peuple considéré comme collectivité. La souveraineté du peuple est absolue et inaliénable. Rous-

seau transporte la notion absolutiste de souveraineté de Hobbes au peuple conçu comme collectivité. Il s'accorde à dire avec Hobbes que la souveraineté ne peut résider qu'en un seul point, mais au lieu d'admettre avec Hobbes que le contrat social implique une soumission immédiate à l'autorité gouvernementale, il proclame, comme Althusius, auquel ses expressions font songer, le principe de la souveraineté du peuple et admet que la « volonté générale » englobe la volonté de tous les individus. Il distingue, ainsi qu'Althusius, entre forme d'État et forme de gouvernement, et il n'établit qu'une seule forme d'État, mais plusieurs formes de gouvernement. La meilleure forme de gouvernement est une aristocratie élective. Il rejette toutefois la séparation des pouvoirs et conteste que la souveraineté puisse être exercée par des représentants. Le pouvoir suprême réside et demeure dans le peuple, qui doit être assemblé de temps en temps pour donner des lois. Dès que le peuple est assemblé, tout pouvoir gouvernemental cesse ; toute autorité est alors suspendue. Le pouvoir législatif — en tant qu'identique au peuple lui-même — est souverain ; le pouvoir exécutif est son auxiliaire. Le pouvoir législatif est le cœur, le pouvoir exécutif est le cerveau : le cerveau peut s'atrophier, et l'homme continuer à vivre, si le cœur est intact.

La condition pour que la souveraineté du peuple s'exerce, c'est d'après Rousseau que le peuple entier puisse être assemblé. Voilà pourquoi l'État ne peut être grand ; l'idéal de Rousseau, c'étaient — sans parler de Genève, sa propre patrie — les petits États de l'antiquité. La seule forme qui permette à la souveraineté du peuple de subsister dans un grand État, c'est la constitution fédérale. Rousseau avait composé un mémoire sur ce genre de constitution ; il remit ce mémoire à un de ses amis, qui le détruisit au

commencement de la Révolution, afin qu'il ne fit pas de mal ! C'était, ainsi que Rousseau fait observer, un sujet entièrement nouveau, dont les principes étaient encore à poser. Ce sujet fut traité peu de temps avant la Révolution française par Alexandre Hamilton, l'auteur de la constitution des États-Unis de l'Amérique du Nord, dans « The Federalist ». Les hommes de la Révolution française qui tirèrent tant de devises du Contrat social, ne tinrent compte ni de cette question, mentionnée plus haut, de savoir comment les avantages d'un grand État sont compatibles avec ceux d'un petit État, et les avantages de la centralisation avec ceux de la décentralisation, ni de la tentative pratique qui se faisait à ce point de vue de l'autre côté de l'Océan. On se contenta de prendre dans la théorie de Rousseau la partie qui réclame que l'individu absorbe complètement sa volonté dans la volonté générale, laquelle se manifeste par les décisions de la majorité et a un pouvoir absolu sur la vie et la propriété, sur l'éducation et les pratiques religieuses de tous les citoyens. Hobbes faisait abdiquer l'individu en faveur du pouvoir souverain du gouvernement, Rousseau fit abdiquer l'individu en faveur de la souveraine démocratie.

Il y a une opposition catégorique entre le Discours sur l'inégalité (1755) et le Contrat social (1762), — opposition, il est vrai, que lui-même sûrement remarquait. À une analyse plus exacte, il apparaît que son deuxième exposé voulait corriger et compléter le premier. Il montre dans le Discours, que l'inégalité économique tient à la division du travail, et qu'ensuite l'État formé par un pacte n'agrée et n'accentue que plus tard la différence du riche au pauvre. « Les lois, dit-il (Discours, Paris 1819, p. 301), donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche ; détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour

jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. » Il voit donc ici dans le contrat primitif une sanction de l'inégalité. Il dit au contraire dans le Contrat social (I,9) : au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, de sorte que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. Rousseau ajoute dans une note que ce n'est que sous des mauvais gouvernements que cette égalité est seulement apparente ; il avoue que l'état social n'est effectivement utile aux hommes que si tous possèdent quelque chose et que si personne ne possède trop. Il est hors de doute que par ces mots Rousseau veut montrer que son nouvel exposé peut se concilier avec le premier. Du reste il a raison de dire que la loi et le droit peuvent aussi bien servir à sanctionner la situation d'inégalité actuelle, qu'à la faire disparaître. Dans le Discours il s'en tient à la première face de la question, qui d'ailleurs était la plus évidente dans l'ancienne société ; dans le Contrat social, qui a la prétention de peindre un idéal, et qui, pour cette raison, fait abstraction des faits réels, il aborde la deuxième face de la question et recommande ce qu'il faut faire : le cours même des choses (et cela déjà dans l'état de nature, comme le montrait le Discours), ayant toujours une tendance à abolir l'égalité, — ainsi qu'on lit dans le Contrat social (II, 11) — le pouvoir législatif doit toujours s'efforcer de maintenir cette égalité, doit veiller à ce que personne ne devienne assez riche pour en acheter un autre, et à ce que personne ne devienne assez pauvre pour se vendre. Les temps suivants ont montré que cette observation n'a rien de fantastique :

on reconnaît de plus en plus que la suppression des inégalités sociales est un devoir essentiel du pouvoir civil. Rousseau n'était pas socialiste, mais il voyait clairement l'influence des inégalités sociales et les inconvénients résultant du système de la propriété privée. Il dépasse dans une bien plus grande mesure que les doctrinaires précédents du droit naturel les principes formels de la politique, et sous toutes les questions de constitution il trouva le problème social. Il n'y a qu'une seule chose à laquelle il soit resté fermé, comme tous ses contemporains : l'importance des libres associations. L'État une fois formé, il doit tout régler. Rousseau se combat ici lui-même. Dans L'Émile, il insiste justement sur le développement individuel, sur l'épanouissement du caractère naturel particulier à chaque individu : mais comment ce développement est-il possible sous la tyrannie de la « volonté générale » ?

Nous n'avons pas à nous étonner que Rousseau n'ait pas aperçu le grand problème contenu ici : il vivait au milieu de l'arbitraire de l'ancien régime, où la volonté générale ne pouvait pas plus se faire jour que la volonté individuelle ; il voulait les émanciper toutes les deux, il avait bien le droit de se reposer sur l'avenir du soin de les concilier mutuellement. Il avait donné assez de problèmes à résoudre à son siècle. —

Rousseau occupe dans l'histoire de la philosophie une place qui offre une certaine analogie avec celle de Leibniz. Tous deux mettent en relief le problème de la valeur des choses : ils ne se contentent plus de l'explication mécanique de la nature et de l'organisation mécanique de la société ; ils recherchent la signification de la nature et de la société pour le sentiment humain, source de toute estimation des valeurs. De là vient que tous deux soulignent le droit de l'individualité et la profondeur infinie de

l'âme individuelle. Mais ces deux esprits si divergents s'y prennent d'une façon bien différente pour développer ces pensées. Leibniz cherchait à conserver la conception scientifique de la nature en voyant dans les lois trouvées au moyen de cette conception des manifestations de l'harmonie qui existe entre les développements personnels d'une foule immense d'êtres individuels. Le passage graduel des ténèbres à la clarté était la loi fondamentale de tout développement dans ce système harmonieux du monde. Ce n'était pas chose facile au pauvre Jean-Jacques que de trouver l'harmonie, ni dans son moi, ni hors de son moi. Dans ses moments d'extase, il y croyait, il la voyait au regard de sa conscience. Mais sa monade avait une obscure profondeur qui ne pouvait s'éclairer, elle s'assombrissait de plus en plus ; et, dans le monde comme dans la société, il ne put fondre tout en une harmonie intellectuelle. Son sentiment était trop fort pour pouvoir s'expliquer comme pensée confuse. Voilà pourquoi il défendit les droits de l'irrationnel. Par l'expérience personnelle de la vie, il fut conduit finalement aux résultats auxquels Hume avait abouti au moyen de la théorie de la connaissance : on sait que Hume avait montré que toute notre connaissance repose sur des hypothèses qu'on ne peut démontrer. Au point de vue pratique donc comme au point de vue théorique, il y avait assez de problèmes à reprendre pour celui qui parviendrait à faire progresser la philosophie.

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_de_la_philosophie_moderne. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.