

DISSERTATION
SUR LA
CONCILIATION DES DIFFÉRENTS SYSTÈMES
DE MÉTAPHYSIQUE.

UNIVERSITE DE BRUXELLES
FACULTE DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DISSERTATION

MM. VAN MEENEN, recteur.
VERHAEGEN, aîné, administrateur-inspecteur.
DE CONTURAS, secrétaire.

Faculté de philosophie et lettres.

Professeurs : { MM. BARON, président.
ALTMEYER.
AHRENS.
L'HOIR.
TIBERGHEN.
J. TARLIER, secrétaire.
VAN MEENEN, } profess. ordinaire honoraire.
VAN THIELEN, }
VAN DE WEYER, professeur honoraire.

Vu l'art. 18 du règlement du 26 janvier 1842, ainsi conçu « Toute thèse qui serait imprimée sans l'approbation du président de la faculté que la chose concerne, sera considérée comme non avenue et étrangère à l'Université. Du reste, les opinions étant libres, les récipiendaires peuvent présenter au public les résultats, quels qu'ils soient, de leur conviction personnelle; l'Université n'entend, à cet égard, rien approuver ni improver. »

Le président de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles, autorise l'impression de la présente thèse, présentée par M. T. Llerena, de Lima, sans entendre approuver ni improver les opinions de l'auteur.

Bruxelles, le 7 avril 1849.

BARON.

UNIVERSITÉ DE BRUXELLES. (BWA1)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES.

DISSERTATION

SUR LA

CONCILIATION DES DIFFÉRENTS SYSTÈMES

DE

MÉTAPHYSIQUE,

ET SON APPLICATION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ;

SUIVIE D'UNE RECHERCHE

SUR LES PRINCIPES DE LA PROPRIÉTÉ ET DE LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE ;

SOUTENUE PUBLIQUEMENT

A la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles,

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR AGRÉGÉ,

PAR

TELÉSFORO LLERENA.



Bruxelles,

IMPRIMERIE ET LITHOGRAPHIE DE D. RAES,

RUE DE LA FOURCHE, 36.

ET CHEZ TOUS LES LIBRAIRES.

1849.



INTRODUCTION.

L'étude de la philosophie, est un des plus sérieux et utiles de la vie, il élève l'intelligence à des régions inaccessibles au vulgaire, il ennoblit le cœur, et tous les sentiments de l'âme, il nous apprend à regarder d'un œil d'indifférence, ce monde d'ici-bas, et nous fait entrevoir un autre monde, le monde de l'absolu et de l'éternel.

En étudiant les plus grands philosophes, je me suis aperçu que la métaphysique qui est le fondement de la philosophie n'est pas une science, et qu'elle ne le sera pas, tant qu'on n'aura fait une conciliation des différents systèmes de métaphysique.

Ce n'est pas l'amour propre, ce n'est pas la vanité qui m'a fait entreprendre dans une langue, qu'il n'y a que dix mois que j'ai commencé à parler, une tâche bien supérieure à mes forces ; c'est plutôt l'amour de la science.

Dans la métaphysique j'emploie la méthode de Fichte, qui consiste à poser une thèse, puis une antithèse, et à détruire l'opposition par une synthèse. C'est cette méthode qui donnera à ma thèse l'air d'un ensemble des contradictions.

Cet ouvrage est divisé en quatre parties : dans la première je donne un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie, dans la seconde j'analyse les principes fondamentaux de la métaphysique, dans la troisième, j'aborde la question de la propriété, qui est la question du jour, et enfin dans la quatrième, je m'occupe de la souveraineté du peuple.

Le peu de temps dont j'ai pu disposer et les proportions d'une thèse, ne m'ont pas permis d'entrer dans de grands développements, et de donner plus de clarté à l'ensemble. Je conclurai donc, en sollicitant l'indulgence du lecteur, et en fixant son attention, sur les grandes difficultés qu'on a à surmonter quand on écrit pour la première fois, dans une langue étrangère, sur des questions si compliquées.

PREMIERE PARTIE.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

CHAPITRE PREMIER.

La métaphysique est la science la plus élevée et le fondement des autres. — La hardiesse est le caractère distinctif du génie, et, sans elle, on ne peut faire progresser les sciences. — La philosophie est la base de la religion. — La raison est libre et fatale. — Sophisme de Berger. — *La liberté des cultes est un droit qui doit être inscrit dans toutes les constitutions.*

L'idée de Dieu est-elle la plus générale? Dieu est-il tout, c'est-à-dire l'univers, ou est-il un individu particulier? Son omniprésence est-elle substantielle, ou ne l'est-elle pas? Y a-t-il quelque chose d'immuable et d'infini dans les êtres contingents, ou changent-ils à chaque instant? Le monde est-il éternel, ou est-il créé? Voilà les questions les plus difficiles de la métaphysique. Ces problèmes sont d'une telle importance qu'on ne pourra point donner à la métaphysique le titre de science, tant qu'on ne les aura pas résolus.

La métaphysique est la science la plus élevée; elle a pour but la connaissance de l'Être, de l'infini, de l'absolu; elle comprend toutes les sciences, comme la vérité absolue, toutes les vérités, et sans elle la science n'existerait pas.

En effet, si la métaphysique n'est pas une science, la philosophie ne le sera pas non plus; elle n'aura rien de fixe, d'immuable; les principes changeront à chaque instant.

La psychologie est une science empirique; elle ne nous présente que des faits, et avec des faits seuls, on ne peut élever aucun édifice scientifique. Pour féconder les faits et l'expérience, il faut des principes absolus, dont l'analyse appartient à la métaphysique.

Rien de plus fréquent en philosophie, que les inconséquences. La science exige une logique inflexible, une hardiesse à toute épreuve. Qui n'admire Spinoza et Hobbes malgré toutes leurs erreurs? Il est vrai que quand un bon logicien part d'un faux principe, plus il en tire de conséquences, plus il s'enfonce dans l'erreur. Mais ce qu'on doit conclure de là, c'est qu'avant d'établir un système, il faut bien examiner les principes fondamentaux.

Il faut du courage pour tout. Le sens commun ne s'égare pas beau-

coup, il est vrai, mais il est incapable de rien approfondir. Le génie, au contraire, a conscience de ses forces, et, après avoir analysé un principe, il en comprend toute la portée et en tire toutes les conséquences, sans se laisser émouvoir par la résistance du sens commun et par le jugement des faux savants.

Plus les convictions sont aveugles, plus les hommes sont intolérants. Il n'y a rien de plus absurde, de plus irrationnel que le fanatisme. Le fanatisme des inquisiteurs a versé plus de sang et produit des forfaits plus affreux que ceux des Espagnols dans la conquête de l'Amérique.

Heureusement, nous sommes dans le dix-neuvième siècle, siècle de lumière et de liberté, où chacun a le droit de penser comme bon lui semble. La liberté de penser est un droit sacré qui dérive de la nature rationnelle de l'homme. On ne peut faire un crime à quelqu'un de nier un dogme quelconque de telle ou telle religion; la force physique est impuissante à faire changer une croyance, et la libre discussion est le seul moyen légitime d'avancer dans la voie du progrès et de la civilisation.

Sans la raison il est impossible d'avoir aucune connaissance, et s'il est vrai que cette faculté soit bornée, et qu'on ne doive pas lui attribuer plus de force qu'elle n'en possède en réalité, il est vrai aussi que la frapper d'impuissance est une faute qui entraîne de graves conséquences, telles que le scepticisme.

La révélation serait impossible sans la raison, qui est la base de la révélation; car, pour croire ces dogmes révélés, il faut être convaincu déjà que Dieu existe et qu'il s'est révélé aux hommes. Ici se présente la question de savoir si la religion est le fondement de la philosophie, ou la philosophie le fondement de la religion. La philosophie scolastique, qui ne méritait pas le nom de philosophie, avait pour base la religion catholique; mais depuis Bacon et Descartes la philosophie a conquis ses droits et son indépendance.

La raison est libre et fatale; elle est fatale, car les convictions ne dépendent pas de notre volonté. C'est ainsi que je ne suis pas libre de croire ou de ne pas croire que 2 et 2 font 4, et que tous les rayons d'un même cercle sont égaux. La raison est libre, car elle est indépendante, et n'est soumise à aucune force étrangère; de sorte que Dieu même n'existe pour nous que parce que la raison le dit, et dans ce sens on peut soutenir, avec Fichte, que le moi pose Dieu, et que Dieu n'existe qu'en tant qu'il est posé.

La vraie religion doit être le produit libre de la raison; une religion qui est contraire à cette liberté, n'est pas conforme à la nature humaine. Chacun doit croire ce que la raison lui dit. Voilà le rationalisme. Le rationalisme est la vraie religion et la vraie philosophie.

Le rationalisme, dit Berger, n'est autre chose que l'athéisme, car la raison s'égaré quelquefois jusqu'au point de nier l'existence de Dieu.

Je demande pardon à cet illustre théologien, mais si l'on ne peut croire à la raison, parce qu'elle est bornée et nous trompe quelquefois, à quoi devons-nous croire alors? Il faudra renoncer à toute connaissance, et le scepticisme sera la meilleure des religions comme la meilleure des philosophies. Les théologiens n'admettent pas ces conséquences et n'oublient pas leur paralogsme habituel : ils commencent par supposer que la religion chrétienne est divine, et que, par conséquent, quand l'homme croit à ses dogmes, il ne se trompe pas. Mais si cette religion est la vraie, comment le savons-nous? Nous ne le savons que parce que la raison le dit : d'où il s'ensuit que si l'on détruit la liberté de penser, qui est la source du rationalisme, on sape toutes les religions et toutes les sciences par leur base.

Si la raison s'égare quelquefois, si tous les hommes ne s'accordent pas sur les mêmes principes, il doit y avoir nécessairement plusieurs philosophies et plusieurs religions. Toutes ont pour base la raison, toutes ont le droit d'exister, et la liberté des cultes est un des droits les plus sacrés de l'homme. Toute constitution, soit monarchique, soit républicaine, si elle est libérale, doit garantir ce droit; aussi toutes les nations civilisées de l'Europe, et même quelques théologiens distingués, ont-ils admis ces principes; et si l'on cherche la source de ce droit, on la trouvera dans la liberté de penser, qui est un élément constitutif de la nature humaine.

CHAPITRE II.

De la raison et de la foi. — M. Lacordaire ne résout pas la question qu'il se pose.

Nous venons de voir que la raison est la base de la religion et de la philosophie; mais comme il y a des philosophes qui considèrent la foi comme le fondement de la religion, il me semble qu'il faut en faire une analyse, pour saisir la différence qui existe entre nos convictions scientifiques et nos croyances.

Les sources de toutes nos connaissances sont : la raison, la conscience et les sens. Si l'homme ne croit pas au témoignage des sens, le monde extérieur et toutes les idées matérielles s'écroulent; s'il ne croit pas à sa conscience, il ne peut être convaincu de sa propre existence; et finalement, s'il ne croit pas à sa raison, il doit renoncer à toute connaissance.

Nous croyons à tout ce que la conscience nous dit, et pourquoi le croyons-nous? parce qu'elle est infaillible. Et quelle est la preuve de son infaillibilité? Si l'on ne veut pas faire un paralogsme, en se fondant sur la véracité de Dieu, il faut avouer que nous n'en avons aucune preuve.

Ainsi que nous avons foi dans la conscience, nous avons foi dans la raison et les principes absolus, et nous ne pouvons pas prouver pour-

quoi tout phénomène suppose une substance, tout effet une cause, et toute pluralité une unité.

M. Lacordaire dit, dans ses *Conférences*, que la foi est nécessaire, qu'elle est dans la nature humaine, que dans toutes sciences il y a quelque chose de phénoménal et de substantiel, que la substance ne se connaît pas directement, mais par un acte de foi, et finalement, qu'il y a une grande différence entre la foi que nous avons dans la raison et les principes absolus, et celle que nous avons dans le mystère de la Trinité, et d'autres dogmes du catholicisme.

En effet, la différence est énorme, l'une est la base de l'autre, et celui qui n'a pas la première ne peut avoir la seconde.

La foi n'est qu'une croyance sans preuve; tout le monde a foi dans les principes absolus, et cependant tout le monde n'est pas chrétien; ce qui prouve qu'il y a deux sortes de foi, dont l'une est indépendante de l'autre.

Pourquoi la foi divine est-elle plus difficile que la foi naturelle? se demande M. Lacordaire. La réponse est très-facile. C'est que la croyance dans les principes absolus est nécessaire et irrésistible, tandis que celle que nous avons dans les dogmes d'une religion positive est de telle nature, qu'on peut l'avoir ou non, sans que les principes fondamentaux de toute science souffrent aucune atteinte.

La solution de M. Lacordaire se réduit à dire que la foi divine a été affaiblie par la corruption des hommes, mais que cependant l'idée de Dieu se trouve dans tous les peuples, ce qui confirme ce que dit Aristote, que l'homme est un animal religieux.

Personne ne contestera que l'idée de Dieu se trouve dans tous les hommes, qu'il est impossible de ne pas croire à quelque chose d'immuable et d'éternel; mais croire en Dieu, est-ce croire aux dogmes d'une religion positive quelconque? Nullement: la croyance en Dieu est irrésistible, celle que nous avons dans les dogmes ne l'est pas; par conséquent, la question que s'était posée M. Lacordaire n'a pas été résolue par lui, et l'on ne peut y trouver d'autre solution que celle que je viens de donner.

CHAPITRE III.

Qu'est-ce que l'éclectisme? La philosophie de M. Cousin n'est pas un vrai éclectisme.

Quelque puissant que soit le génie de l'homme, il ne peut connaître la vérité absolue tout entière, mais des faces seulement de la vérité. De là les différents systèmes, plus ou moins faux, qui se font la guerre et qui s'entre-détruisent.

Dans tout système, il y a quelque chose de vrai et de faux, et si l'er-

reur, comme l'a dit fort bien M. Cousin, est une vérité incomplète, tous les systèmes particuliers sont faux, parce que tous sont incomplets.

La vraie philosophie doit être éclectique, elle ne doit pas être tel ou tel système, mais un système général qui les comprend tous et qui en soit la synthèse.

Autre chose est l'éclectisme, autre chose le syncrétisme. Le syncrétisme est la confusion de tous les systèmes, la somme totale, pour ainsi dire, tandis que l'éclectisme en est l'unité ou le genre.

Si l'éclectisme n'est pas un système particulier, et s'il les comprend tous, il doit admettre les principes fondamentaux des différentes écoles de philosophie, et il doit être, par conséquent, matérialiste et spiritualiste, sceptique et dogmatique à la fois. En un mot, la vraie philosophie doit poser en principe l'identité de tous les êtres et de tous les systèmes.

De ce que nous venons de dire sur l'éclectisme, il résulte que : la philosophie de M. Cousin n'est pas éclectique dans toute la rigueur du mot ; elle est spiritualiste et dogmatique dans son ensemble ; elle n'admet pas le principe fondamental de l'école matérialiste, que tout est matière, ni le principe de l'école sceptique, qu'on ne doit rien croire ; elle n'est par conséquent qu'un système particulier, qui doit être compris dans une synthèse supérieure.

La métaphysique, qui est la base de la philosophie, ne sera pas une science, tant qu'on n'aura pas fait une conciliation du théisme et du panthéisme.

Je chercherai à faire cette difficile conciliation, et avant d'aborder les questions les plus redoutables de la métaphysique, je commencerai par un coup d'œil rapide sur les quatre principaux systèmes de philosophie qui sont : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le dogmatisme.

CHAPITRE IV.

PHILOSOPHIE SENSUALISTE.

Le sensualisme conduit directement au matérialisme et à l'athéisme. — Le sensualisme conduit aussi au scepticisme. — La philosophie sensualiste est immorale, despotique et panthéistique.

Le principe fondamental de tout sensualisme est que la sensation est la seule source de toutes les connaissances. Ce principe bien développé conduit au matérialisme ; car si la sensation est la seule source de toutes les connaissances, et d'autre part, si elle ne peut nous fournir que des idées matérielles, tout est matière pour nous, et il n'existe rien de simple et d'immatériel.

Tout ce qui est composé est borné : l'idée de Dieu est simple et inex-

plicable par la sensation ; d'où il s'ensuit que le sensualisme doit nier cette idée de Dieu, ou, ce qui est la même chose, créer un Dieu matériel.

Nous avons vu que le sensualisme aboutit au matérialisme et à l'athéisme. Nous allons voir maintenant qu'il aboutit également au scepticisme.

On ne peut pas nier les principes absolus, sans renoncer à toute connaissance ; or les principes absolus, n'étant pas matériels, ne peuvent pas avoir leur source dans la sensation ; le sensualisme doit donc avouer son impuissance ou nier les principes absolus et tomber dans le scepticisme.

L'homme est un être moral ; il sait qu'il a des devoirs à remplir qui ne dépendent pas de sa volonté variable, que le bien est absolu et obligatoire par lui-même, et que, par conséquent, il faut faire le bien pour le bien, abstraction faite des conséquences qui en peuvent résulter. Cette idée du bien, fondement de la vraie morale, ne peut jouer aucun rôle dans la philosophie de la sensation. La seule morale possible dans cette philosophie, est la morale de l'intérêt et de l'égoïsme.

En effet, si l'homme est un être sensuel, et si les sensations sont agréables ou désagréables, le plaisir et la douleur seront les seules lois de notre nature.

La philosophie sensualiste, qui est matérialiste en même temps, doit être encore fataliste, car la liberté n'est pas un attribut de la matière, et despotique en politique, comme l'a prouvé Hobbes, car là où il n'y a pas de devoirs, il n'y a pas non plus de droits, et qui nie la liberté nie aussi les devoirs et les droits.

Enfin, comme il n'y a pas d'attribut sans sujet, il n'y a pas de pluralité sans unité ; le sensualisme ne pouvant expliquer l'idée de substance et d'unité, est forcé d'admettre une collection d'attributs sans substance et une collection d'êtres sans l'Être ; et si Dieu existe, dans ce système, il ne peut être l'unité, qui n'existe pas, il n'est que l'univers, la collection, la somme totale de tous les êtres. — Voilà le panthéisme.

CHAPITRE V.

LOCKE.

Inconvénients de la méthode de Locke. Fausse origine des idées d'espace, de temps, d'infini, d'identité.

La vraie méthode ne doit pas débiter par l'origine d'une chose, mais par l'étude de sa nature.

Pour Locke, l'origine des idées est la question fondamentale de la philosophie, et pour la trouver, il n'examine pas les caractères actuels des idées, telles qu'elles apparaissent dans la conscience ; mais il débute

par une hypothèse, dont les résultats sont nécessairement hypothétiques.

La sensation et la réflexion sont les deux seules sources de toutes nos connaissances, selon le philosophe anglais. Une fois qu'il a posé ce principe, cette hypothèse, il s'efforce de faire entrer dans ce cadre étroit toutes les idées, en défigurant toutes les conceptions qui n'ont leur source ni dans la sensation, ni dans la réflexion; tels sont les concepts d'espace, de temps, d'infini, etc.

L'idée de l'espace est une idée infinie, absolue et éternelle; il est impossible de la concevoir comme non existant. Son étendue ne commence, ne finit nulle part. D'abord personne ne dira que l'espace absolu est rond ou carré, parce que toute figure suppose des limites, et que l'espace n'en a point.

La réflexion et la sensation sont les sources de toutes nos idées. Or, la réflexion de Locke n'est que la conscience, et comme l'idée de l'espace ne vient pas de la conscience, elle doit avoir nécessairement son origine dans la sensation; mais les sens ne nous donnent à connaître que les corps; il faut, par conséquent, que l'idée d'espace, si elle existe réellement, ne soit que l'idée de corps. Voilà l'espace détruit.

Tout corps est dans l'espace; c'est un principe absolu; qui nie ce principe détruit le monde extérieur et tombe dans l'idéalisme. C'est ainsi que Kant, en subjectivant l'espace et les principes absolus, n'a pu sortir légitimement du moi, et résoudre le redoutable problème du moi et du non-moi, du subjectif et de l'objectif; c'est ainsi que Locke, en détruisant l'espace, tombe dans toutes les erreurs de l'idéalisme.

Locke n'a pas été plus heureux avec l'idée du temps; il la détruit, en la confondant avec l'idée de succession, qui est une idée de conscience. L'idée de temps est une conception de la raison, et sans elle toute succession serait impossible.

Pour Locke, l'idée de l'infini est l'idée de nombre. Or, l'idée de nombre est celle d'une collection, et comme tout ce qui est composé est borné, il s'ensuit qu'en confondant l'infini avec le nombre, il confond l'infini avec le fini.

C'est l'école sensualiste qui a répandu l'erreur que l'idée du fini est positive, et que celle de l'infini est négative. L'Être infini, Dieu, est la pleine perfection; il comprend toute réalité; il n'y a rien en dehors de lui, et par conséquent l'idée que nous en avons est celle de la pleine affirmation.

Ainsi celui qui croit que l'idée de l'infini est négative, suppose en Dieu des négations, des imperfections et nie son existence.

Tous les êtres se développent, tous changent et sont dans un flux et reflux perpétuel, et comme il est impossible de concevoir le contingent sans le nécessaire, le variable sans l'invariable, tout être est nécessai-

rement éternel et créé, infini et fini, immuable et variable en même temps. Dans la métaphysique, je développerai ces principes, et je chercherai à démontrer qu'il n'y a aucune contradiction dans ces propositions.

Maintenant je m'occuperai de l'idée de l'identité.

La conscience infallible nous dit que le moi change à chaque moment, qu'il passe d'une sensation, d'une idée, à une autre sensation et à une autre idée, et que malgré toutes ces variations le moi est un et identique.

L'identité n'est autre chose que l'immuabilité. En effet, si nous supposons qu'il n'y a rien d'immuable et d'éternel dans le moi, il nous sera impossible de le concevoir comme existant.

L'idée absolue d'identité est une conception de la raison, qui ne peut s'expliquer ni par la conscience, ni par les sens.

Locke, par l'esprit de son système, a été forcé de confondre l'identité avec la conscience, ce qui est absurde, car il y a des cas dans lesquels nous ne nous rappelons pas ce qui s'est passé en nous, dans le sommeil, par exemple, et cependant nous sommes convaincus de notre identité.

L'identité est nécessaire à l'existence; point d'existence sans identité, et c'est une grande erreur de soutenir que le moi seul est identique; la matière, qui est un composé de molécules, est également identique.

Dans l'esprit, comme dans la matière, il y a quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas; et cette identité en général est une idée, non pas de la conscience, mais de la raison.

La conscience ne nous donne à connaître que des phénomènes; mais ce qu'il y a d'immuable et d'identique dans le moi appartient à la raison. Or, la raison nous dit qu'il y a identité dans l'esprit et dans la matière; par conséquent, il y a autant de raison pour affirmer l'identité de l'un que pour affirmer l'identité de l'autre.

Les théologiens soutiennent que la conservation n'est qu'une création continuelle. Je ne suis pas de leur avis; car une création continuelle est une continuelle destruction, et l'existence, comme nous venons de le prouver, est impossible sans l'identité. Cependant, on peut dire, en un certain sens, que la conservation est une continuelle création. Dieu est le créateur du monde, et rien n'existe que par sa volonté: l'acte créateur et l'acte conservateur sont identiques.

CHAPITRE VI.

ANALYSE DES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

Je ne me propose pas d'analyser toutes les preuves de l'immortalité de l'âme; mais seulement les principales, celles qui se fondent sur la simplicité du moi et sur la justice divine.

Le moi est simple ; donc il ne peut pas périr par décomposition. Voilà un des arguments qu'on répète toujours et qui ne prouve rien ; car de ce qu'une chose simple ne peut périr par décomposition, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse périr d'une autre manière.

La seconde preuve qui se fonde sur la justice divine, quoique plus forte que la première, n'est pas concluante.

S'il y a un Dieu juste, il faut qu'il punisse le crime et récompense la vertu ; mais dans la vie actuelle, il n'y a pas d'harmonie entre la vertu et la récompense, entre le crime et le châtement. Donc, si la justice existe, il y a une autre vie, et par conséquent l'âme est immortelle. Cette preuve, qui est la plus commune, est empirique, et repose sur une expérience très-difficile à faire, car il est impossible de connaître toutes les sensations agréables et désagréables, qui se produisent chez les autres, pour faire un calcul de la quantité de bonheur et de malheur du genre humain.

Les apparences nous trompent souvent ; nous croyons que tel ou tel individu est heureux, qui ne l'est pas, et réciproquement. En supposant même que nous puissions connaître que la vertu de Pierre n'est pas suffisamment récompensée, nous pourrions en conclure logiquement à l'immortalité de Pierre ; mais non pas à l'immortalité de tous.

D'ailleurs, il est impossible d'observer tous les hommes ; notre observation ne tombe que sur quelques-uns ; d'où il s'ensuit qu'on ne peut affirmer, en général, l'immortalité de l'âme.

Et si l'on m'objecte que l'observation de quelques-uns suffit, je répondrai qu'elle ne suffit pas, et ce serait une mauvaise analogie que de conclure de l'immortalité des uns à l'immortalité des autres.

D'abord, qu'est-ce que le crime ? C'est l'infraction d'une loi. Les lois sont conformes à la nature des êtres ; et comme le bien pour un être est ce qui est conforme à sa nature, et le mal, ce qui y est contraire, il s'ensuit qu'on ne peut pas enfreindre une loi, sans subir un mal quelconque ; de sorte que la peine étant inséparable du crime, il ne faut pas une autre vie pour établir l'harmonie entre les vertus et les récompenses, entre les vices et les châtements.

L'homme a fait Dieu à son image, a dit Voltaire ; c'est ce qui arrive quand nous transportons à Dieu toutes les imperfections qui se trouvent dans notre nature.

L'homme est juste, Dieu l'est aussi ; mais la manière dont l'homme exerce la justice est bien différente de celle de Dieu.

Dans la société, il y a un pouvoir judiciaire, et avant d'appliquer une peine, on juge le délinquant, de sorte qu'on peut dire que la société punit avec une volonté particulière ; mais ce n'est pas la même chose en Dieu ; comme il est l'auteur de tout, il a donné des lois à tous les êtres, et l'homme, pour être heureux, n'a qu'à les observer, et pour se rendre malheureux, qu'à les enfreindre.

On dit vulgairement que les peines de l'enfer sont éternelles; car les péchés sont infinis, et demandent une sanction qui soit également infinie.

Le premier péché de l'homme était infini, dit le christianisme; de là le besoin d'un médiateur infini.

Mais pourquoi le péché d'Adam était-il infini? Parce qu'il était opposé, dit-on, à la volonté de Dieu qui est infinie.

Est-ce que tout péché n'est pas contraire à la volonté de Dieu? Sans doute. Donc tout péché est infini, tous sont égaux; et comme la sanction doit être proportionnelle au crime, il s'ensuit que toutes les peines doivent être égales. — Ces principes détruisent de fond en comble la morale, car il est absurde de dire qu'il n'y a pas de crimes plus grands les uns que les autres; et si, pour échapper à ces conséquences, on soutient que tous les péchés ne sont pas égaux, il faudra avouer, pour être conséquent, que tous ne sont pas infinis, quoiqu'ils soient opposés à la volonté infinie de Dieu, et que, par conséquent, les peines éternelles, avec lesquelles on épouvante les ignorants, n'ont pas de fondement solide.

S'il est difficile de prouver l'immortalité de l'âme, il est facile de prouver son éternité. Le moi, comme tout être, en tant qu'être, est éternel; mais en tant qu'être particulier et fini, il périt, car tout ce qui commence doit finir. Dans la métaphysique, je développerai ces principes, et je ferai voir qu'il n'y a aucune contradiction à dire que tout être est infini et fini, éternel et créé en même temps.

CHAPITRE VII.

DE LA SUBSTANCE.

La substance se manifeste par ses attributs, mais les attributs ne constituent pas la substance, comme l'affirme Locke.

Dire que la substance est l'ensemble des attributs, c'est nier le principe de substantialité: que tout phénomène suppose une substance.

Toute pluralité, comme le dit fort bien Royer-Collard, suppose une unité dont elle est la répétition, et la pluralité d'attributs implique l'unité de substance.

Puisque toute pluralité implique l'unité, la pluralité des êtres, c'est-à-dire l'univers, ne peut se concevoir sans une unité qui la comprend dans son essence; cette unité, c'est Dieu.

L'école sensualiste, qui considère la substance finie comme une collection d'attributs, et la substance en général comme une abstraction, est panthéiste ou athée; car s'il y a un Dieu, et d'autre part, si l'unité et la substance en général n'existent pas, Dieu ne peut être que la

somme totale, la collection de tous les êtres finis, ou un être particulier et contingent.

Il y a deux sortes de substances : les unes sont simples, et les autres composées d'autres substances ; mais on peut dire, en un autre sens, que toute substance est simple, que toute substance est l'unité qui comprend une pluralité d'attributs.

La matière est divisible à l'infini, parce qu'elle est la réunion d'un nombre infini de molécules. L'école atomistique, qui ne peut concevoir la division à l'infini, s'arrête à des atomes indivisibles, qui, réunis, forment l'étendue. Cette hypothèse de l'école atomistique, loin d'expliquer la division à l'infini, ne fait que reculer la difficulté, car il est impossible de concevoir comment des choses non étendues puissent former l'étendue.

CHAPITRE VIII.

DU NOMINALISME ET DU RÉALISME.

Fausse conciliation de M. Cousin.

Il n'y a rien qui soit isolé ; tout est en relation dans l'univers. Il en est de même dans la philosophie.

Toute science est basée sur des principes absolus, et dans toute science il y a des questions d'une importance telle que de leur solution dépend la solution des autres : telle est la question du nominalisme et du réalisme, qui a été à la philosophie scolastique, ce que l'origine des idées est à l'école de Locke.

Les nominalistes croient que les idées générales ne sont que des noms (*flatus vocis*), et les réalistes reconnaissent quelque chose de réel dans les qualités communes des êtres.

Cette célèbre question, qui a été discutée dans tous les temps par les talents les plus distingués, n'est pas aujourd'hui très-difficile à résoudre. Il n'est pas difficile non plus de prouver que le nominalisme conduit au nihilisme.

Dans la nature, il n'y a que des individus et des qualités communes aux individus ; de là, la division des idées en individuelles et générales. Les individus forment une pluralité, dont l'unité est le genre.

Les genres aussi forment une pluralité, dont l'unité supérieure est Dieu, qui comprend tout dans son essence. L'univers, qui est la plus grande pluralité, n'est autre chose que la répétition de Dieu.

Nul être n'est limité par soi-même, mais par un autre qui est en dehors de lui, d'où il s'ensuit que l'unité supérieure qui comprend tout doit être infinie.

Tous les êtres ont de commun l'être, toutes les existences ont de

commun l'existence, et puisque l'être se trouve partout, puisqu'il est omniprésent, il est Dieu. Dire que les idées générales ne sont que des noms, des abstractions, c'est nier les qualités communes des êtres, c'est tomber dans l'athéisme.

Pour réfuter le nominalisme, il ne faut qu'analyser l'idée de pluralité. Dans la nature il y a une somme réelle, puisqu'il y a une pluralité, et comme il est impossible de sommer des choses entre lesquelles il n'y a rien de commun, il s'ensuit que si les idées générales ne sont que des abstractions, comme le suppose le nominalisme, il y a une pluralité, et il n'y en a pas, il y a une somme dans la nature, et il n'y en a pas, ce qui est contradictoire.

Les idées générales ne sont que des créations de notre esprit, à l'avis des nominalistes, mais dire que les genres sont des produits de notre esprit, c'est affirmer que le moi est le créateur de tout, c'est tomber dans toutes les absurdités de l'idéalisme subjectif de Fichte.

On peut dire, en un certain sens, que les idées générales sont abstraites, parce que c'est par l'abstraction qu'on les forme; mais on peut dire aussi, que ce qui paraît le moins réel est le plus réel, et qu'il y a plus de réalité dans le monde spirituel des abstractions, que dans le monde matériel des phénomènes.

Les principes absolus, qui sont les fondements de toutes les sciences, sont abstraits, et personne ne contestera leur réalité, sans infirmer toutes les sciences.

M. Cousin, dans le premier volume de son *Histoire de la philosophie*, page 274, dit qu'il y a des idées générales qui ne sont que des noms, tandis que d'autres ont un objet réel dans la nature, et pour rendre plus clairement cette idée, il donne l'exemple suivant : « Si je compare les différents livres, et si je réunis ce qu'ils ont de commun, j'aurai acquis l'idée générale de livre qui n'existe pas dans la nature. Mais indépendamment de ces livres divers et réels, de leurs qualités communes, et de l'esprit qui les conçoit, le mot livre exprime-t-il, représente-t-il quelque chose d'existant, qui ne soit ni tel ni tel livre, mais le livre en soi? Non, certes; donc le mot livre n'est qu'un mot. »

« Il n'en est pas de même de l'idée d'espace, continue M. Cousin : l'idée de l'espace est une idée absolue; personne ne dira que l'espace absolu, immuable et éternel soit un mot. »

Le philosophe français n'a pas été très-heureux dans la conciliation du nominalisme et du réalisme.

Si l'espace est infini, il n'est pas composé, il n'est pas la somme totale de tous les espaces finis; mais s'il n'est pas la somme, et si cependant il est quelque chose, que serait-il? Ce qu'il y a de commun entre tous les espaces. Mais si l'on fait abstraction de tous les espaces finis, et de ce qu'ils ont de commun, que restera-t-il? Rien du tout. Donc M. Cousin devrait conclure que l'espace n'est qu'un nom. Pour que la

comparaison de M. Cousin soit exacte, il faut qu'il fasse abstraction de ce qu'il y a de commun entre les espaces, comme dans l'exemple du livre, il fait abstraction, non-seulement des livres particuliers, mais de ce qu'ils ont de commun, et de l'esprit qui les conçoit. Alors il verrait que les réalistes ont raison de dire que les idées générales sont quelque chose de réel.

CHAPITRE IX.

DU JUGEMENT. — LOCKE.

La critique qu'a faite M. Cousin de la théorie du jugement de Locke, ne laisse rien à désirer. Le lecteur impartial ne peut se défendre d'admirer l'éloquence, la profondeur et la force dialectique de ce grand psychologue qui, avec une analyse profonde de la conscience, s'est élevé aux régions les plus hautes de la métaphysique.

Le jugement, pour Locke, est la perception d'une relation, et comme toute relation se connaît par la comparaison, d'après le philosophe sensualiste, et que pour comparer, il faut au moins deux idées, il s'ensuit que dans tout jugement, il faut considérer trois choses : deux idées, une comparaison, et une perception de relation, qui est le jugement.

S'il y a un seul jugement, qui ne soit pas soumis à ces conditions, la théorie de Locke est incomplète et fautive.

Sans doute, il y a plusieurs jugements comparatifs qui réunissent toutes les conditions exigées par Locke; mais il en est d'autres, qui sont de différente nature : tels sont les jugements, je suis, je pense. En supposant que tout jugement soit comparatif, quelles sont les idées que nous devons comparer dans le premier jugement, *je suis*? Celle d'un moi abstrait, d'un moi qui n'existe pas (car l'idée de son existence doit être le produit de la comparaison), avec une autre idée, celle d'existence, non pas de l'existence du moi, mais de l'existence en général, de l'existence abstraite, et il est très-facile de voir que la connaissance du moi ne peut être le résultat de cette comparaison.

Ce que je viens de dire du jugement *je suis*, est applicable au jugement *je pense*. Pour savoir que le moi pense, il faudrait comparer un moi qui ne pense pas, avec une pensée qui ne se trouve pas dans le moi, c'est-à-dire, avec une pensée abstraite, comparaison qui serait tout à fait inutile pour acquérir l'idée de la pensée du moi.

Le moi n'existe pour lui-même, qu'en tant qu'il se connaît, de sorte que sa connaissance n'est pas un pur phénomène, mais une partie de son essence. Le moi s'affirme, se pose en tant qu'il est, et il est en tant qu'il se pose, de sorte qu'il se crée lui-même.

Le jugement *moi moi*, qui constitue l'essence intellectuelle du moi, implique l'existence du non-moi et de l'identité de l'un et de l'autre;

c'est-à-dire de Dieu. En effet, connaître, c'est distinguer, c'est nier, et il est impossible de connaître le moi, si nous ne le distinguons du non-moi, du monde extérieur. Le moi et le non-moi se limitant réciproquement, supposent quelque chose d'infini qui est la raison de la limitation. Ainsi les idées du moi, du non-moi et de Dieu, qui s'impliquent mutuellement, constituent l'essence intellectuelle du moi; sans ces idées il est impossible d'avoir aucune connaissance, car elles sont les éléments constitutifs du moi.

CHAPITRE X.

CONDILLAC.

Condillac, disciple de Locke, simplifia le système de son maître.

Locke considérait la sensation et la réflexion comme les deux sources de toutes les connaissances. La réflexion, dans la philosophie de Locke, n'est autre chose que la conscience, faculté active, mais stérile, qui ne produit rien de son propre fonds.

Condillac, plus conséquent que Locke, supprima la réflexion qui ne jouait aucun rôle, et fit dériver de la sensation non-seulement toutes les idées, mais aussi toutes les facultés actives de l'intelligence et de la volonté.

La sensation, considérée comme agréable, produit toutes les facultés de la volonté, et comme représentative, celles de l'intelligence, c'est-à-dire l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement.

Ce système non-seulement est incomplet, parce que la raison, la faculté de concevoir l'absolu, n'y joue aucun rôle, mais il est aussi absurde, parce qu'il fait dériver l'attention et toutes les autres facultés actives, de la sensation, qui est un phénomène passif.

La sensation même est inexplicable, dans l'hypothèse de la statue, car autre chose est l'impression physique, autre chose la sensation. Tous les êtres matériels agissent les uns sur les autres, et reçoivent, par conséquent, des impressions physiques; mais le phénomène de la sensation n'a lieu que dans les êtres sensibles et intelligents, qui ont conscience de leurs propres modifications.

Du reste, la philosophie de Condillac est assez connue, et il serait inutile, ce me semble, de répéter qu'elle est matérialiste et athée dans ses conséquences, et qu'elle détruit les dogmes de la liberté et de l'immortalité de l'âme.

CHAPITRE XI.

LAROMIGUIÈRE.

Laromiguière a reconnu le premier en France qu'il est absurde de faire dériver toutes les facultés intellectuelles de la sensation, phéno-

mène passif. Pour lui, l'attention est le principe générateur, et il a formé un nouveau système en substituant l'attention à la sensation.

Dans le système de Condillac, la comparaison est la double sensation ; et chez le disciple, la comparaison est la double attention ; l'un et l'autre négligent la raison, source des idées absolues, et sans laquelle il est impossible d'avoir aucune connaissance.

Laromiguière fait dériver toutes les idées du sentiment. Il y a quatre espèces de sentiments : sentiment-sensation, sentiment de l'action, des facultés de l'âme, sentiment-relation et sentiment-moral. L'attention appliquée à ces différents sentiments, produit les idées sensibles, celles de nos facultés, les idées de relation et les idées absolues.

Les idées rationnelles sont essentiellement différentes des autres ou ne le sont pas dans le système que nous refutons. Dans le premier cas, elles ne peuvent s'expliquer par l'attention, mais par une faculté à part, qu'on appelle raison. Dans le second cas, elles n'existent plus comme rationnelles, de sorte que le système de Laromiguière, quoique bien supérieur à celui de Condillac, est également faux, parce qu'il ne peut expliquer toutes les idées par l'attention.

CHAPITRE XII.

PHILOSOPHIE MORALE, — HOBBS.

Le sensualisme, qui considère l'homme comme un être purement sensible, ne peut admettre d'autre règle de conduite que le plaisir, l'utilité ou le bien-être. En effet, le phénomène de la sensation, comme l'ont prouvé Helvétius, Saint-Lambert et surtout Hobbes, est incapable de fournir un principe absolu de morale. Or la morale, comme toute science, ne peut exister sans des principes éternels qui lui servent de base.

Les motifs déterminants de la volonté sont au nombre de trois, dit Jouffroy : Le motif égoïste, qui consiste à se considérer comme le centre du genre humain, et qui pose l'utilité de l'individu comme le bien en soi : tel est le système de Hobbes ; ensuite le motif passionné, qui considère les passions, comme des conditions des déterminations de la volonté ; enfin le motif moral, dont l'impératif catégorique est : Fais le bien pour le bien même, abstraction faite des conséquences de plaisir ou d'utilité.

Tous les philosophes modernes reconnaissent comme vrai le principe de la morale kantienne : Fais le bien pour le bien même. Mais ici se présente une grave question : le motif moral est-il incompatible avec le motif passionné, ou ne l'est-il pas ? et s'il y a incompatibilité, est-il incompatible avec toutes les passions, ou seulement avec quelques-unes ?

Il y a des philosophes qui n'admettent pas d'incompatibilité entre le

motif moral et le motif égoïste, et qui considèrent comme morale, toute action qui se fait en vue du devoir et de l'utilité qui en résulte.

A mon avis, tout ce qui est conforme à la morale est utile ; et quoique l'utilité et le devoir soient toujours réunis, ils s'excluent réciproquement comme motifs déterminants de la volonté.

La moralité d'une action dépend de l'intention qui la dicte au moment de l'exécution. Si nous pratiquons une action ayant en vue le devoir, nous ne la faisons pas par utilité, et réciproquement si nous faisons une chose ayant en vue l'utilité, nous ne la pratiquons pas par devoir ; de sorte que si le motif moral n'est pas incompatible avec toutes les passions, il l'est au moins avec le motif égoïste, qui est profondément immoral.

Tout être a un but à remplir, et ce but, dérivé de sa nature, est sa loi. L'homme est soumis à des lois fatales et à des lois morales, qu'il peut observer ou enfreindre, selon l'usage qu'il fait de sa volonté.

Le bien pour l'homme est ce qui est conforme à sa nature, et le bien en soi est ce qui est conforme à la nature de Dieu, qui est le bien absolu.

La meilleure manière de combattre l'égoïsme, c'est d'analyser les passions morales et de montrer qu'il n'y a en elles aucun élément égoïste. L'amour du beau, qui est une des passions morales, est pur : nous aimons le beau pour le beau même, abstraction faite de toute autre chose, et dès que nous considérons comme utile un objet beau, et que nous l'aimons comme utile, nous ne l'aimons plus comme beau, ce qui prouve que cette passion est incompatible avec l'amour de l'utile. L'amour du beau est le fondement de l'esthétique, comme l'amour du vrai est le fondement ou le principe de la science, et l'amour du bien, de cette partie de la philosophie qu'on appelle morale.

Si l'amour du vrai, du beau et du bien est pur et désintéressé, l'amour de Dieu l'est aussi, car Dieu est la vérité absolue, le bien absolu et la beauté absolue ; et de même qu'il n'y a qu'une seule vérité, il n'y a qu'un bien et une seule beauté, qui se manifestent de mille manières différentes dans la nature et dans l'esprit.

L'amour de concupiscence me paraît indigne de Dieu. Aimer Dieu pour le bien qu'il nous a fait, c'est s'aimer soi-même. Certes, Dieu nous a comblés de biens, et nous en devons être reconnaissants ; mais la reconnaissance est-elle l'amour de soi-même ? Il y a une grande différence entre ces deux sentiments, entre ces deux passions ; la reconnaissance est accompagnée du dévouement ; et l'homme vraiment reconnaissant d'un service qu'on lui a rendu, quelque insignifiant qu'il soit, est toujours prêt à se sacrifier pour la personne qui l'a obligé. Être reconnaissant envers Dieu, c'est se sacrifier pour le bien absolu, pour le devoir, sacrifice qui est incompatible avec l'égoïsme.

Il est impossible de ne pas aimer Dieu , car il est impossible de ne pas aimer la vérité , le bien et la beauté , et le bonheur suprême pour l'homme consiste dans la possession de la vérité et du bien et dans la contemplation de la beauté ; car posséder la beauté , c'est la contempler.

Nous avons vu que le motif moral consiste à faire le bien pour le bien même ; mais le bien ne peut déterminer la volonté ; pour qu'il la détermine , il faut qu'il fasse son apparition dans la conscience sous la double forme d'idée et de passion. L'idée du bien implique l'amour du bien et l'amour du bien implique l'idée du bien ; ni l'un ni l'autre ne peuvent isolément déterminer la volonté , de sorte que le motif moral est complexe , c'est l'idée unie à la passion ; certes ni l'idée ni la passion ne produisent une obligation quelconque ; le bien seul est obligatoire , et comme nous venons de le voir , il ne détermine la volonté que sous la forme d'idée et de passion.

Il y a d'autres passions , qui ne sont ni la passion égoïste , ni la passion morale , et qui déterminent la volonté d'une manière irrésistible , telles sont la colère , la haine , etc.

Ces passions , il faut les combattre de bonne heure , il faut les soumettre à la raison ; l'homme qui se laisse subjugué par ses passions et commet un crime , est digne de châtement , parce que l'immoralité la plus grande est de devenir une espèce de machine sur laquelle la raison n'a aucun empire.

Nous avons dit que Hobbes méconnaît le vrai principe de la morale , en érigeant comme loi le motif égoïste ; nous allons voir maintenant les conséquences qui en découlent.

Si le plaisir , comme l'affirme Hobbes , est le seul but de l'homme , et si chacun est juge de tout ce qui lui plaît , de tout ce qui peut contribuer à son bonheur , il s'ensuit que tous ont droit sur tout , que les droits ne se limitent pas , mais se détruisent réciproquement , que la guerre enfin est l'état naturel. L'état de guerre , continue Hobbes , est le pire de tous , et pour échapper à tous les maux qui en résultent , il n'y a d'autre remède que l'établissement de la société. La société peut s'établir de deux manières , ou bien par un contrat entre tous les individus , ou bien par la force , de sorte que l'origine de la société , comme de tout droit , n'est pas la nature humaine , mais le contrat ou la force.

Hobbes tout logicien qu'il est , n'a pas échappé à des inconséquences et à des contradictions : c'est ainsi qu'il dit que la société n'est pas l'état naturel , quoique ses principes démontrent le contraire.

Le bien , pour un être , est ce qui est conforme à sa nature. Donc si la société est un bien , si l'état de société est l'état le plus heureux , la société est l'état naturel de l'homme.

La morale de Hobbes détruit le droit. En effet , l'idée du droit est

l'idée d'une chose absolue, immuable et impersonnelle. Or ces caractères ne conviennent pas au plaisir qui est variable et subjectif.

D'ailleurs, dans la société de Hobbes, les sujets n'ont pas de droits, mais des devoirs, et le gouvernement peut faire tout ce qu'il veut, sans aucune responsabilité ; il peut opprimer les sujets, pour empêcher l'état de guerre, qui est le pire de tous. Par conséquent le meilleur gouvernement est le plus fort, et comme tout pouvoir partagé est faible, l'absolutisme qui est le gouvernement le plus fort, est aussi le meilleur de tous ; telle est la dernière conséquence du système de Hobbes et de la philosophie sensualiste.

Mais cette conséquence même est contraire aux principes de Hobbes ; on peut démontrer que le despotisme est impossible dans son système. En effet, qu'est-ce que le despotisme ? C'est le règne de la force : point de force, sans unité d'action ; l'unité d'action implique l'ordre, et l'ordre, l'obéissance. Or, l'obéissance est impossible chez des hommes qui ne connaissent d'autre loi que l'intérêt, et qui sont dans une guerre perpétuelle entre eux.

CHAPITRE XIII.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE. — HUTCHESON. — DU PRINCIPE DE LA MORALE.

Les philosophes ont longtemps discuté sur le principe du droit et de la morale ; les uns soutiennent que la nature humaine en est le principe, tandis que les autres considèrent l'amour ou une autre passion quelconque, comme en étant la vraie source.

Dans cette question, il me semble très-nécessaire de faire la distinction des scolastiques du *principe essendi* et du *principe cognoscendi*. La nature humaine est le principe cognoscendi de la morale, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas connaître les fins de notre nature, sans étudier cette nature même.

Le principe essendi, c'est-à-dire la source réelle de la morale, n'est autre que Dieu ; et quand je dis que Dieu est le principe, je n'entends pas parler d'une loi créée par Dieu, mais d'une loi qui est Dieu même, qui est son essence. En effet, dire que Dieu a créé la loi morale, le bien absolu, c'est dire qu'il s'est donné l'existence, qu'il a créé ce qui par sa nature est incréé.

Dieu, en tant qu'intelligent et libre, est assujetti à des lois morales ; mais les lois de Dieu ne lui sont pas supérieures, car il n'y a rien qui soit supérieur à Dieu.

Hutcheson, chef de l'école écossaise, est un disciple de Locke ; cependant il n'est ni sensualiste, ni rationaliste. Il a connu que les idées absolues n'ont par leur origine dans la sensation qui ne nous fait connaître que les objets matériels, et pour se tirer d'affaire il a émis l'hypo-

thèse d'un sixième sens, qu'il appelle sens moral, qui a la faculté de percevoir d'une manière immédiate la moralité ou l'immoralité de nos actions.

L'erreur principale de Hutcheson n'est pas tant dans l'hypothèse du sens moral, que dans la pensée de ramener à une même source des phénomènes tout à fait différents.

Les phénomènes moraux sont de deux espèces; les uns sont rationnels et les autres sensibles. Le phénomène rationnel est l'idée du bien, sans laquelle il serait impossible de juger de la moralité d'une action; le phénomène sensible est le plaisir, qui est la conséquence de toute action bonne et juste. Ces deux phénomènes étant de différente nature, ne peuvent être ramenés à une même source, comme l'a fait Hutcheson.

Pour ce qui regarde la beauté, il est tombé dans la même erreur; il a inventé un sens esthétique qui perçoit la beauté. Dans les jugements esthétiques, il y a deux choses à considérer aussi: l'élément rationnel, c'est-à-dire l'idée du beau, qui a sa source dans la raison, et l'élément sensible, le plaisir, qui accompagne la perception de la beauté. Hutcheson, sans remarquer cette différence, confond les deux phénomènes et les explique par le sens esthétique.

D'après Hutcheson, le motif moral consiste dans les affections bienveillantes, de sorte qu'une action est morale, quand le motif déterminant de la volonté est l'intérêt général, et immorale, quand le mobile est l'intérêt particulier. Mais nous avons vu que le vrai motif moral est l'amour du bien; et quoique le bien soit utile, l'amour du bien n'est pas l'amour de l'utile.

CHAPITRE XIV.

ADAM SMITH.

Adam Smith, père de l'économie politique et un des philosophes les plus illustres de l'école écossaise, a formé un nouveau système de morale, érigeant en lois la sympathie et l'antipathie.

Adam Smith, avec toute la sagacité qui le distingue, a remarqué qu'il y a chez l'homme une tendance à prendre part aux sentiments des autres; ainsi, si nous voyons un homme gai, nous devenons gais; si au contraire, nous le voyons accablé de tristesse, insensiblement nous devenons tristes. Cet instinct est ce qu'Adam Smith appelle sympathie; l'antipathie est la tendance contraire. Voulons-nous savoir si une action est morale, dit Adam Smith, il n'y a qu'à examiner si elle est sympathique ou antipathique.

Nous venons de voir que dans ce système, la sympathie est la loi morale. Pour le réfuter, il s'agit de prouver le contraire, ce qui sera facile, si l'on fait à la sympathie l'application des caractères de la loi.

La loi est immuable, absolue, objective et impersonnelle, tandis que la sympathie est subjective, variable et personnelle. S'il en est ainsi, la sympathie ne peut être la loi morale.

Il arrive souvent que nous ne sympathisons pas avec des actions vertueuses, et Adam Smith l'a reconnu, quand il a dit que l'honnête homme doit savoir braver l'opinion; malheureusement cette assertion détruit son système, qu'il ne peut sauver que par l'hypothèse d'un spectateur abstrait, qui n'est pas tel ou tel individu, mais une chimère, une création de l'esprit.

D'ailleurs, comme M. Jouffroy l'a remarqué, il est impossible d'être impartial dans le système d'Adam Smith, puisque pour juger de la justice d'une action, il faut avoir de la sympathie, ce qui détruit toute impartialité.

Du système de Smith découle une autre conséquence non moins embarrassante pour lui : si la sympathie est la règle de nos actions et si toute sympathie implique au moins deux personnes, il s'ensuit qu'un homme seul, relégué dans un coin du monde, non-seulement est incapable de juger de la moralité d'une action, mais même de pratiquer la vertu.

Dans les chapitres antérieurs, j'ai distingué la loi qui oblige du motif déterminant de la volonté; la loi morale, c'est le bien absolu, et le motif moral, c'est l'amour du bien absolu, incompatible avec l'intérêt personnel.

CHAPITRE XV.

THOMAS REID.

Reid a été plus heureux qu'Adam Smith dans ses recherches sur le vrai mobile de notre volonté, et a rendu de grands services à la psychologie, en détruisant de fond en comble l'ancienne théorie des idées représentatives.

La théorie de l'*idée-image* a eu son origine dans le besoin de résoudre le redoutable problème du passage de l'idée à l'objet.

Les scolastiques supposaient qu'il y a des images qui se détachent des corps et qui s'impriment dans l'âme.

Reid a prouvé, d'une manière satisfaisante, que si ces images étaient matérielles, elles ne pourraient pas s'imprimer dans l'âme immatérielle, et qu'au contraire, si elles étaient immatérielles, elles ne pourraient se détacher des corps matériels.

Les idées représentatives sont comme le médiateur plastique de Cudworth; s'il est matériel, on ne peut pas expliquer comment il agit sur l'âme, et s'il est immatériel, comment il agit sur le corps.

La théorie de l'*idée-image* conduit à l'idéalisme, comme l'a prouvé Berkeley, et au scepticisme, comme l'a démontré Hume. En effet, si

L'idée-image est matérielle, on ne peut pas connaître les corps ; par conséquent cette théorie qu'on avait inventée pour expliquer le fait de la perception, ne l'explique pas du tout.

Je crois, avec Reid et M. Lamennais, que toutes les connaissances reposent sur la triple foi de la raison, de la conscience et des sens, et que si le monde extérieur existe pour nous, c'est parce que nous sommes forcés de le croire ; ainsi le vrai principe pour le passage de l'idée à l'objet, c'est l'idée elle-même.

Toute connaissance implique un sujet qui connaît et un objet qui est connu, et puisque penser à rien, c'est ne pas penser, il s'ensuit que si nous pensons au monde extérieur et si nous le connaissons, il existe nécessairement.

M. Cousin trouve très-insignifiante l'explication de Reid sur le monde extérieur, et voici comme il explique lui-même la perception. Le fait de la perception, dit M. Cousin, est un fait à deux termes, dont l'un est le sujet, le moi, et l'autre, l'objet, le non-moi matériel ; par conséquent le monde extérieur existe, puisque nous l'apercevons, et que toute perception suppose un sujet qui aperçoit et un objet qui est aperçu.

Toute l'explication de M. Cousin se réduit donc à ce que dit Reid, que nous croyons au monde extérieur, parce que nous y croyons, ou, ce qui est la même chose, que nous l'apercevons, parce que nous l'apercevons.

Reid a réfuté Berkeley, en détruisant la théorie des idées représentatives qui lui servaient de base ; il a réfuté Hume, en prouvant que si le principe de causalité et le principe de substance, niés par lui, ne sont pas explicables par l'expérience, on peut les expliquer par la raison, qui est la vraie source de toutes les idées absolues.

Quant à la morale, nous avons dit que Reid a été plus heureux qu'Adam Smith, dans la recherche du vrai motif déterminant de la volonté.

En effet, Reid prouve surabondamment que l'intérêt particulier et l'intérêt général ne sont pas des motifs moraux, que nos actions n'ont un caractère de moralité, que quand l'idée du bien absolu est le mobile de notre volonté.

Reid aborde aussi la question de la liberté, et commence par la définir. « Par la liberté d'un agent moral, j'entends, dit-il, le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté. Si en faisant une action, l'agent avait le pouvoir de la vouloir ou de ne pas la vouloir, il a été libre dans cette action ; mais si, toutes les fois qu'il agit volontairement, la détermination de sa volonté est la conséquence nécessaire de quelque chose d'involontaire dans l'état de son esprit ou de quelque circonstance extérieure, il n'est point libre ; il ne possède pas ce que j'appelle la liberté d'un agent moral, il est l'esclave de la nécessité. »

Après avoir défini la liberté, Reid essaye de réfuter l'objection contre la liberté, tirée de la force des motifs.

Il ne faut pas confondre, dit-il, les motifs avec les causes ; la volonté est la cause de nos volitions, et les motifs ne sont que les occasions ; par conséquent les motifs, loin de détruire la liberté, la supposent, parce qu'ils seraient insignifiants, s'il n'y avait pas dans le moi un pouvoir de détermination.

Je suis d'accord avec l'auteur, que les motifs ne sont pas la cause efficiente de nos déterminations ; mais la question est s'il y a des motifs qui entraînent la volonté nécessairement. S'il existe de pareils motifs, la liberté n'existe pas, parce que, selon l'auteur, la liberté est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, selon notre volonté.

C'est ainsi que la liberté, telle que la conçoit Reid, n'existe pas en Dieu.

En Dieu, la liberté et la nécessité se confondent. Quoique les motifs ne soient pas la cause qui détermine la volonté de Dieu, cependant ils sont de telle nature qu'ils déterminent les actes de la volonté divine.

En effet, Dieu est libre, en tant qu'il se gouverne par lui-même, en tant qu'il n'obéit qu'à sa propre nature ; mais il ne l'est pas, en tant qu'il ne peut faire ce qui est contraire à sa nature ; par conséquent, la liberté, telle qu'on la conçoit chez l'homme, n'existe pas en Dieu.

Leibnitz, malgré son orthodoxie, nie la liberté de Dieu, parce que, selon son optimisme, Dieu doit faire ce qui est le meilleur et ce qui est le plus conforme à sa nature parfaite ; de plus, selon le principe de la raison suffisante, tout doit avoir une raison ; si Dieu veut quelque chose, il faut qu'il ait quelque raison. Selon Clarke, il y a des cas dans lesquels Dieu veut une chose, parce qu'il le veut, sans qu'il ait d'autre motif ; mais Leibnitz croit que Clarke n'a pas bien compris toute la portée du principe de la raison suffisante, et que la volonté de Dieu doit toujours être conforme à son intelligence, à sa justice, et à tous les autres attributs qui constituent sa nature.

Reid se trompe quand il dit qu'un motif sans conscience n'est pas un motif, et je crois plus raisonnable l'opinion de Leibnitz, qui assure qu'il y a de petites perceptions qui déterminent notre volonté, à notre insu.

La théorie de M. Cousin sur la liberté et la personnalité, me paraît avoir de graves inconvénients. Selon lui tous les hommes sont inégaux en intelligence, en connaissance, mais ils sont égaux en liberté ; il n'admet pas de degrés dans la liberté. Cependant la liberté est un pouvoir, et ce pouvoir est plus développé chez les uns que chez les autres. Mais l'auteur va plus loin et assure que l'homme a une liberté infinie, qu'il est aussi libre que Dieu ; voilà le moi infini, le moi de Fichte, dont le monde et Dieu ne sont que les négations.

Mais il y a encore une autre erreur dans la philosophie de M. Cousin,

qui détruit de fond en comble la morale. La personnalité, le moi, c'est la liberté, dit M. Cousin ; la raison est dans l'homme, mais ne le constitue pas. Or la morale et le droit ont leur principe dans la nature de l'homme, dans la nature du moi ; si la volonté constitue le moi, elle est donc le vrai principe de la morale et du droit ; et comme la volonté est variable, selon M. Cousin lui-même, la morale et le droit le sont aussi.

Voilà les conséquences qui découlent de la théorie de M. Cousin sur la personnalité : elles détruisent le caractère d'immuabilité du droit et de la loi morale.

CHAPITRE XVI.

FERGUSON.

Ferguson est le philosophe écossais qui s'est le plus occupé de politique ; il a combattu les hypothèses de Hobbes et de Rousseau sur l'origine de la société ; il a montré, d'une manière incontestable, que la société a son origine dans la nature de l'homme ; mais il a eu tort de confondre les droits naturels, qui sont universels et imprescriptibles, avec les droits politiques qui n'ont pas ces caractères.

Ferguson a bien compris qu'une société, dans laquelle tous prennent part au gouvernement, est impossible, et il a été forcé, pour sauver son système, d'admettre le principe que tout homme en société cède une partie de ses droits.

La souveraineté, c'est-à-dire le droit de commander, a son origine dans la nature de la société. Le peuple est le seul juge de ses intérêts ; il est juge de la capacité et de l'incapacité des citoyens, et quoique la capacité soit un titre pour être élu, elle ne donne aucun droit.

Ferguson échoue dans la définition de la science ; il ne voit dans toute science que des faits particuliers, et des faits généralisés ; par conséquent les mathématiques, la métaphysique et toutes les sciences à priori, ne sont, d'après l'auteur, que des sciences expérimentales.

Quand on définit la science, on ne définit pas telle ou telle science, on définit la science en général, c'est-à-dire la science qui comprend toute science, la science infinie, la science de Dieu. Or, la science de Dieu, comme je le prouverai dans la métaphysique, n'est pas un ensemble de connaissances, mais une seule idée qui comprend tout et dont l'objet est Dieu même. La science par conséquent est la connaissance de la vérité absolue ; les sciences particulières, les sciences finies, sont des connaissances, non pas de la vérité absolue, de la vérité complète, mais des faces différentes de la vérité.

CHAPITRE XVII.

ÉCOLE IDÉALISTE. — DESCARTES.

Bacon et Descartes sont les deux chefs de la philosophie moderne ; Bacon incline au matérialisme, Descartes à l'idéalisme, quoique Bacon ne soit pas matérialiste, ni Descartes idéaliste. Je ne ferai aucun éloge du génie de Descartes, de la hardiesse de son entreprise et des immenses services qu'il a rendus à la philosophie ; je me bornerai à donner mon opinion sur quelques questions qu'il a résolues et développées dans ses *Méditations*.

Descartes, frappé de la divergence d'opinion chez les philosophes, et de l'évidence des mathématiques, essaie de se dépouiller de tout préjugé, et emploie le doute comme la méthode qui doit le conduire à la découverte des vérités philosophiques.

Il doute du monde extérieur, il doute de l'existence de Dieu et de sa propre existence ; mais il s'aperçoit que douter de son existence, c'est exister, et que par conséquent, *je pense, donc je suis*, est un principe de la plus grande évidence, qui peut servir de base à la nouvelle philosophie.

Gassendi a réfuté le principe cartésien ; il a dit que la preuve de l'existence du moi est un paralogisme, parce que cette proposition, *je pense, donc je suis*, suppose la majeure : *tout ce qui pense, existe*. Mais Descartes répond qu'il ne procède pas par conclusion, qu'il ne raisonne pas, et que par conséquent, la supposition de Gassendi est gratuite.

Descartes, après avoir prouvé l'existence du moi, se demande : Pourquoi est-il vrai le principe : *je pense, donc je suis* ? Et il trouve que la vérité de ce principe repose sur sa clarté, et qu'on en peut conclure que tout ce qui se présente à l'esprit d'une manière claire et distincte est nécessairement vrai. Mais il a tort, quand il dit que s'il n'est pas convaincu de l'existence de Dieu et de sa véracité, il ne peut être certain de rien.

« Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu sitôt que l'occasion s'en présentera, et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur, car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne sais pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. » Ainsi, si Descartes ne peut être certain de rien sans la connaissance de l'existence de Dieu et de sa véracité, il est impossible qu'il prouve l'existence de Dieu, parce que pour la prouver, il faut se fonder sur des principes dont la vérité soit indépendante de la preuve de son existence.

L'idée de l'infini existe en nous, et comme le moi est fini, et ne peut pas la produire, il faut que Dieu l'ait déposée dans l'âme. Voilà la preuve de l'existence de Dieu.

Cette preuve n'a pas de force. De ce que l'objet de l'idée est infini, il ne s'ensuit pas que le moi ne puisse la former; et je préfère l'autre preuve de Descartes, qui est la même que celle d'Anselme de Canterbury, et qui peut se résumer ainsi : l'idée de Dieu implique l'existence; donc Dieu existe. Leibnitz a voulu modifier cette argumentation : il voulait prouver l'existence de Dieu par la possibilité de son existence; mais je crois que la preuve d'Anselme ne laisse rien à désirer.

Pour prouver l'existence du monde, Descartes s'appuie sur la vérité de Dieu; c'est un paralogisme qui conduit à la négation du monde. En effet, Descartes ne prouve pas directement l'existence du monde extérieur, parce qu'il se méfie de ses facultés, et il ne s'en méfie pas pour prouver l'existence de Dieu.

Si nous croyons, dit-il, à l'existence du monde extérieur, et si Dieu ne peut pas nous tromper, le monde extérieur existe.

Mais on peut, dirons-nous, nier l'existence du monde sans nier la vérité de Dieu. En effet, supposons que le monde extérieur n'existe pas; alors il faut convenir que les sceptiques ne se trompent pas quand ils nient son existence, et que, par conséquent, l'erreur de la croyance au monde a sa source dans le mauvais usage que nous faisons de nos facultés.

Quant aux vérités mathématiques, il me paraît que Descartes a méconnu leur nature et qu'il les a détruites en les faisant dépendre de la volonté arbitraire de Dieu; c'est ainsi qu'il dit que les angles d'un triangle ne sont égaux à deux droits, que parce que Dieu l'a voulu, au lieu de dire le contraire.

CHAPITRE XVIII.

MALEBRANCHE.

Malebranche et Spinoza sont les disciples les plus illustres de Descartes. Avant de faire une exposition du panthéisme du second, nous examinerons les principes philosophiques du premier, et nous verrons comment, de la fausse idée qu'il s'est formée de la matière, il a été conduit à nier l'existence du monde extérieur ou du moins à la mettre en doute.

Malebranche ne voit dans la matière que de l'étendue. « Les philosophes tombent assez d'accord, qu'on doit regarder comme l'essence d'une chose ce que l'on reconnaît de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable, et d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a; comme la dureté, la mollesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divi-

sibilité, l'impénétrabilité et l'étendue, et considérer d'abord lequel de tous ces attributs en est inséparable. Ainsi la fluidité, la dureté, la mollesse, le mouvement et le repos, se pouvant séparer de la matière, puisqu'il y a plusieurs corps qui sont sans dureté ou sans fluidité, ou sans mollesse et d'autres qui ne sont point en mouvement, ou enfin qui ne sont point en repos, il s'ensuit clairement que tous ces attributs ne lui sont point essentiels.

Mais il en reste encore quatre que nous concevons inséparables de la matière, savoir : la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'étendue. De sorte que pour voir quel est l'attribut qu'on doit prendre pour essentiel, il ne faut plus songer à les séparer, mais seulement examiner lequel est le premier, et qui n'en suppose point d'autres.

On reconnaît facilement que la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité supposent l'étendue, et que l'étendue ne suppose rien ; mais que dès qu'elle est donnée, la divisibilité, l'impénétrabilité et la figure sont données. Ainsi on doit conclure que l'étendue est l'essence de la matière, supposé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres semblables ; et je ne crois pas qu'il y ait personne au monde qui en puisse douter après y avoir sérieusement pensé. » Ch. VIII, p. 515. *Recherche de la vérité.*

On voit par ce passage que pour l'auteur il n'y a que de l'étendue dans la matière. Mais peut-on concevoir l'étendue sans force ? Si les molécules ne sont pas unies par une force attractive, l'existence des corps est-elle possible ? Je ne le crois pas ; et puisqu'il est impossible de concevoir un corps sans force, la force est de l'essence de la matière. Et si l'on y réfléchit sérieusement, on verra que la pesanteur et l'impénétrabilité ne sont que des forces. L'élasticité, qui est une propriété de tous les corps n'est que la force d'expansion.

Mais Malebranche, ne voyant que de l'étendue dans la matière, explique le mouvement, l'union des molécules, et les lois du choc, par la volonté de Dieu, qui en serait la cause immédiate.

Malebranche, non-seulement affirme que l'étendue est l'essence de la matière, mais la matière même. L'étendue, dit-il, n'est pas une propriété, puisqu'on la peut concevoir seule. » Pour prouver maintenant que l'étendue n'est pas la manière d'un être, mais que c'est véritablement un être, il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la manière d'un être qu'on ne conçoive en même temps l'être dont elle est la manière.

On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive en même temps de l'étendue, parce que la manière d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur de la cire, n'étant que la cire même, d'une telle façon, il est visible qu'on ne peut concevoir la manière sans l'être ; si donc l'étendue était la manière d'un être, on ne pourrait concevoir l'étendue sans cet être, dont l'étendue serait la

manière. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est la manière d'aucun être, et par conséquent elle est elle-même un être. Ainsi elle fait l'essence de la matière, puisque la matière n'est qu'un être et non pas un composé de plusieurs êtres, comme nous venons de dire. (*Rech. de la Vérité*, ch. VIII, p. 517.)

La réflexion de Malebranche serait juste, s'il était vrai qu'on peut concevoir l'étendue indépendamment d'une chose étendue; mais c'est impossible, parce que, qui dit étendue dit une chose étendue; et puisqu'elle suppose une chose, une substance, elle n'est qu'une des propriétés essentielles de la matière.

Si la matière n'est pas une force, si elle n'est que l'étendue, il s'ensuit qu'il n'y a aucune relation entre l'âme et le corps. Par conséquent, l'âme ne peut agir sur le corps ni le corps sur l'âme. Cette conséquence, tirée des principes de Malebranche, est très-logique et lui-même l'a reconnue; mais comme elle est fautive et contraire à l'expérience, il s'ensuit que la force est une propriété de la matière. En effet, on ne peut nier que, pour connaître les propriétés des corps, il faut recourir à l'expérience. Or, l'expérience nous dit que nous recevons des sensations, et par le raisonnement nous sommes convaincus que tout effet a une cause, que les effets sont analogues aux causes; et puisque la cause de nos sensations doit être matérielle, nécessairement la matière existe, et non-seulement elle existe, mais elle est active, puisque l'idée de cause est l'idée d'une activité, d'une force. Voilà prouvée l'existence du monde extérieur, et l'activité de la matière, qui a été méconnue par Malebranche, et qui est la source de toutes ses erreurs.

Ainsi, qui nie l'activité de la matière tombe dans l'idéalisme, parce qu'il est impossible de prouver l'existence du monde extérieur, si l'on nie son activité.

Malebranche ne nie pas les sensations; mais comme il ne considère pas la matière comme cause, il fait intervenir le *Deus ex machina*. Si Dieu est la cause immédiate de nos sensations et si, selon le principe de causalité, la cause de nos sensations doit être matérielle, il s'ensuit que Dieu est matériel, et que par conséquent il n'existe pas. Ainsi, si Malebranche avait été conséquent, il aurait attribué à Dieu, non-seulement l'étendue intelligible, mais aussi l'étendue matérielle. Par des raisons différentes, on peut arriver au même résultat, que Dieu est matériel, ou que la matière est Dieu.

Selon Malebranche, l'âme ne peut pas agir sur le corps parce qu'il n'y a rien de commun entre la pensée, qui est la propriété essentielle de l'esprit, et l'étendue; mais si Dieu est simple, s'il est intelligent et s'il n'y a rien de commun entre lui et la matière, il ne peut pas agir sur la matière, et bien moins encore la créer; par conséquent la matière est incréée, éternelle, en un mot, elle est Dieu. Et si Malebranche, pour sauver son système, dit que Dieu est tout-puissant et que, par

conséquent, il peut agir sur le corps, je lui répondrai que Dieu ne peut pas réaliser les impossibles métaphysiques, et qu'il est impossible de concevoir qu'il y ait des relations entre des choses qui n'ont rien de commun.

Dieu est actif, il est vrai ; mais ce n'est pas assez pour qu'il puisse agir sur la matière. Il faut que la matière soit active aussi, afin que l'activité soit commune à Dieu et à la matière, et que l'action de l'un sur l'autre soit possible.

Nous avons vu que l'athéisme est la conséquence de la théorie de Malebranche sur l'étendue, et qu'il est impossible de prouver l'existence des corps, si l'on nie qu'ils sont la cause de nos sensations. L'auteur assure que, quoique le monde n'existât pas, si Dieu ébranlait notre cerveau de la même manière, nous verrions le monde comme auparavant. Mais si Malebranche n'est pas convaincu de l'existence de la matière, son objection n'a aucune valeur ; car pour dire que les objets ne changeraient pas pour nous, quand même ils n'existeraient pas, si notre cerveau était ébranlé de la même manière, il faut être certain de l'existence du cerveau, c'est-à-dire de l'existence de la matière. Dans les *Entretiens métaphysiques*, Malebranche répond à Ariste qu'il ne peut pas donner une démonstration exacte de l'existence des corps.

« Une démonstration exacte, c'est un peu trop triste. Je vous avoue que je n'en ai point. Il me semble, au contraire, que j'ai une démonstration exacte de l'impossibilité d'une telle démonstration.

» Qu'il soit impossible de donner une démonstration exacte de l'existence des corps, en voici, si je ne me trompe, une preuve démonstrative.

» La nature de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Or, on ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

» En effet, l'existence des corps est arbitraire ; s'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer. »

Cet argument n'est pas tout à fait concluant, et il met en doute, non-seulement l'existence des corps, mais aussi celle du moi.

Je pense, donc je suis, voilà une preuve de l'existence du moi. Malebranche est convaincu de son existence, par l'enthymème cartésien, quoiqu'il n'y ait aucun rapport nécessaire entre Dieu et le moi, selon lui ; et puisque Dieu a pu créer ou ne pas créer le moi, il est aussi impossible de donner une démonstration exacte de l'existence de l'esprit que de celle des corps.

Dans le même chapitre, Malebranche dit à Ariste : « Mais pour vous délivrer entièrement de notre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister ; car qu'il

y ait ou qu'il n'y ait point des corps, il est certain que nous en voyons et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments.

» C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes, avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédications que j'entends. Or, je lis dans l'apparence du nouveau Testament les miracles d'un homme-Dieu, sa résurrection, son ascension au ciel, la prédication des apôtres, son heureux succès, l'établissement de l'Église. Je compare tout cela avec ce que je sais de l'histoire, avec la loi des juifs, avec les prophéties de l'ancien Testament.

» Ce ne sont encore là que des apparences, mais, encore un coup, je suis certain que c'est Dieu seul qui me les donne, et qu'il n'est point trompeur. Je compare donc de nouveau toutes les apparences que je viens de dire avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte, et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne.

» Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin, et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Église. Or, la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre, elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin, et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. »

Étrange métamorphose! s'il n'y a que des apparences, si l'Écriture n'est qu'une apparence, les corps aussi ne peuvent être que des apparences; et se fonder soit sur la révélation, soit sur la véracité de Dieu, c'est mettre en doute l'existence du monde extérieur.

Quant à la manière dont nous connaissons les corps, Malebranche examine les différentes opinions, et il ne lui est pas difficile de réfuter l'opinion des Péripatéticiens qui supposaient qu'il y a des espèces qui se détachent des corps et qui s'impriment sur l'âme.

Dans le troisième chapitre, p. 287, Malebranche prouve que l'âme n'a point la puissance de produire les idées. « Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles, que les unes ne diffèrent des autres et qu'elles ne représentent des choses toutes différentes. On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles et fort différentes des corps qu'elles représentent, et cela semble assez fort pour faire douter si les idées par le moyen desquelles on voit les corps ne sont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet, le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel et terrestre, comme nous le verrons dans la suite. Ainsi, quand on assure que les hommes ont la puissance de former des idées telles qu'il leur plaît, on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. »

Malebranche s'étonne que les philosophes donnent à l'âme le pouvoir de créer qui, selon lui, n'appartient qu'à Dieu. Dans son système, où il n'y a pas de causes secondes, c'est juste ; mais détruire la causalité du moi, son activité, le pouvoir qu'il a de produire des idées, n'est-ce pas le détruire ?

Causer, c'est produire, c'est créer ; le néant ne peut rien produire, parce qu'il serait absurde de supposer un effet sans cause. La seule différence qui existe entre la cause infinie et les causes finies, c'est que la première, en tant qu'infinie, a tout produit, tandis que les causes secondes ne produisent qu'une faible partie des choses.

Et en supposant que les idées des corps soient plus parfaites que les corps mêmes, il ne s'ensuit pas que les hommes fassent des choses plus parfaites que celles que Dieu a faites, parce que l'homme, ayant reçu de Dieu cette puissance, on peut dire, jusqu'à un certain point, que tout ce que nous faisons, Dieu le fait, en tant que cause première de tout ce qui existe.

Malebranche examine deux autres opinions ; celle qui suppose que Dieu a créé l'âme avec un nombre infini d'idées, ce qu'il considère comme une hypothèse ; et l'autre, qui établit que l'homme connaît tout, en contemplant ses propres perfections, ce qui est absurde ; parce que le fini n'est pas l'être qui contient tout dans son essence. Et puisque toutes les autres opinions sont fausses, il ne reste d'autre explication que celle qui suppose que nous voyons tout en Dieu.

La preuve de Malebranche, que nous voyons tout en Dieu, est plutôt négative que positive ; l'auteur prouve la fausseté des autres opinions, pour faire voir la vérité de la sienne ; mais comme nous avons vu que la réfutation qu'il fait du pouvoir de l'âme de créer des idées n'a pas de force, nous ne sommes pas obligés d'admettre l'hypothèse de Malebranche.

L'auteur de la *Recherche de la Vérité* a reconnu fort bien que Dieu n'est pas tel ou tel être, mais l'Être en général qui comprend tout, l'Être sans restriction, et dans ce sens, on peut dire que nous voyons tout en Dieu. Mais quand Malebranche dit que nous voyons tout en Dieu, il ne veut pas dire seulement que l'Être comprend tout, ce qui ne serait pas contraire à l'activité créatrice de l'âme, mais qu'il n'y a pas, pour ainsi dire, de différence entre les idées de Dieu et les idées de l'homme, et que les idées de l'homme ne sont que les idées de Dieu.

Dieu a créé le monde, et il ne pouvait le créer sans le connaître ; par conséquent, dit Malebranche, toutes les idées sont en Dieu, et pour connaître une chose, il faut voir dans l'intelligence divine l'idée qui la représente. Pour rendre plus sensible la pensée de Malebranche, je dirai que, pour connaître quelque chose, il faut que Dieu nous ouvre son intelligence, qui est la lumière infinie dans laquelle l'homme voit l'archétype des choses.

Je crois qu'il est inutile de dire que cette théorie n'est qu'une hypothèse, qui nie toute activité dans l'entendement; l'auteur même dit très-explicitement que : l'entendement est comme la matière, sans activité; de même que la matière reçoit différentes figures, de même l'âme reçoit différentes idées.

De plus cette opinion a l'inconvénient de considérer Dieu comme la cause de nos erreurs.

Selon Malebranche, il y a quatre manières de voir les choses : « La première est de connaître les choses par elles-mêmes; la seconde de les connaître par leurs idées, c'est-à-dire comme je l'entends ici par quelque chose qui soit différent d'elles; la troisième, de les connaître par conscience ou par le sentiment intérieur; la quatrième, de les connaître par conjecture.

» On connaît les choses par elles-mêmes, et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, et par là se découvrir à lui.

» Car l'entendement est une faculté de l'âme purement passive, et l'activité ne se trouve que dans la volonté. Les désirs mêmes ne sont point les causes véritables des idées, elles ne sont que les causes occasionnelles de leur présence, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme avec la raison universelle, ainsi que je l'expliquerai ailleurs. On connaît par conscience les actes, les choses qui ne sont pas distinguées de soi. Enfin on connaît par conjecture les choses qui sont différentes de soi et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît.

» Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même, car, encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui.

» Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe, il n'y a que lui seul qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, ce n'est que par l'union que nous avons avec lui que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons, ainsi que nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent; car c'est notre seul maître qui préside à notre esprit, selon saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature.

» On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'Être sans restriction, l'Être immense, l'Être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. » (Chap. VII, p. 507.)

L'infini, pour Malebranche, c'est l'Être universel, l'Être sans restriction, et rien ne peut le représenter; par conséquent nous le voyons en lui-même et non pas dans l'idée qui le représente.

Cette vision en Dieu, d'une manière immédiate, je ne la comprends pas ; je pense que croire en Dieu, c'est le connaître, et quoique nous ne puissions nous le représenter d'une manière parfaite, nous le connaissons par l'idée qui le représente.

Malebranche dit que rien de fini ne peut représenter l'infini ; il faut considérer que l'idée que nous avons de Dieu est infinie et finie : infinie, en tant qu'elle nous représente l'Être en général, et finie, en tant que nous ne connaissons pas tous les attributs de l'Être.

L'âme nous est connue par la conscience, et c'est pour cela que notre connaissance est imparfaite, tandis que celle des corps, que nous voyons en Dieu, est parfaite. « Ainsi c'est en Dieu, et par leurs idées que nous voyons les corps, avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très-parfaite. »

Si c'est pour avoir vu l'idée des corps en Dieu qu'il s'en est formé une idée si fautive, il vaut mieux les voir dans l'âme.

Qu'appelle-t-on, avoir conscience ? Il me semble qu'avoir conscience, c'est connaître toutes nos sensations et modifications. Si l'on ne connaît rien de ce qui se passe en nous, la conscience est impossible ; et si l'âme ne peut produire l'idée qu'elle a d'elle-même, et si elle ne peut pas la voir en Dieu, comment expliquer la conscience ? Je n'en sais rien.

Quant à la connaissance relative aux autres hommes, elle ne s'acquiert que par conjecture. On voit que Malebranche a raison de mettre en doute l'existence de nos semblables, puisqu'il doute des corps, et assure qu'on ne peut donner une démonstration exacte de leur existence.

Pour ce qui regarde la liberté qui suppose l'activité, Malebranche doit la nier, s'il est conséquent avec ses principes. En effet, l'entendement est passif, selon lui, parce que l'âme ne peut produire les idées, sans usurper la puissance créatrice qui n'appartient qu'à Dieu. Or, la même raison existe pour que la volonté ne produise pas des volitions, des déterminations. Donc, l'homme n'est pas libre.

CHAPITRE XIX.

SPINOZA.

Je préfère le génie hardi et logique de Spinoza à la timidité et à l'inconséquence de Malebranche. Le système panthéiste de Spinoza n'est que le système de Malebranche, développé d'une manière logique.

Nous avons vu que Malebranche ne considère dans les corps que l'étendue, et dans les esprits que la pensée, et qu'il détruit toute activité, et par conséquent toute causalité, dans les êtres finis. Nous avons vu aussi que, pour Malebranche, l'infini n'est pas un être particulier,

mais l'Être universel, l'Être qui comprend tout dans son essence et en dehors duquel il n'existe rien.

Si Dieu est l'Être universel qui comprend toute réalité et qui est infini sous tous les rapports, et si, d'autre part, il n'y a pas de causes secondes, il n'existe pas non plus de substances finies, car toute substance implique une activité, une causalité, s'il n'y a qu'une seule substance, tous les autres êtres ne sont que ses modifications. Voilà le système de Malebranche bien développé, voilà le système de Spinoza.

Il n'y a qu'une seule substance, dit Spinoza, parce que l'idée de substance est l'idée de ce qui existe par soi-même, et dont la non-existence implique contradiction. Les autres êtres, par conséquent, tels que l'esprit et le corps, ne sont que des modifications de la substance; et quoiqu'ils paraissent exister par eux-mêmes, il est facile de voir, pour peu qu'on les observe, qu'ils ont commencé à exister et que leur existence dépend de la substance infinie.

Spinoza démontre ensuite que cette substance est immuable, éternelle et simple; ainsi ceux qui attribuent à Spinoza le panthéisme absurde, qui consiste à croire que Dieu est l'univers, c'est-à-dire la collection des êtres, ou n'ont pas lu ses ouvrages ou ne l'ont pas compris.

Puisque Dieu est l'existence et que l'existence se montre comme étendue, et comme pensée, l'étendue et la pensée sont des attributs de Dieu; et comme les attributs de Dieu sont infinis, il s'ensuit que l'étendue est infinie, et la pensée infinie.

En effet, dit Spinoza, l'étendue n'est pas l'existence, parce qu'alors l'esprit n'existerait pas; et pour la même raison la pensée n'est pas l'existence, puisque alors l'étendue n'existerait pas; par conséquent, la pensée et l'étendue constituent la substance et ne sont que ses attributs.

Les attributs, quoique infinis dans leur genre, sont finis, parce qu'ils ne comprennent pas toute réalité; ils sont nécessairement limités les uns par les autres. Ainsi les attributs de Dieu sont infinis d'une manière absolue, mais finis d'une manière relative.

Spinoza emploie la même méthode pour prouver qu'un corps n'est pas l'étendue, puisqu'alors toute étendue serait ce corps, et qu'un esprit n'est pas la pensée; ainsi le corps n'est qu'un mode de l'étendue infinie de Dieu, et l'esprit un mode de la pensée infinie.

Toute idée est une représentation, et comme toute représentation implique une chose représentée, toute idée implique un objet; c'est ainsi que l'âme, mode particulier de la pensée infinie, n'est qu'une idée; et notre corps, qui est un mode de l'étendue, est l'objet de cette idée.

Nos premières idées sont des affections de notre corps et toutes nos idées dérivent de celles-ci.

L'école sensualiste procède de la psychologie à l'ontologie, et, en faisant dériver toutes les idées de la sensation, détruit nécessairement

l'ontologie. Spinoza, au contraire, débute par l'ontologie et aboutit à une psychologie sensualiste.

Pour Spinoza, le moi est un ensemble d'idées, et toute sa perfectibilité consiste à augmenter le nombre des idées qui le composent, c'est-à-dire à augmenter sa réalité.

Pour Spinoza, l'âme est mortelle ou ne l'est pas. L'âme des hommes vulgaires qui ne connaissent que les affections de leurs corps, est mortelle, parce que toute idée implique un objet, et la perte du corps, c'est-à-dire de l'objet, entraîne la perte de l'âme ou de l'idée. Mais l'âme du sage qui s'élève aux conceptions de l'absolu et de l'immuable, est éternelle, parce que son objet ne périt pas.

Plus les idées sont générales, plus elles sont claires et adéquates, et le bonheur pour l'homme consiste à détourner son esprit des idées particulières, et à s'élever aux idées générales qui ont plus de réalité.

C'est ici que l'inconséquence de Spinoza est frappante. En effet, si l'âme n'est que la collection des idées, il est impossible qu'elle puisse agir sur elle-même et se détourner d'une idée pour en choisir d'autres.

Cette inconséquence prouve que les génies les plus puissants ne peuvent être tout à fait logiques, quand ils partent de principes faux.

Ce grand système, qui détruit de fond en comble la morale, a quelque chose de vrai comme je le ferai voir dans la métaphysique, dans la conciliation du théisme et du panthéisme.

CHAPITRE XX.

PHILOSOPHIE SCEPTIQUE.

L'expérience nous montre que le scepticisme naît toujours de la lutte de deux systèmes qui se détruisent l'un l'autre.

Dans le scepticisme, comme dans tout système, il y a quelque chose de vrai ; mais le scepticisme absolu, le scepticisme complet, est le suicide de l'âme, qui ne peut vivre sans croyance, sans principes fixes et inébranlables. Il est vrai que le moi, en tant que fini, ne peut comprendre la vérité tout entière, et que c'est une nécessité de sa nature bornée de douter des choses qui sont au-dessus de sa portée ; mais il est vrai aussi, que la pensée est dans son essence, que pour elle penser c'est vivre, et qu'enfin penser c'est affirmer. Or, qu'est-ce que l'affirmation ? L'affirmation c'est le dogmatisme. Par conséquent, le dogmatisme et le scepticisme sont également conformes à la nature humaine ; et s'ils coexistent dans le moi, ils sont bornés l'un par l'autre ; l'existence de l'un suppose l'existence de l'autre ; donc le dogmatisme absolu qui détruit le scepticisme, et le scepticisme absolu qui détruit le dogmatisme, sont également erronés, parce qu'ils nient le moi, le non-moi et Dieu qui est l'identité de l'un et de l'autre.

Dans la métaphysique je développerai ces principes et je prouverai que le véritable éclectisme doit être matérialiste et spiritualiste, dogmatique et sceptique.

Quoique les proportions d'une thèse ne me permettent pas d'entrer dans de longs développements, je jetterai un coup d'œil sur les différents arguments présentés par les sceptiques.

Dans la connaissance, il y a trois choses à considérer, l'idée, l'objet et le sujet. C'est la meilleure classification qu'on puisse faire ; c'est celle de M. Jouffroy, dont le grand talent d'analyse et la bonne méthode sont connus dans le monde philosophique.

Les sceptiques, frappés du flux et du reflux des phénomènes, ont cru ébranler la science en s'appuyant sur la variabilité des êtres finis et contingents. Si tout change, il n'y a pas de science, disent-ils ; ce qui existe maintenant, n'existera pas demain, et par conséquent nous ne sommes certains de rien.

Tout ce qui existe est objet de connaissance. La science de Dieu est infinie, et par conséquent, Dieu connaît tout, et l'on peut définir sa science la connaissance de la vérité absolue. Mais il n'en est pas de même pour l'homme ; il ne peut connaître la vérité tout entière, c'est-à-dire Dieu ; il ne peut connaître la vérité que sous certains rapports. Or, l'homme, cet être borné, qui ne peut connaître l'avenir, est obligé d'étudier les phénomènes, pour connaître les substances, les propriétés, pour connaître la nature et les lois qui la régissent. Mais les phénomènes ne constituent pas toute la science. Donc la variabilité des êtres finis ne prouve rien contre le dogmatisme.

Il y a d'autres objections, tirées de l'idée même. Il n'y a rien de certain, puisque l'on discute sur les choses les plus claires en apparence. Cet argument est le moins concluant et le plus répandu dans le peuple. Si de la diversité des opinions, on conclut qu'il faut douter de tous les sujets sur lesquels on n'est pas d'accord, de l'uniformité des opinions, il faudra conclure le contraire. Or, pour peu que l'on observe, on verra que le genre humain est d'accord sur la plupart des choses, et principalement sur les croyances qui constituent le fond de la vie. Il est vrai que l'existence de Dieu, dogme nécessaire, sans lequel la vérité ne peut exister, a été contestée par quelques philosophes ; mais il faut se rappeler que les masses ne philosophent pas, que le nombre des philosophes est très-restreint, et enfin que si les philosophes, en tant que philosophes, ne croient pas à l'existence de Dieu (ce que je ne pense pas), en tant qu'hommes, ils y eroient nécessairement. On dit qu'il y a des athées ; pour moi, il n'y en a pas. Les philosophes, selon leurs systèmes, conçoivent Dieu d'une manière ou d'une autre ; ceux qui croient en un Dieu matériel, le nient comme spirituel et réciproquement ; les panthéistes, qui conçoivent Dieu comme le tout, nient le Dieu des théistes, qui est un être particulier, en dehors du monde, et réciproquement.

Par ce que je viens de dire, l'on verra qu'aucun système ne nie, d'une manière absolue, l'existence de Dieu, et que la seule différence est la manière de se le représenter.

Pour les panthéistes, les théistes sont des athées, et pour les théistes les panthéistes le sont à leur tour.

Les hommes superficiels qui ne voient dans les sciences morales qu'une métamorphose continuelle des systèmes, croient que ces sciences n'avancent pas ; mais pour ceux qui étudient consciencieusement, et qui connaissent la génération des systèmes, leur développement et les idées qu'ils représentent d'une manière particulière, chaque grand système enrichit la science de nouvelles découvertes, et met au jour un nouveau principe, qui avec le temps change la face de la philosophie.

La troisième source où les sceptiques puisent leurs arguments, c'est l'intelligence, et comme elle nous trompe quelquefois, ils en concluent qu'elle nous trompe toujours.

D'ailleurs, pour distinguer le vrai et le faux, disent-ils, il nous faudrait un *criterium*, que nous n'avons pas.

Il est faux que nous n'ayons pas un *criterium* ; au contraire, on peut dire qu'il y a autant de *criteriums* que de moyens pour connaître la vérité. Sans les sens, nous ne pouvons apercevoir le monde extérieur ; les sens nous trompent quelquefois, il est vrai ; nous en sommes convaincus ; mais nous sommes également convaincus qu'ils ne nous trompent pas, si nous avons soin de prendre toutes les précautions. Ce que je dis des sens, je puis le dire des autres facultés.

Il y a d'autres sceptiques qui paraissent plus redoutables, et qui nient la véracité de l'intelligence. Ils soutiennent que ce que nous croyons vrai maintenant, serait faux pour nous si l'intelligence était organisée d'une autre manière, et que par conséquent il ne faut rien croire. Mais on peut leur répondre par ce dilemme : ou nous nous trompons en réalité, ou nous ne nous trompons pas ; dans le premier cas, nous ne nous trompons quand nous croyons que nous nous trompons ; dans le second, nous ne nous trompons pas ; par conséquent dans les deux cas, il est vrai que l'intelligence non-seulement est capable de saisir la vérité, mais qu'elle l'atteint en réalité.

La science serait impossible sans principes absolus. Ces principes n'ont pas besoin de preuves ; ils sont si clairs, si évidents, qu'ils se prouvent par eux-mêmes ; et tous ces philosophes aveugles, qui ne voient pas la lumière répandue sur les principes nécessaires, et qui veulent qu'on prouve leur existence, tombent nécessairement dans toutes les extravagances du scepticisme.

CHAPITRE XXI.

KANT ET M. COUSIN.

Kant, le père de la philosophie allemande, dans son chef-d'œuvre, *la Critique de la raison pure*, expose son système, qui n'est autre chose que l'idéalisme subjectif, ou le scepticisme.

Dans l'Esthétique transcendante, il fait l'analyse de l'espace et du temps, et il en conclut qu'ils ne sont rien d'objectif, et qu'on ne doit les considérer que comme des formes pures de la sensibilité.

Kant, en réduisant l'espace à une forme subjective, détruit son existence et celle des corps. En effet, on ne peut concevoir un corps que dans un espace quelconque; et Fichte a été plus conséquent que son maître, en niant l'existence du monde extérieur, qui est, selon lui, la négation du moi ou la passivité.

Kant est d'avis qu'on ne peut pas passer légitimement de l'idée à l'objet et que les principes n'ont pas une valeur objective. De là il s'ensuit rigoureusement qu'on ne peut pas connaître les *noumènes*, c'est-à-dire les substances, et que les *phénomènes* seuls sont à notre portée.

D'abord nous ne connaissons que les phénomènes; nous ne connaissons pas le moi; son essence est cachée pour ainsi dire; c'est ce qu'assure M. Cousin, et à cet égard, il se montre disciple du chef de la philosophie allemande.

Dans la huitième leçon sur la philosophie de Reid, p. 516, M. Cousin dit : « Connaître un objet, ce n'est pas seulement savoir qu'il existe, c'est savoir qu'il est, et comment il est. Ainsi je connais les actes de mon esprit, la preuve en est que je puis les analyser et les décrire; quant à la substance à laquelle je rapporte nécessairement ces actes, je ne la connais pas! Aussi ne pourrais-je décrire sa nature; je sais seulement qu'elle existe. Sans doute, il m'arrive de chercher à en pénétrer l'essence, et même de décider qu'elle est immatérielle; mais je ne saisis dans cette recherche que le mot, la chose m'échappe. Et en effet, qu'est-ce que l'immatérialité de l'âme, sinon la collection des attributs d'unité, de simplicité, d'identité, d'activité de la beauté? Or chercher ces attributs n'est qu'un fait du moi que m'a révélé l'expérience ou l'induction; cela ne touche en rien la question de l'essence.

» Sans doute, parmi les faits que nous connaissons, il en est qui ne se produisent qu'à la surface des choses, il en est au contraire qui tiennent à ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans leur nature; mais entre le mode ou l'attribut le plus essentiel d'une chose et son essence, il y a toute la distance du relatif à l'absolu, il y a un abîme. Il est donc vrai que nous ne connaissons que des phénomènes, car si l'on veut admettre le langage de Hume, que des impressions et des idées. Mais de ce que nous ne connaissons que cela, il ne s'ensuit pas

que nous ne concevions pas autre chose. Nous ne connaissons que des phénomènes, mais nous concevons des causes et des substances ; c'est même parce que nous les concevons sans les connaître, que nous croyons à leur existence absolue, tandis que la réalité des phénomènes perçue par l'expérience ne nous apparaît que comme relative.

» Voilà ce que Hume n'a pas compris et ce qui justifie la sévérité de la critique de Reid. »

Le principe de substantialité est de la plus grande évidence. Or, selon ce principe, toute qualité suppose une substance, et des qualités différentes appartiennent à différentes substances ; mais si nous distinguons les substances entre elles, nous les connaissons, car on ne peut pas distinguer ce qu'on ne connaît en aucune manière.

Par conséquent, nous ne connaissons pas directement les substances, mais indirectement, par leurs qualités, en appliquant le principe absolu des substances.

Cette partie de l'éclectisme de M. Cousin n'est pas conforme à la vérité et conduit directement au panthéisme.

En effet, si nous ne connaissons pas les substances, nous ne pouvons pas les distinguer ; les unes ne diffèrent pas des autres, ou, ce qui revient au même, toutes ne sont qu'une seule substance qui absorbe tout, et qui est le sujet des qualités différentes et contraires. Voilà le panthéisme de Spinoza.

Qui dit deux, dit différence, et au contraire qui dit non-différence nie la pluralité et n'admet que l'unité. C'est ce qu'a fait M. Cousin, ou du moins c'est la conséquence qui dérive de son principe.

M. Cousin reconnaît l'immatérialité de l'âme, mais il dit que la chose lui échappe, et qu'il ne saisit que le mot. De deux choses l'une : ou il est convaincu de l'immatérialité de l'âme, et alors il connaît la substance du moi (puisque connaître c'est savoir qu'une chose existe et la manière dont elle existe ; or l'immatérialité est une des manières d'exister du moi) ; ou il ne saisit que le mot, et alors il lui est impossible de distinguer l'immatérialité de la matérialité, et d'assurer que l'âme est matérielle ou immatérielle.

De toutes manières, M. Cousin est tombé dans une grave erreur.

Kant nie l'existence de Dieu dans la *Critique de la raison pure*, et l'affirme dans la *Critique de la raison pratique*.

Kant nie l'existence de Dieu, parce qu'il est impossible de la prouver sans se fonder sur un principe absolu et objectif. Il est donc inconséquent, quand il essaie de prouver l'existence de Dieu, en se fondant sur le principe objectif que la vertu doit être récompensée et le vice puni ; ce qui suppose, dit Kant, un Dieu, auteur de cette harmonie.

Cette preuve morale, comme l'appelle Kant, est la seule bonne, à son avis. Il réfute toutes les autres et n'échappe à l'athéisme que par l'in-

conséquence, sublime, selon M. Cousin, qui consiste à attribuer à la raison pratique une certaine supériorité sur la raison théorique.

La morale de Kant est très-remarquable, sous bien des rapports, mais très-austère, très-aride; l'amour du bien n'y joue aucun rôle.

L'existence de la morale est une autre inconséquence, dans son système; car si les principes absolus n'ont qu'une valeur subjective, ils ne sont pas obligatoires; et s'ils ont une valeur objective, alors on peut passer légitimement de l'idée à l'objet, et le pont tant cherché par les disciples de Kant, serait trouvé.

CHAPITRE XXII.

PHILOSOPHIE DE FICHTE. — IDÉALISME SUBJECTIF.

Fichte est un des plus grands philosophes de l'Allemagne. Saisi d'admiration pour la *Critique de la raison pratique*, il l'adopta avec enthousiasme et se proposa de bonne heure de l'établir sur une base plus solide.

Dans la *Doctrine de la science*, il cherche à fonder la science de la science, sur un principe unique qui contienne toute vérité; car, dit-il, s'il n'existe pas un principe absolu d'où dépendent tous les autres principes, la science en général, la science infinie, qui contient toutes les autres sciences, est impossible.

Pour trouver ce principe, il ne faut que poser une proposition si évidente qu'elle ne soit contestée par personne; tel est le jugement $A = A$, ce qui ne veut pas dire que A existe, mais que si A est, A est. Ce jugement implique cet autre : moi = moi, ou moi je suis moi. En effet, tout jugement du moi suppose son existence, par conséquent le jugement $A=A$ implique le jugement moi = moi. De ce jugement, qui est absolu dans son contenu et dans sa forme, résulte cet autre : A n'est pas non A, ou le non-moi n'est pas le moi; et de ces deux propositions résulte une troisième : le moi et le non-moi se déterminent réciproquement, et se posent comme divisibles dans un moi indivisible.

Le moi se pose, s'affirme, et il n'existe qu'en tant qu'il se pose, qu'il se reproduit; et au contraire le moi ne se pose qu'en tant qu'il existe, de sorte qu'il se pose parce qu'il existe, et il existe parce qu'il se pose.

D'ailleurs si, comme le suppose Fichte, le moi est absolu et le principe de toutes choses, il est toute réalité, il n'existe rien en dehors de lui; le non-moi, le monde extérieur n'existe pas. Dieu est une chimère et le moi étant activité, le non-moi n'est que la passivité.

Ainsi le non-moi n'existe pour le moi qu'en tant qu'il est posé; il n'a pas une existence indépendante du moi.

La méthode de Fichte consiste à poser premièrement une thèse, puis

une antithèse, et à résoudre la contradiction qui en résulte dans une synthèse. Exemple :

Le moi est la seule réalité, par conséquent il n'est pas déterminé, il se détermine; d'autre part, le non-moi qui n'est rien de réel, détermine le moi. Pour résoudre cette contradiction, il faut observer que le moi est une certaine quantité d'activité, et que quand il pose en lui-même une partie de son activité, il pose l'autre partie dans le non-moi; car poser l'activité dans le moi, c'est poser la passivité dans le non-moi. De sorte que le moi est déterminé par le non-moi, et se détermine par lui-même.

A mon avis, l'erreur capitale de Fichte, c'est de n'avoir pas saisi la différence qui existe entre l'existence idéale d'une chose et son existence réelle, entre le relatif et l'absolu.

Relativement au moi, rien n'existe qu'en tant que nous le connaissons, que nous le posons, de sorte que le moi est le créateur de tout et comprend toute réalité. Mais si cela est vrai quant à l'existence idéale d'une chose, cela est faux quant à son existence réelle. L'existence des êtres est indépendante de la connaissance que nous en avons. Ainsi, quant à l'existence idéale, le moi pose tout, il pose Dieu, il pose le monde, il se pose lui-même, il est l'infini, le créateur de tout et de lui-même; mais quant à l'existence réelle, le moi est un être fini et contingent qui existe à côté d'autres êtres de la même espèce.

SECONDE PARTIE.

MÉTAPHYSIQUE.

Conciliation des différents systèmes de métaphysique et son application à l'histoire de la philosophie.

CHAPITRE PREMIER.

IMPORTANCE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Il m'a paru convenable et méthodique de jeter un coup d'œil rapide sur les quatre systèmes principaux, avant d'aborder les problèmes les plus redoutables de la métaphysique. Ces problèmes sont difficiles, il est vrai, mais ils méritent qu'on les étudie sérieusement; s'en moquer est le propre d'un esprit frivole, qui méprise tout ce qui est au-dessus de sa portée.

Les hommes qu'on appelle positifs et les philosophes superficiels considèrent les questions métaphysiques comme des rêves qui n'ont aucune importance dans la vie réelle. Rien de plus commun et de plus absurde. L'histoire de la philosophie, aussi bien que la raison, nous prouve que les solutions qu'on donne à ces questions déterminent celles qu'on donne à la morale et au droit. Or, le bonheur d'un peuple dépend des lois qui le régissent; et puisque la loi n'est que l'expression du droit, il s'ensuit logiquement que la métaphysique est la science la plus élevée et en même temps la plus utile, puisqu'elle est la source de toutes les autres sciences.

Convaincu qu'on ne peut approfondir une science, sans remonter à ses principes fondamentaux, sans s'élever dans les régions de l'ontologie, j'essayerai de faire une conciliation des différentes écoles métaphysiques, de les combiner dans une synthèse supérieure, et de détruire ainsi l'anarchie qui depuis si longtemps divise cette science.

CHAPITRE II.

L'IDÉE DE DIEU EST L'IDÉE DE L'ÊTRE.

Un point incontestable, une vérité qui reste acquise à la science, depuis les travaux des philosophes modernes de l'Allemagne, c'est que Dieu n'est pas tel ou tel être, mais l'Être en général, qui comprend tout

dans son essence. Malebranche et Spinoza avaient déjà saisi cette vérité. Mais le premier était trop catholique pour être conséquent ; et le second, quoique grand logicien, n'a traité la question que sous un seul rapport.

Quand on examine ce qu'il y a de commun entre tous les individus qui composent l'univers, on voit que c'est l'Être, qui existe partout, et qui est doué d'une vraie omniprésence. Or l'omniprésence étant un attribut de la divinité, Dieu et l'Être ne sont qu'une seule chose, et l'idée de l'infini est la pleine affirmation, la réalité tout entière. Il serait absurde de concevoir Dieu comme un individu particulier ; ce serait lui ôter l'omniprésence. D'autre part, l'idée de l'infini est la plus étendue de toutes les idées ; elle ne peut être contenue dans aucune autre ; elle est nécessairement la plus générale.

Les idées générales sont des idées abstraites, il est vrai ; mais il ne faut pas nier leur réalité, et raisonner comme ces gens qui regardent les idées abstraites, les abstractions et les chimères comme étant une seule et même chose. C'est le génie d'Aristote qui a contribué à répandre ces erreurs ; mais sous ce rapport, la philosophie de Platon est bien supérieure.

Supposons pour un moment, avec les sensualistes et les nominalistes, que les idées générales ne sont que des noms. Que s'ensuit-il ? Que l'Être, c'est-à-dire Dieu, n'est qu'un nom, qu'il n'existe pas ; voilà l'athéisme, dernière conséquence du nominalisme.

Il y a quelque chose ou il n'y a rien de commun entre tous les êtres ; dire qu'il n'y a rien de commun est une absurdité ; c'est nier l'existence des êtres ; car, s'ils existent, ils ont nécessairement de commun l'existence et l'être.

Les sensualistes et ces hommes grossiers qui jugent de la réalité par les sens se trompent grossièrement ; ils ne comprennent pas que dans le monde sensible il n'y a que des illusions et des apparences, et que ce qu'il y a de plus réel est ce qui le paraît le moins. C'est ainsi qu'il y a plus de réalité dans la vérité absolue, qui n'est pas telle ou telle vérité, mais la vérité en général, que dans une vérité particulière ; et si les idées générales n'ont pas un objet réel dans la nature, il faudra dire que la vérité absolue, c'est-à-dire Dieu, n'existe pas, et que tous les principes absolus, ne sont que des chimères et des rêves.

La vérité absolue se trouve dans toutes les vérités, comme la nature humaine se trouve dans tous les hommes, et l'Être dans tous les êtres ; et de même que la nature humaine est le genre ou l'unité qui comprend tous les individus, de même la vérité absolue est le genre qui comprend dans son essence toutes les vérités particulières ; l'Être est le genre suprême ou l'unité qui comprend l'infinie pluralité des êtres.

CHAPITRE III.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Le sujet que je traite me paraît d'une telle importance que j'ai besoin d'y revenir en le présentant sous une autre face.

La somme est un sujet si fécond, que si on l'analyse avec soin, on en verra jaillir une foule de vérités. Qu'est-ce que la somme? Ce n'est qu'une collection, qu'une pluralité; et de même que toute collection suppose un genre, ainsi toute pluralité suppose une unité, dont elle est la répétition. Où il y a 2, 3, 4, il y a une somme, et puisque dans la nature il y a plusieurs êtres, il y a une somme réelle. D'ailleurs il est impossible de sommer deux choses qui n'ont rien de commun, et comme l'univers n'est qu'une somme totale, il s'ensuit qu'il y a quelque chose qui se trouve partout et qui est le genre ou l'unité que nous cherchons. Dire par conséquent que l'Être est une abstraction, c'est nier qu'il y a quelque chose de commun chez les individus, c'est détruire la somme totale, c'est détruire l'univers.

CHAPITRE IV.

TOUTES LES CHOSSES DIFFÉRENT ET NE DIFFÉRENT PAS LES UNES DES AUTRES.

Dans les chapitres antérieurs, nous avons vu que Dieu est l'Être ou l'unité, qui comprend le monde dans son essence; nous allons voir maintenant que toutes les choses diffèrent les unes des autres, et ne diffèrent pas, que Dieu est l'univers et qu'il ne l'est pas.

Par le principe que Leibnitz appelle principe des *indiscernables*, il est impossible qu'il y ait deux choses parfaitement égales. En effet, qui dit deux choses, dit que l'une n'est pas l'autre, que l'une diffère de l'autre, et que par conséquent il y a des qualités dans l'une qu'on ne trouve pas dans l'autre. Mais s'il est vrai que la dualité implique une différence, il est vrai aussi que la non-différence implique l'égalité. D'abord deux est une somme, dont les parties sommantes sont (1×1), et s'il est vrai, comme nous l'avons dit, qu'on ne peut sommer que des êtres entre lesquels il existe quelque chose de commun, et qu'ils ne diffèrent pas dans ce qu'ils ont de commun, il s'ensuit que deux, trois ou quatre choses quelconques diffèrent et ne diffèrent pas, sont semblables et dissemblables, semblables en ce qu'elles ont de commun, dissemblables en ce qu'elles ont de particulier.

Pour rendre ma pensée plus claire, prenons un exemple. Soient M et N deux êtres quelconques. Si M et N sont deux êtres, M diffère de N, et par conséquent il y a des qualités en M qu'on ne trouve pas en N.

D'ailleurs comme M et N sont deux êtres, et que toute somme suppose quelque chose de commun, il s'ensuit qu'il y a quelque chose de commun entre M et N et que par conséquent M et N ne diffèrent pas, puisque les êtres diffèrent en ce qu'ils ont de particulier, mais ne diffèrent pas en ce qu'ils ont de commun.

Les êtres ne diffèrent pas en ce qu'ils ont de commun. Mais par le principe des indiscernables, il est impossible qu'il y ait deux choses semblables. Cette antinomie ne sera pas difficile à résoudre. S'il est vrai que deux choses sont égales en ce qu'elles ont de commun, il est vrai aussi qu'en ce qu'elles ont de commun elles ne sont qu'une seule chose; c'est ainsi que tous les êtres, en tant qu'êtres, ne sont qu'un seul être, qui est le genre ou l'unité, et que tous les hommes, en tant qu'hommes, ne sont que la nature humaine, qui se trouve dans tous.

Appliquons ces principes à l'univers. De tout ce que nous venons de dire il s'ensuit, que dans tout être, il y a un élément particulier qui le distingue, et un élément général, qui est le genre ou l'unité; que tous les êtres qui composent l'univers en ce qu'ils ont de commun, ne sont qu'une seule chose, qui est l'Être, Dieu, l'unité supérieure qui embrasse tout.

L'univers peut être considéré sous deux rapports différents, selon que l'on envisage les êtres qui le composent, en ce qu'ils ont de particulier et de distinct, ou en ce qu'ils ont de général et d'égal; dans le premier cas, l'univers est un être collectif, fini et créé par Dieu; dans le second, l'unité et la pluralité, Dieu et l'univers, sont identiques.

Il y a un système qui conçoit Dieu comme un être distinct de l'univers, tandis que le panthéisme pose en principe que Dieu ne se distingue pas du monde.

Si l'on examine ces deux systèmes, selon les principes que je viens d'exposer, l'on verra qu'il y a quelque chose de vrai et de faux dans tous deux. Le premier a raison quand il dit que Dieu se distingue de l'univers, mais il a tort quand il nie l'identité ou la non-différence. Le second a raison aussi quand il soutient que Dieu est l'univers, mais il a tort quand il affirme que Dieu et l'univers ne sont pas deux choses différentes.

Pour avoir la vérité complète, il faut concilier ces deux systèmes, c'est-à-dire il faut les réduire à l'unité de la synthèse et soutenir que Dieu est l'univers et qu'il ne l'est pas. Les philosophes superficiels diront que c'est une contradiction, sans se rappeler que je considère l'univers sous deux rapports différents. Tous les jours on entend dire que telle ou telle chose est bonne et mauvaise, et personne ne prétend que c'est une contradiction; parce que quand on dit qu'elle est bonne, on la considère sous un rapport, et sous un autre quand on dit qu'elle est mauvaise.

CHAPITRE V.

CONSÉQUENCES. — TOUT ÊTRE EST FINI ET INFINI.

Nous avons vu que l'univers est fini et infini; nous allons voir maintenant que tout être, en particulier, est fini et infini, immuable et variable, nécessaire et contingent, simple et composé, éternel et créé en même temps.

On peut considérer tout être, sous deux rapports différents : en ce qu'il a de commun et de général, c'est-à-dire, en tant qu'être, ou en ce qu'il a de particulier et d'individuel, comme un être déterminé; dans le premier cas, tout être est infini, puisque nous avons prouvé déjà que l'être et l'infini ne sont qu'une seule chose; dans la seconde supposition, tout être est fini, en tant qu'il a une nature particulière, qui le distingue et le détermine. La conciliation du fini et de l'infini entraîne toutes les autres. L'infini est immuable et nécessaire, tandis que le fini est variable et contingent, et si tout être est infini et fini, tout être est immuable et variable, nécessaire et contingent.

L'idée de l'infini se distingue de l'idée du fini; par conséquent l'un n'est pas l'autre : l'infini et le fini sont donc deux êtres. Prétendre qu'ils ne sont pas deux, c'est nier la différence et détruire l'infini ou bien le fini, ce qui est absurde. Or, si l'infini et le fini sont deux, comme toute somme n'est possible que sous la condition qu'il y ait quelque chose de commun, il s'ensuit qu'il y a quelque chose de commun, et que par conséquent l'infini est semblable au fini, ou ce qui revient au même, qu'il y a identité entre l'un et l'autre. En effet, si l'on repousse ces conséquences, si l'on nie qu'il y a quelque chose de commun, il faut aussi nier toute relation entre Dieu et l'homme, ce qui détruit de fond en comble la morale et la religion.

Il y a des philosophes qui disent que Dieu comprend tout dans son essence, et que s'il ne comprend pas tout, il n'est pas Dieu; il en est d'autres qui soutiennent le contraire.

Nous admettons les deux opinions et nous les concilions l'une par l'autre. En effet, si comme nous l'avons prouvé, Dieu est infini et fini il s'ensuit qu'en tant qu'infini, en tant que l'Être en général, il n'y a rien en dehors de lui; mais ce n'est pas la même chose, quand on le considère comme fini, comme un être particulier.

Dieu, comme tout être, est genre et individu, et quoique l'idée de l'être soit la plus générale, elle est aussi la moins générale. Concevoir l'Être comme une substance abstraite, sans attributs, comme l'unité sans pluralité, c'est tomber dans toutes les erreurs de l'école d'Élée. L'Être est en même temps un être; et puisque l'infini se distingue du fini, il faut qu'il ait des attributs propres qui le constituent.

CHAPITRE VI.

D'AUTRES CONSÉQUENCES. — CONCILIATION DU MATÉRIALISME ET DU SPIRITUALISME.

Si nous appliquons les principes que nous avons développés, nous verrons que la simplicité et la composition, pour être deux choses, diffèrent en ce qu'elles ont de particulier et ne diffèrent pas en ce qu'elles ont de commun, et que, par conséquent, il y a identité entre l'une et l'autre, c'est-à-dire, que tout ce qui est simple est composé et réciproquement.

Il y a une école en philosophie, qui soutient que tous les êtres sont matériels : c'est l'école matérialiste ; l'école idéaliste soutient, au contraire, que tous les êtres sont spirituels.

Je ne concilierai pas ces deux grandes écoles, comme l'a fait M. Cousin ; je ne dirai pas qu'il y a des êtres qui sont simples et d'autres qui sont composés, puisque, selon mes principes, tout être est matériel et spirituel.

Le matérialisme a raison et le spiritualisme aussi ; mais la vérité complète ne se trouve que dans une synthèse supérieure qui les comprend.

Le sensualisme qui conduit au matérialisme fait dériver toutes les idées des sens, et le spiritualisme, de la raison ; et comme nous avons vu que tous les êtres, Dieu compris, sont matériels et spirituels, il s'ensuit que toutes les idées dérivent des sens, et n'en dérivent pas.

CHAPITRE VII.

MYSTÈRE DE LA TRINITÉ.

Les chrétiens et les catholiques seront les premiers à dire que tous les principes que je viens d'exposer, ne sont que des contradictions, sans se rappeler que leur dogme fondamental est que Jésus-Christ est infini et fini. La différence qui existe entre la métaphysique chrétienne et la mienne, c'est que ce qu'elle dit de Jésus-Christ, je le dis de tous les êtres. Mais s'il y avait contradiction à dire qu'un être est infini et fini, selon le rapport que l'on considère, le catholicisme serait une religion contradictoire et absurde. Donc, je n'ai rien à craindre des catholiques qui sont conséquents avec leurs principes.

Jésus-Christ, c'est le Verbe incarné, c'est le Fils, ou la seconde personne du mystère de la Trinité. Le Père, qui est la première personne, est Dieu ; le Fils est Dieu et le Saint-Esprit, ou la troisième personne, est aussi Dieu.

Par conséquent ce qu'il y a de commun entre les trois personnes, c'est l'essence divine, qui est le genre et l'unité qui se trouve en trois personnes à la fois, sans se partager et sans se diviser. Les êtres,

comme nous l'avons vu, ne se distinguent pas en ce qu'ils ont de commun et ne sont qu'une seule chose; par conséquent, le Père ne se distingue pas du Fils, du Saint-Esprit, et le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ne sont qu'une seule chose, qu'un seul être, Dieu.

D'ailleurs, si les trois personnes ne se distinguent pas en ce qu'elles ont de commun, elles se distinguent en ce qu'elles ont de particulier; et si elles se distinguent, il faut qu'il y ait des qualités dans les unes qui ne se trouvent pas chez les autres. Mais ces qualités ou propriétés ne peuvent pas être infinies, puisqu'elles ne constituent pas l'essence divine, qui est l'élément général, donc elles sont finies; d'où il s'ensuit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont finis.

Par l'analyse que je viens de faire, il est facile de se convaincre que ce que j'ai dit de Jésus-Christ est applicable aux trois personnes, toutes sont infinies et finies à la fois, nécessaires et contingentes, éternelles et créées.

CHAPITRE VIII.

THÉISME ET POLYTHÉISME. — CRÉATION DU MONDE.

L'univers est un être collectif et une pluralité dont l'unité est Dieu; l'unité se distingue de la pluralité en ce qu'elle a de particulier et ne s'en distingue pas en ce qu'elle a de commun. Or, s'il y a identité entre l'unité et la pluralité, Dieu est un et plusieurs; un en tant qu'infini, et plusieurs, en tant que fini. Le théisme et le polythéisme sont conciliés. L'unité et la pluralité sont corrélatives; par conséquent point de pluralité sans unité, ni d'unité sans pluralité. En effet, la pluralité suppose l'unité, parce qu'elle n'en est que la répétition, et l'unité implique la pluralité, parce qu'elle est le genre ou ce qu'il y a de commun entre les individus.

D'ailleurs, Dieu est omniprésent, et l'omniprésence est un attribut éternel; et comme Dieu ne peut être omniprésent sans l'existence des êtres finis, il s'ensuit que le monde ou la pluralité a existé dès l'éternité.

Être omniprésent ne veut pas dire, exister en nous-mêmes, parce qu'il s'ensuivrait la conséquence absurde, que tous les êtres sont doués de l'omniprésence. Moi en tant que fini, j'existe en moi-même, mais je ne suis pas omniprésent. Si au commencement Dieu était le seul être, il existerait bien en lui-même, mais ne serait pas non plus omniprésent; car pour être tel, il faut exister en d'autres êtres, qui ne sont pas nous; donc ou Dieu n'était pas omniprésent de l'éternité, ou le monde est éternel.

Il y a des théologiens qui se sont formés une idée étrange de l'omniprésence. Dieu, disent-ils, est omniprésent, parce qu'il agit sur l'univers,

ainsi que l'âme est dans tout le corps, parce qu'elle agit sur lui. Je ne perdrai pas le temps à combattre une opinion si ridicule, et je me bornerai à dire que de toutes manières le monde est éternel, car il est clair que Dieu ne pourrait agir sur ce monde de toute l'éternité, si de toute l'éternité le monde n'existait pas. Dieu est la cause du monde, et de même qu'on ne peut concevoir un effet sans cause, de même on ne peut concevoir une cause sans effet. Car l'idée de cause et celle d'effet sont corrélatives. Cause est ce qui produit quelque chose ; la puissance ne peut être appelée cause, qu'en tant qu'elle se manifeste dans une production quelconque.

La possibilité de produire n'est pas la causalité même, mais la possibilité de devenir cause.

Puisque la cause implique l'effet, l'éternité de la cause implique l'éternité de l'effet, donc le monde est éternel.

Dire, comme quelques théologiens, qu'il n'y a pas six mille ans que le monde a commencé à exister, et que Dieu en est la cause ou la puissance éternelle, c'est une absurdité, comme je viens de le prouver. Si la cause était la simple puissance, quoique je n'aie pas volé, je serais un voleur, quoique je n'aie tué personne, je serais un assassin, car j'ai le pouvoir de voler et de tuer.

On pourra m'objecter que cette doctrine est l'athéisme, car si le monde est éternel, s'il a tous les attributs de la divinité, le monde est Dieu ; par conséquent il n'y a qu'un seul Être, et la pluralité, c'est-à-dire les êtres finis et contingents n'existant pas, l'unité, Dieu, ne peut pas non plus exister, par ce principe déjà démontré que sans pluralité il n'y a pas d'unité. Pour répondre à cette objection, il faut se rappeler ce que j'ai dit au commencement de la métaphysique, que dans tout être il faut considérer deux choses, l'élément général et l'élément particulier. Moi en tant qu'être, j'ai existé de toute éternité, mais en tant qu'un être particulier et contingent, j'ai commencé à exister et j'ai reçu l'existence de l'Être. Ce que je viens de dire du moi, est applicable à tous les êtres, par conséquent la création existe et n'existe pas, ce monde est éternel et ne l'est pas, selon le rapport qu'on le considère, et la pluralité ainsi que l'unité, ont toujours existé.

CHAPITRE IX.

CONTINUATION DU MÊME SUJET. — QU'EST-CE QUE LA SCIENCE INFINIE ?

La science en général n'est pas telle ou telle science, mais celle qui comprend toutes les autres dans son essence. La science en général, c'est la science divine ; mais qu'est-ce que la science divine ? Est-elle simple ou collective ? Voilà la question que j'essayerai de résoudre. La science infinie n'est pas collective ; en premier lieu, parce que tout ce

qui est collectif est fini ; en second lieu, si la science de Dieu est la somme totale de toutes ses idées, chacune des idées qui la composent est nécessairement finie. Or, tout ce qui est fini est contingent, et tout ce qui est contingent, on peut le concevoir comme non existant ; d'où il s'ensuivrait qu'on pourrait concevoir la science de Dieu anéantie. Ce qui est absurde, car la science est un attribut éternel de la divinité, et on ne peut concevoir anéanti ce qui est éternel. Donc, il faut conclure que la science divine n'est pas collective, qu'elle est simple. La science infinie est une idée qui comprend toute idée. Il s'agit maintenant de savoir quel est l'objet de cette idée. Si la science infinie est la connaissance de tout, et si connaître un être fini n'est pas connaître tout il s'ensuit que le fini n'est pas l'objet de cette idée, et que par conséquent, l'objet de l'idée de Dieu, est Dieu lui-même. Dieu se connaît, et en se connaissant il connaît tout.

D'ailleurs, si l'idée infinie est la connaissance de tout, il s'ensuit que Dieu et le tout sont objet d'une idée, ou ce qui est la même chose, Dieu et le tout sont identiques. En effet, supposons que Dieu et le tout, ne soient pas une même chose, qu'est-ce qui en résulte ? Que le tout sera fini ou infini : dans le premier cas, il ne peut être l'objet de l'idée infinie, et dans le second, il y a deux infinis, ce qui est absurde. Or, il y a identité entre Dieu et le tout, et comme le tout n'est que l'univers, il s'ensuit que Dieu est l'univers, et que l'univers est Dieu.

Nous venons de voir qu'il y a identité entre Dieu et l'univers ; et comme Dieu est simple l'univers l'est aussi. Mais si l'univers est simple, il est aussi collectif, et s'il est collectif, Dieu l'est par raison d'identité. Or, Dieu étant un Être collectif, l'idée de Dieu est l'idée d'une collection, et comme nous avons prouvé qu'une science collective est finie, il s'ensuit que Dieu est fini.

L'analyse que nous avons faite de la science, et les conséquences que nous en avons tirées, confirment ce que nous avons dit ailleurs : que Dieu est fini et infini, éternité et temps. Dans tout être intelligent, il y a une dualité, et il faut considérer deux choses, l'idée et l'objet, la connaissance et l'objet de la connaissance. Si l'idée diffère de l'objet et s'ils sont deux choses, il faut qu'il y ait quelque chose de commun et qu'ils soient identiques ; d'où il s'ensuit que tout être est idée et objet en même temps. Or, toutes les idées existent en Dieu dès l'éternité ; par conséquent tous les êtres sont éternels, la création n'existe pas.

En effet la création n'existe pas, si on considère les êtres en tant qu'idées, et Dieu en tant qu'infini, mais la création existe, si nous considérons les êtres en tant qu'objets.

CHAPITRE X.

CONCILIATION DE L'OMNISCIENCE ET DE LA LIBERTÉ.

Il existe en philosophie une antinomie très-ancienne, par laquelle on détruit la liberté de l'homme, ou la science de Dieu.

Si Dieu connaît tout, et s'il ne peut se tromper, tout arrive nécessairement, et la liberté n'existe pas; si au contraire nous supposons que la liberté existe, il faut nier la science divine; voilà la redoutable antinomie, qu'on n'a pas encore résolue, et qu'on ne résoudra pas, tant qu'on n'aura pas considéré Dieu comme infini et fini.

La science de Dieu est infinie et finie; considérée sous le premier rapport, la liberté de l'homme n'existe pas, mais elle existe sous le second.

CHAPITRE XI.

CONCILIATION DE L'OPTIMISME ET DU PESSIMISME.

Les idées du bien et du mal sont corrélatives; l'une implique l'autre, et l'une ne peut exister sans l'autre. Le bien et le mal existent dans la nature, et ils diffèrent; mais s'ils sont deux et si on ne peut sommer des choses entre lesquelles il n'existe rien de commun, il s'ensuit que le bien et le mal ont des qualités communes et que par conséquent ils ne diffèrent pas, ils ne sont qu'une seule chose.

Tout ce qui est bon est mauvais, et tout ce qui est mauvais est bon, l'optimisme et le pessimisme sont corrélatifs.

CHAPITRE XII.

CONCILIATION DU SCEPTICISME ET DU DOGMATISME.

Quelques philosophes considèrent l'erreur comme une chose négative, et nient son existence; c'est une erreur qui aboutit à la négation des intelligences finies.

La vérité et l'erreur existent et diffèrent entre elles; mais comme elles sont deux choses, elles ont des qualités communes, par conséquent la vérité et l'erreur sont identiques et ne sont qu'une seule chose, en ce qu'elles ont de commun.

Si la vérité et l'erreur sont identiques, tout est vrai et tout est faux, toute vérité est erreur, et toute erreur est vérité, selon le rapport qu'on les considère.

Le scepticisme a raison quand il dit qu'il faut douter de tout, et le dogmatisme a raison aussi quand il dit qu'il ne faut pas douter de tout;

mais le vrai système, le vrai éclectisme ne doit être ni sceptique, ni dogmatique, mais l'identité de l'un et de l'autre.

L'éclectisme moderne, dont M. Cousin est le chef, n'est pas un vrai éclectisme, mais un système particulier, incomplet et faux, spiritualiste et dogmatique, qui rejette le matérialisme et le scepticisme, au lieu de les comprendre dans une synthèse supérieure. Puisque tout est vrai et tout est faux, il faut admettre toutes les vérités et toutes les erreurs, il faut dire que tout est matière et tout esprit, et non pas, comme M. Cousin, rejeter les principes fondamentaux de ces systèmes, en admettant la spiritualité de quelques êtres et la matérialité des autres.

CHAPITRE XIII.

CONCILIATION DE L'ÊTRE ET DU NON-ÊTRE.

Si nous ne savons pas ce que c'est que le néant, nous ne saurons pas ce que c'est que l'être.

Le néant est quelque chose de négatif, car il est la négation de l'existence, et quelque chose de positif, car penser à rien, ce n'est pas penser, et puisque nous pensons au néant, il faut qu'il existe.

D'abord, l'idée de l'être est différente de celle du non-être, et comme on ne peut pas connaître les différences sans comparaison et qu'il est impossible de comparer deux choses entre lesquelles il n'existe rien de commun, il s'ensuit qu'il y a quelque chose de commun qui établit l'identité entre l'être et le non-être, Dieu et le néant.

S'il y a identité entre l'existence et la non-existence, tout existe et n'existe pas, Dieu existe et n'existe pas ; le système qui admet l'existence de Dieu et l'athéisme qui la nie sont conciliés.

En effet, le système qui admet l'existence de Dieu et l'athéisme ont raison tous deux et tort en même temps ; mais la vérité complète ne se trouve que dans la synthèse, qui repose sur la différence de l'être et du non-être.

Les philosophes de l'école de Krause peuvent me faire l'objection suivante : l'Être renferme toute réalité dans son essence ; donc il n'y a rien de négatif en lui. Réponse : l'Être, en tant que fini, ne renferme pas toute réalité, donc il y a quelque chose de négatif en lui et par conséquent, existe sous un rapport et n'existe pas sous un autre.

CHAPITRE XIV.

KRAUSE. — AHRENS.

Je ne connais la philosophie de Krause que par l'exposition qu'en ont faite M. Ahrens, dans son remarquable *Cours de Psychologie*, et son

élève M. Tiberghien, dans son *Essai* sur la philosophie de Krause et dans sa *Théorie de l'Infini*.

M. Ahrens conçoit Dieu comme l'unité supérieure de la nature et de l'esprit, comme l'Être en général qui comprend tout dans son essence, et dont les attributs sont l'infinité, la simplicité, l'éternité, etc., etc.

Cette philosophie rejette tout système panthéistique, qui conçoit Dieu comme l'ensemble de tous les êtres, et toute doctrine qui considère l'infini, comme un être particulier qui ne comprend pas tout dans son essence.

La conception de Dieu, comme l'Être qui renferme tout, est très-ancienne; on la trouve dans la philosophie indienne et grecque, mais les conséquences qu'on en tire sont très-diverses, et de là naissent les différents systèmes.

Je ose dire que la philosophie qui conçoit Dieu comme le tout, n'est pas encore développée, et que si M. Ahrens avait approfondi davantage l'idée de l'être, il aurait compris que Dieu est ce qu'il y a de commun entre tous les êtres qui composent l'univers, qu'il est un et plusieurs; qu'en tant que plusieurs, il est la collection de tous les êtres, et par conséquent un être fini, contingent et matériel, qu'en tant qu'unité, il est différent de l'univers, infini, nécessaire, et éternel; il serait enfin arrivé à un éclectisme très-différent de celui de M. Cousin, à une conciliation du matérialisme et du spiritualisme, du scepticisme et du dogmatisme, du monothéisme et du polythéisme, etc.

Krause n'a considéré que sous un seul rapport le problème de Dieu et de l'univers; de là la solution incomplète qu'il en a donnée.

En écrivant ce petit traité de métaphysique, je ne m'en suis pas proposé de remplir les lacunes du système de Krause, mais seulement de développer l'idée de l'être en général, qui n'appartient pas à telle ou telle école, mais à l'humanité tout entière.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT OU DU DROIT NATUREL.

CHAPITRE I^{er}.

DU DROIT PRIMITIF ET HYPOTHÉTIQUE.

La division du droit en primitif et hypothétique est la plus féconde en conséquences, et la question de la propriété ne sera pas résolue, tant qu'on ne l'aura pas envisagée sous ces deux rapports différents.

Tout droit a son principe, sa source, son origine, ou si l'on veut sa raison d'existence dans la nature humaine; mais il y a une différence qu'il faut prendre en considération, c'est que les uns naissent immédiatement de la nature humaine, tandis que les autres naissent immédiatement d'un acte extérieur quelconque; on appelle les premiers primitifs et les seconds hypothétiques. Cette division est complète, parce qu'elle comprend tous les droits.

De la nature du droit primitif, il s'ensuit qu'il se trouve partout où la nature humaine existe, et qu'on a ce droit, par cela seul qu'on est homme; de sorte qu'il est impossible de concevoir des hommes sans des droits primitifs. Qu'on ne peut pas céder ces droits, c'est-à-dire qu'ils sont inaliénables; car s'il est impossible de nous dépouiller de notre nature, il nous est impossible aussi de céder un droit qui en naît immédiatement. C'est ainsi que l'homme ne peut pas se dépouiller tout-à-fait de sa liberté, qui est une faculté essentielle de sa nature. Ces droits sont imprescriptibles; c'est-à-dire ne finissent pas avec le temps, mais avec la nature humaine. Tels sont les caractères qui distinguent ces droits, et qui dérivent de leur nature.

Les droits hypothétiques, qui ont leur principe dans un acte extérieur, dans un acte contingent, qui peut arriver ou ne pas arriver, n'est pas universel, c'est-à-dire ne se trouve pas nécessairement chez tous les hommes, mais seulement chez tous ceux qui ont pratiqué un acte d'où ces droits dérivent. Ils ne sont pas non plus inaliénables, parce qu'ils ne naissent pas immédiatement de la nature humaine.

Si j'achète un livre il m'appartient, et ce droit hypothétique qui naît d'un acte extérieur, d'un contrat, est aliénable; je puis le céder, si je le veux. Mais, dira-t-on, vous cédez le livre, mais non pas le droit; pour répondre à cette redoutable objection, je ferai la réflexion suivante: si je cède mon livre et non pas le droit, le livre m'appartient

encore après l'avoir cédé, ou, ce qui est la même chose, il m'appartient et ne m'appartient pas. Cette absurde contradiction prouve que les droits hypothétiques sont aliénables et prescriptibles.

CHAPITRE II.

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ N'EST PAS UN DROIT PRIMITIF.

Puisque tout droit, comme nous l'avons vu, est primitif ou secondaire, il s'ensuit que le droit de propriété, s'il n'a pas son principe immédiat dans la nature humaine, n'est pas primitif, mais a sa source dans un acte quelconque.

Si nous supposons que le droit de propriété est primitif, il faudra admettre cette conséquence, que par cela même que nous avons besoin d'une chose, nous en avons le droit, et que tous ont droit sur tout.

De là la guerre universelle, comme l'a prouvé Hobbès, de là la destruction de la société et du droit de propriété qui n'appartient qu'au plus fort.

On objectera que ces droits sont bornés les uns par les autres, et qu'ils ne se détruisent pas. C'est vrai, quand on conçoit le droit de propriété, comme un droit hypothétique qui a son principe dans le travail, par exemple; alors à chacun appartient le fruit de son travail, et la propriété des uns n'est pas la propriété des autres, mais dans la première supposition, chacun a droit sur tout ce qui lui est de quelque utilité, sur tout ce qui peut satisfaire un besoin quelconque. Dans ce cas-là le droit de propriété n'est pas borné, il est illimité et par conséquent détruit.

Si tout appartient à tous, le communisme est l'organisation sociale la plus conforme à la justice et à la nature humaine, et M. Ahrens, et tous les philosophes qui supposent le droit de propriété un droit primitif, doivent être communistes, s'ils sont conséquents avec leurs principes.

Si le droit de propriété est primitif, le produit de notre travail appartient à tous, et soit que nous travaillions ou que nous ne travaillions pas, nous avons le droit d'exiger par la force qu'on nous donne les conditions indispensables pour vivre. Nous pouvons par conséquent nous passer du travail, et une fois que l'oisiveté règne et qu'on ne travaille pas, la production est anéantie et la société détruite, et si, pour échapper à ces conséquences, on veut forcer chacun à travailler malgré lui, on attaquera le droit de liberté, et les associés seront de pures machines; ils seront incapables de se gouverner par eux-mêmes, et de disposer de leur temps, comme bon leur semblera.

Bien plus, il faudra faire produire à chacun ce qu'il consomme, mais comment s'y prendre pour obtenir ce résultat? De deux choses l'une, ou il faudra avoir autant de surveillants que de travailleurs, ou il

faudra poser en principe qu'à chacun appartient le produit de son travail ; le premier cas est impossible et a le grand inconvénient de maintenir, aux dépens des travailleurs, une armée considérable dont toute l'occupation se réduit à faire travailler par la force, ce qui serait la source de guerres continuelles.

Il ne reste que la seconde supposition qui détruit le communisme. Cette seconde supposition : qu'à chacun appartient le fruit de son travail, est conforme au système actuel, qui repose sur l'individualisme et la concurrence, et qui a surtout le défaut d'être contraire à la supposition. En effet, si à chacun appartient le fruit de son travail, le travail est le titre de la propriété ; la propriété n'est donc pas un droit primitif, mais un droit secondaire.

Tout droit primitif est inaliénable et imprescriptible ; si le droit en question naît immédiatement de notre nature, nous ne pouvons rien céder de ce qui nous appartient, pas même à un fils ; nous ne pouvons rien acheter, ni faire aucun contrat dans le but de nous approprier une chose quelconque ; car le droit ayant pour titre un acte ne serait pas primitif. Toutes ces conséquences, qui détruisent le droit de propriété, prouvent suffisamment que ce droit n'est pas primitif, mais secondaire ou hypothétique.

CHAPITRE III.

VRAI PRINCIPE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

Les philosophes qui ont compris que le droit de propriété n'est pas primitif, ne sont pas d'accord sur son vrai principe. L'opinion la plus absurde, à mon avis, est celle de Bentham et de Puffendorf, qui font dériver la propriété de la loi civile. Le droit est antérieur à la loi ; sans le droit, la loi serait impossible et inutile ; s'il était vrai que la loi est le principe de la propriété, toute organisation de la propriété serait bonne, par cela seul qu'elle serait conforme à la volonté du législateur.

La propriété ne pourrait pas exister sans la loi ; la loi doit garantir ce droit, mais elle n'en peut être la source.

Il y a des philosophes qui soutiennent que l'occupation est le principe de la propriété ; il en est d'autres qui disent que c'est le travail ou la convention. Dans toutes ces opinions, il y a quelque chose de vrai et de faux, et pour ne pas s'égarer dans cette périlleuse question, il faut distinguer la propriété particulière de la propriété en général.

L'occupation, le travail, le contrat, peuvent être chacun le titre d'une propriété particulière ; c'est ainsi que par un contrat je puis avoir droit sur un chapeau, et alors le principe de ce droit est le contrat.

Mais si l'on soutient que l'occupation est le principe, non pas de telle

ou telle propriété, mais de la propriété en général, on tombera dans l'absurde; et ce que je dis de l'occupation je le dis aussi du travail et du contrat.

Chacun de ces actes est le principe d'une propriété particulière, et tous sont la source de la propriété en général. On comprendra mieux la justesse de cette réflexion, si l'on observe que toutes les objections qu'on fait à chacun de ces actes prouvent qu'aucun n'est le principe de la propriété en général; mais de là on ne peut conclure légitimement qu'aucun n'est la source d'une propriété particulière. Ainsi, par exemple, le travail ne peut être le principe de toute propriété, mais seulement d'une propriété particulière. Car pour travailler il faut avoir des instruments qui nous appartiennent; donc il y a une propriété antérieure au travail; donc le travail n'est pas le principe de toute propriété.

* Il s'agit maintenant de savoir si le travail n'est le principe d'aucune propriété. Si je bâtis une maison, cette maison, produit de mon travail, m'appartient; le travail est la source de cette propriété. On ne peut pas m'objecter que sans capitaux il m'aurait été impossible de bâtir la maison; car je ne soutiens pas que le travail est la source de toute propriété; il est évident d'ailleurs que les capitaux et mes biens, quoique nécessaires, pour mon ouvrage, ne sont que des conditions indispensables.

M. Thiers a eu tort par conséquent de dire que le travail est le principe de la propriété en général.

M. Cousin fait dériver la propriété de l'occupation unie au travail. « Remarquons aussi (dit M. Proudhon) que M. Cousin refuse à l'occupation et au travail, pris séparément, la vertu de produire le droit de propriété et qu'il le fait naître de tous deux réunis, comme d'un mariage. C'est là un de ces tours d'éclectisme familiers à M. Cousin et dont plus que personne il devait s'abstenir. Au lieu de procéder par voie d'analyse, de comparaison, d'élimination et de réduction, seul moyen de découvrir la vérité à travers les formes de la pensée et les fantaisies de l'opinion, il fait de tous les systèmes une analyse, puis donnant à la fois tort et raison à chacun, il dit : Voilà la vérité. »

Je serais curieux de savoir comment M. Cousin concilie dans son éclectisme sa psychologie avec le droit naturel.

Dans toute sa psychologie on ne trouve que cette pensée : la volonté c'est le moi, la raison et toutes les autres facultés nous sont étrangères. Or, si les droits primitifs ont leur principe dans la nature humaine, et si la nature humaine n'est autre chose que la volonté, la volonté est le droit, tout ce que nous voulons est juste, et la justice et la volonté sont identiques. Il est très-facile de voir que ces principes détruisent de fond en comble la morale et le droit.

CHAPITRE IV.

LE COMMUNISME ET L'INDIVIDUALISME SONT LES SEULES MANIÈRES POSSIBLES D'ORGANISER LA SOCIÉTÉ. — LA PREMIÈRE EST CONTRAIRE AU DROIT NATUREL.

M. Thiers, dans son excellent ouvrage sur la propriété, a réfuté les utopies qui ont produit la révolution en France et dans quelques autres parties de l'Europe.

Je me propose d'arriver au même but, en procédant à priori et en envisageant la question sous le point de vue du droit naturel; je crois qu'il ne sera pas difficile de trouver quelles sont les organisations possibles de la société, et laquelle est le plus conforme à la nature humaine.

La propriété, considérée comme un droit primitif, conduit au communisme; et considérée comme un droit hypothétique, à l'individualisme; et comme nous avons vu que tout droit est primitif ou secondaire, il s'ensuit qu'il n'y a que deux organisations possibles de la société et que toutes les utopies doivent se ranger sous ces deux grandes classifications.

La propriété considérée comme un droit primitif, conduit au communisme; car si nous avons droit sur tout ce dont nous avons besoin, la propriété appartient à tous, tout entière. Voilà le communisme dans toute sa rigueur.

La propriété, considérée comme un droit hypothétique, conduit à l'individualisme, c'est-à-dire à l'organisation actuelle de la société. En effet, si le droit de propriété a son principe non pas dans la nature humaine, mais dans un acte quelconque, la propriété n'est pas universelle, c'est-à-dire tous les hommes ne sont pas propriétaires; le droit de propriété ne se trouve que dans celui qui a pratiqué l'acte d'où elle dérive.

D'abord, comme cet acte est individuel de sa nature, la propriété l'est aussi, et si le principe immédiat est le travail, plus on produira plus on s'enrichira, de là l'inégalité des fortunes, la concurrence et l'individualisme.

En me résumant, le communisme et l'individualisme, la concurrence et la non-concurrence sont les deux seules manières d'organiser la société. Le citoyen Proudhon a inventé une troisième forme d'organisation, ou plutôt de destruction sociale, qui consiste à concilier deux choses inconciliables, le communisme et l'individualisme; le principe de cette conciliation est la destruction du droit de propriété.

Il s'agit maintenant de savoir lequel de ces deux systèmes est préférable, et puisque nous avons prouvé que le communisme détruit le droit de propriété, il s'ensuit que l'individualisme est la seule organisation sociale conforme au droit et à la nature humaine.

CHAPITRE V.

LE DROIT AU TRAVAIL N'EXISTE PAS.

M. Louis Blanc, en soutenant le droit au travail, a créé un droit nouveau qui n'existe pas dans la nature.

Si le droit de propriété est primitif, tout le monde peut exiger par la force qu'on lui donne ce dont il a besoin, et s'il a besoin de travail, la société lui doit ce travail; de sorte que le droit au travail n'existe que dans la supposition que le droit de propriété soit primitif, et comme cette supposition implique le communisme, il est clair que celui qui défend le droit au travail doit être communiste et réciproquement.

Le droit de propriété n'est pas primitif, nous l'avons prouvé; par conséquent le droit au travail qui ne peut trouver sa réalisation que dans une nouvelle organisation de la société, dans laquelle le gouvernement soit l'entrepreneur de toutes les industries, n'existe pas.

Il est vrai, comme disent MM. Thiers et Cousin, que la société est obligée de secourir les malheureux, mais c'est une obligation morale et non pas juridique, qui n'implique pas un droit et qui ne peut se faire accomplir par la force.

De tout ce que nous venons de dire sur le droit de propriété, il suit que les droits primitifs ne produisent que des obligations négatives, et que pour exiger une condition quelconque, il faut avoir pratiqué un acte d'où il naît un droit secondaire et une obligation juridique.

QUATRIÈME PARTIE.

DROIT PUBLIC. — DE LA SOUVERAINETE DU PEUPLE.

CHAPITRE I^{er}.

QU'EST-CE QUE LA SOUVERAINETÉ ET COMMENT SE DIVISE-T-ELLE?

Il me semble qu'avant d'examiner à fond cette importante question, je dois, pour éviter tout malentendu, fixer le sens que je donne à ce mot : souveraineté.

La souveraineté n'est autre chose, à mon avis, que le droit de commander. Ce droit, quoique indivisible par sa nature, peut se diviser, quant à son exercice, en pouvoir législatif, exécutif, judiciaire, et électoral.

Tous ces pouvoirs sont nécessaires pour l'existence de la société, et il n'y a pas de raison, quoi qu'en disent quelques publicistes, pour exclure de la souveraineté le pouvoir électoral.

CHAPITRE II.

LA SOUVERAINETÉ, SELON QU'ON LA CONSIDÈRE, EST UN DROIT PRIMITIF OU SECONDAIRE, INALIÉNABLE OU ALIÉNABLE, QUI A SON PRINCIPE DANS LA NATURE DE LA NATION OU DANS LE CONSENTEMENT DU PEUPLE. — LA CAPACITÉ N'EST PAS LE PRINCIPE DE L'EXERCICE DE LA SOUVERAINETÉ.

On peut envisager toute nation sous deux rapports différents, comme unité ou comme pluralité ; dans le premier cas, la nation n'est pas un être collectif, elle est une personnalité, et comme telle se gouverne par elle-même, et ne dépend d'aucun autre : c'est ce qui constitue son indépendance, sa souveraineté ; de sorte que la souveraineté est un droit primitif, inaliénable et imprescriptible, qui dérive immédiatement de la nature de la nation.

On peut aussi considérer la nation d'une manière collective, non pas dans ses relations avec les autres nations, mais dans les relations que les individus qui la composent ont entre eux. Une société quelconque ne peut pas exister, s'il n'y a pas quelques-uns qui commandent, et d'autres qui obéissent. Il s'agit maintenant de savoir, pourquoi tel ou tel individu exerce la souveraineté de préférence à un autre, et quel est le principe de l'exercice de la souveraineté.

Plus les hommes qui gouvernent la société seront capables, mieux

la société sera gouvernée, mais qui sera le juge de la capacité ou de l'incapacité des individus? Ce ne sera certainement pas tel ou tel individu, mais le peuple tout entier, car il s'agit de ses intérêts.

Le peuple est obligé de faire une bonne élection; mais cette obligation est morale et non pas juridique. Le peuple n'est responsable que devant Dieu de ses propres actions.

Le principe de l'exercice de la souveraineté sera-t-il la capacité? Non, car si la capacité était le principe de l'exercice de la souveraineté, comme tout droit est tel, qu'on peut employer la force pour le faire valoir, il s'ensuivrait l'anarchie, la guerre universelle et la destruction de la société; car tout le monde voudrait commander et tout le monde s'en croirait capable. Et si l'on objecte que la capacité fait le droit, mais non pas son exercice, je répondrai que je n'admets pas cette distinction; car un droit qui n'est pas reconnu et qu'il est impossible de faire valoir, est une chimère. La capacité unie au consentement du peuple, serait-elle le principe que nous cherchons? Non, car si le peuple élit un imbécile, cet imbécile, malgré son incapacité, exercera légitimement la souveraineté et aura le droit de se faire obéir et respecter.

Et si l'on m'objecte encore qu'on doit supposer que le peuple (seul juge dans cette matière) élit toujours le plus capable, alors pour être conséquent avec la supposition, il faudra supposer aussi que le peuple est infaillible; et si pour échapper au ridicule de l'infailibilité du peuple, on avoue qu'il se trompe souvent, en élisant un homme incapable, et que cependant il exerce légitimement la souveraineté, il faudra conclure que le principe, la source de la souveraineté, est le consentement du peuple et que par conséquent la souveraineté est un droit secondaire, aliénable et prescriptible.

D'ailleurs tout droit, comme nous l'avons vu, est primitif ou secondaire. Si la souveraineté est un droit primitif, il a son principe dans la nature humaine, il se trouve dans tous. Tous sont obligés de l'exercer, c'est-à-dire tout le monde doit commander et personne ne doit obéir. Il est évident qu'une société, arrangée de cette façon avec tant de souverains, ne pourrait pas exister. Il ne reste qu'un remède, qu'une supposition à faire pour rétablir la tranquillité et l'ordre, c'est de diminuer le nombre des souverains et de se dépouiller d'une partie de la souveraineté pour la déléguer à un petit nombre de personnes qui soient capables de l'exercer. Cette idée est très-ingénieuse, mais malheureusement contraire à la supposition, car si la souveraineté est un droit primitif, il est inaliénable, et il serait aussi absurde de s'en dépouiller que de renoncer au droit de penser.

Si la souveraineté dans son exercice n'est pas un droit primitif, elle a son principe immédiat dans un acte, et cet acte est le consentement du peuple, comme nous l'avons vu déjà.

M. Bartolomé Herrera (1) ne considère pas la souveraineté comme un droit hypothétique. Selon cet auteur, le consentement du peuple n'est pas le principe de l'exercice de la souveraineté, mais seulement la condition indispensable.

Je ne suis pas de l'avis de M. Herrera, mon ancien professeur et ami. Je crois que les droits primitifs ne dépendent pas du consentement du peuple ; j'ai le droit de liberté, par cela même que je suis homme et que la liberté est essentielle à ma nature ; que le peuple consente ou ne consente pas, tant que j'existerai je serai libre. Or, si le consentement du peuple est la condition indispensable de l'exercice de la souveraineté, la souveraineté n'est pas un droit primitif, elle a son principe dans un acte, elle est aliénable et prescriptive dans son exercice.

CHAPITRE III.

LE PEUPLE N'EXERCE QUE LE POUVOIR ÉLECTORAL. QUEL EST LE PRINCIPE DE CE DROIT. L'UNIVERSALITÉ DES SUFFRAGES N'EST PAS TOUJOURS JUSTE.

J'entends par peuple cette portion considérable de chaque Nation composée d'hommes ignorants, incapables d'exercer d'autres pouvoirs que le droit électoral.

Le droit électoral, qui est une partie de la souveraineté, est un droit hypothétique qui a son principe dans un acte, et comme pour exercer tout droit il faut un certain degré de capacité, c'est aux législateurs d'en fixer les conditions nécessaires et au pouvoir exécutif de les faire accomplir.

Quant à l'universalité des suffrages, elle n'est conforme à la justice que dans un pays très-éclairé, où tout le monde est capable d'exercer le pouvoir électoral, et d'élire les personnes les plus propres à représenter les intérêts généraux.

CHAPITRE IV.

TOUT POUVOIR DÉRIVE DU PEUPLE. — LE PEUPLE NE DÉLÈGUE AUCUN POUVOIR ET NE SE DÉPOUILLE D'AUCUN DROIT.

Puisque la souveraineté est un droit hypothétique, dans son exercice elle a son principe dans le consentement du peuple, par conséquent le peuple est la source de tous les pouvoirs ; mais de là on ne peut conclure

(1) M. Bartolomé Herrera, proviseur du collège Saint-Charles et député à Lima, a publié un ouvrage remarquable sur le droit public ; il réfute ces théories de Rousseau et Pinheiro, sur la souveraineté du peuple. La critique qu'il en fait, quoique excellente sous bien des rapports, laisse quelque chose à désirer. Je pense qu'il aurait mieux traité la question, s'il l'avait envisagée sous le rapport du droit primitif et hypothétique.

que le peuple cède le pouvoir dans le moment de l'élection. La délégation est inexplicable dans la supposition que la souveraineté soit un droit primitif qui existe dans tous ; et si l'on suppose qu'elle est un droit hypothétique, elle a son principe dans l'élection, d'où il résulte que les élus et non pas les électeurs ont ce droit, et qu'en conséquence le peuple électeur ne délègue rien du tout.

CHAPITRE V.

LA VOLONTÉ DU PEUPLE N'EST PAS LA LOI CIVILE. — LA VOLONTÉ DU PEUPLE N'EST PAS LA LOI MORALE, ELLE N'EST PAS NON PLUS LA JUSTICE ABSOLUE.

La volonté du peuple n'est pas la justice absolue, car la justice absolue est une, immuable et éternelle, caractères qui ne se trouvent pas chez le peuple.

La loi civile devrait être toujours l'expression de la justice, mais malheureusement, la justice divine et la justice humaine ne sont pas toujours d'accord.

D'abord l'homme est un être fini et variable ; sa raison est bornée, et ne peut pas distinguer toujours le juste de l'injuste.

Si le peuple, par quelque raison que ce soit, n'obéit pas à la loi, elle n'existe plus. Une loi qui n'exerce aucune influence sur le peuple, n'est pas obligatoire, et une loi qui n'est pas obligatoire ne peut pas exister.

Ainsi, la loi civile est contingente ; elle naît ou périt, selon les circonstances, selon qu'elle est conforme ou contraire à la volonté du peuple.

Sans doute, la volonté et la force ne peuvent produire aucune obligation, et le peuple n'a pas le droit de faire tout ce qu'il veut, quoiqu'il en ait le pouvoir physique ; il est obligé de se soumettre à la loi civile, quand elle est conforme à la justice, et quand l'ordre et le bien général l'exigent.

Dans la question que nous traitons, il faut distinguer entre le droit et le fait, entre la théorie et la pratique.

Théoriquement, la volonté du peuple n'est pas la loi, elle doit se soumettre à la loi civile. Pratiquement, le peuple a le pouvoir de faire tout ce que bon lui semble, il n'est responsable que devant Dieu de ses actions ; et du moment que sa volonté n'est pas d'accord avec la loi, la loi n'existe plus. Ainsi, quoique la volonté du peuple ne soit pas la loi civile, elle en est la condition indispensable.

Je conclus en me résumant. On peut considérer la nation et la souveraineté sous deux rapports différents : d'abord comme unité ou pluralité, et ensuite en elle-même, et dans son exercice.

La souveraineté considérée en elle-même est un droit primitif, inalié-

nable et imprescriptible, qui découle immédiatement de la nature de la nation, considérée comme unité et personnalité, et qui constitue son indépendance.

De la nation considérée comme pluralité, résulte la nécessité de l'exercice de la souveraineté, dont le principe immédiat est le consentement du peuple. De sorte que la souveraineté est inaliénable en elle-même, et aliénable et prescriptible dans son exercice.

La délégation du peuple est inexplicable, soit qu'on regarde la souveraineté comme un droit primitif, soit qu'on la regarde comme un droit secondaire.

Quoique le consentement du peuple soit la source immédiate de la souveraineté, on ne peut pas dire en toute rigueur que sa volonté est la loi.

La nation peut changer la forme du gouvernement, non pas quand elle le voudra, mais quand elle le croira juste.

TABLE DES MATIÈRES.



INTRODUCTION.	pag. 5
PREMIÈRE PARTIE. — <i>De l'histoire de la philosophie.</i>	7
CHAPITRE PREMIER. — La métaphysique est la science la plus élevée et le fondement des autres. — La hardiesse est le caractère distinctif du génie, et, sans elle, on ne peut faire progresser les sciences. — La philosophie est la base de la religion. — La raison est libre et fatale. — Sophisme de Berger. — <i>La liberté des cultes est un droit qui doit être inscrit dans toutes les constitutions.</i>	1b.
CHAPITRE II. — De la raison et de la foi. — M. Lacordaire ne résout pas la question qu'il se pose.	9
CHAPITRE III. — Qu'est-ce que l'éclectisme? La philosophie de M. Cousin n'est pas un vrai éclectisme.	40
CHAPITRE IV. — Philosophie sensualiste.	44
CHAPITRE V. — Locke.	42
CHAPITRE VI. — Analyse des preuves de l'immortalité de l'âme.	44
CHAPITRE VII. — De la substance.	46
CHAPITRE VIII. — Du nominalisme et du réalisme.	47
CHAPITRE IX. — Du jugement. — Locke.	49
CHAPITRE X. — Condillac.	20
CHAPITRE XI. — Laromiguière.	1b.
CHAPITRE XII. — Philosophie morale. — Hobbes.	24
CHAPITRE XIII. — Philosophie écossaise. — Hutcheson. — Du principe de la morale.	24
CHAPITRE XIV. — Adam Smith.	25
CHAPITRE XV. Thomas Reid.	26
CHAPITRE XVI. — Ferguson.	29
CHAPITRE XVII. — École idéaliste. — Descartes.	30
CHAPITRE XVIII. — Malebranche.	34
CHAPITRE XIX. — Spinoza.	38
CHAPITRE XX. — Philosophie sceptique.	40
CHAPITRE XXI. — Kant et M. Cousin.	43
CHAPITRE XXII. — Philosophie de Fichte. — Idéalisme subjectif.	45

TABLE DES MATIÈRES.

DEUXIÈME PARTIE. — <i>Métaphysique.</i>	47
CHAPITRE PREMIER. — Importance de la métaphysique.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE II. — L'idée de Dieu est l'idée de l'Être.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE III. — Continuation du même.	49
CHAPITRE IV. — Toutes les choses diffèrent et ne diffèrent pas les uns des autres.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE V. — Conséquences. — Tout être est fini et infini.	52
CHAPITRE VI. — D'autres conséquences. — Conciliation du matérialisme et du spiritualisme.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE VII. — Mystère de la trinité.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE VIII. — Théisme et polythéisme. — Création du monde.	53
CHAPITRE IX. — Continuation du même sujet. — Qu'est-ce que la science infinie?	54
CHAPITRE X. — Conciliation de l'omniscience et de la liberté.	56
CHAPITRE XI. — Conciliation de l'optimisme et du pessimisme.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE XII. — Conciliation du scepticisme et du dogmatisme.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE XIII. — Conciliation de l'être et du non-être.	57
CHAPITRE XIV. — Krause. — Ahrens.	<i>Ib.</i>
TROISIÈME PARTIE. — <i>De la philosophie du droit ou du droit naturel.</i>	59
CHAPITRE PREMIER. — Du droit primitif et hypothétique.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE II. — Le droit de propriété n'est pas un droit primitif.	60
CHAPITRE III. — Vrai principe du droit de propriété.	61
CHAPITRE IV. — Le communisme et l'individualisme sont les seules manières possibles d'organiser la société. — La première est contraire au droit naturel.	63
CHAPITRE V. — Le droit au travail n'existe pas.	64
QUATRIÈME PARTIE. — <i>Droit public. — De la souveraineté du peuple.</i>	65
CHAPITRE PREMIER. — Qu'est-ce que la souveraineté et comment se divise-t-elle?	<i>Ib.</i>
CHAPITRE II. — La souveraineté, selon qu'on la considère, est un droit primitif ou secondaire, inaliénable ou aliénable, qui a son principe dans la nature de la nation ou dans le consentement du peuple. — La capacité n'est pas le principe de l'exercice de la souveraineté.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE III. — Le peuple n'exerce que le pouvoir électoral. — Quel est le principe de ce droit. — L'universalité des suffrages n'est pas toujours juste.	67
CHAPITRE IV. — Tout pouvoir dérive du peuple. — Le peuple ne délègue aucun pouvoir et ne se dépouille d'aucun droit.	<i>Ib.</i>
CHAPITRE V. — La volonté du peuple n'est pas la loi civile. — La volonté du peuple n'est pas la loi morale, elle n'est pas non plus la justice absolue.	68