Microcosme [suite]

Autor(en): **Brocher, Henri / Lotze, H.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379116

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MICROCOSME

PAR

H. LOTZE[1].

VII. L'HISTOIRE.

Nous ne connaissons du passé qu'une petite portion, celle qui nous touche du plus près; de l'avenir, nous ne pouvons rien savoir. Mais ce sont précisément les périodes qui se dérobent à nos regards qui ont pour nous le plus d'attraits; cela tient sans doute à ce que nous pouvons nous les représenter à notre gré; nous ne craignons pas d'être péniblement désillusionnés par l'apparition d'une réalité contraire à nos vœux. Ce phénomène psychologique explique pourquoi nous trouvons chez tous les peuples des traditions religieuses relatives au commencement et à la fin du monde. Dans les croyances chrétiennes, ces deux époques se présentent sous la forme de la création et du jugement dernier.

Le progrès scientifique n'a point détruit l'idée de création; il l'a seulement modifiée, peut-être même précisée. La théorie du développement des forces naturelles n'exclut point l'action de Dieu: elle montre seulement comment cette action s'opère. Le terme divin est repoussé, il n'est pas supprimé.

[1] *Microcosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, von Hermann Lotze. Dritter Band. — 7° *Die Geschichte.* — 8° *Der Fortschritt.* — 9° *Der Zusammenhang der Dinge.* Leipzig, S. Hirzel, 1864. Voir le *Compte-Rendu*, septembre et décembre 1870. — Pour ce troisième volume, nous avons dû nous servir de la première édition, la seconde n'étant pas encore publiée.

Les forces invisibles de la nature par lesquelles on explique l'action de Dieu sur la matière, rendent-elles aussi compte de la création de l'homme et du monde de l'esprit? Quoi qu'il en soit, nous avons besoin de croire que Dieu n'agit pas seulement par le jeu des forces de la nature, mais que sa volonté intervient aussi d'une manière surnaturelle, en quelque sorte saccadée. Ce besoin toutefois tend à s'affaiblir. Il se justifiait quand on croyait que Dieu, après avoir organisé le monde, s'en était retiré. On voulait le voir revenir de temps en temps, pour donner des impulsions nouvelles. Le désir n'est plus aussi fondé aussitôt que l'on conçoit Dieu comme agissant sur le monde sans interruption. Il a toutefois encore une raison d'être. Nous avons de la peine à concilier l'esprit de suite et de conséquence avec la liberté. Or, si Dieu n'est pas libre, il est difficile d'admettre que nous le soyons. C'est pour sauver la liberté de l'homme que nous voulons nous représenter Dieu comme agissant sans suite, d'une manière saccadée.

Ce raisonnement est peut-être défectueux. Mais il reste vrai que nous sentons le besoin de distinguer entre le domaine de la nature, de la nécessité et celui de l'histoire, de l'esprit, de la liberté. Cette liberté à laquelle nous avons besoin de croire, il faut lui faire place. Il ne faut pas oublier seulement que l'esprit n'exclut point la nature; il en est plutôt le couronnement. L'homme est esprit, mais il est aussi, et il est avant tout, nature; il se dégage lentement de cette dernière, dont il est un produit. L'esprit reçoit ses matériaux, les impulsions et les impressions, de la nature; mais il exerce sur eux une influence *sui generis* et les modifie. Il agit sur la nature; mais il agit bien plus encore sur la pensée.

Ainsi la nature ne contient pas seulement de la matière soumise aux lois de la nécessité; elle renferme aussi un élément libre, qui reste d'abord enveloppé, et qui se dégage et se manifeste qnand son heure est venue, quand les conditions nécessaires à sa naissance sont accomplies. Et nous ne savons pas s'il n'y a pas encore d'autres éléments qui attendent, dans le silence et l'obscurité, que leur jour soit arrivé. Tous ces éléments peuvent être libres en eux-mêmes, bien que leur

naissance et les circonstances dont elle doit être accompagnée soient soumises à des lois.

M. Lotze se demande ensuite comment les êtres organisés se sont produits. Il conclut que l'état actuel de la science ne permet pas de résoudre encore ce problème; les réponses données jusqu'ici, celle du matérialisme en particulier, sont insuffisantes et arbitraires.

Après la création, notre auteur passe à l'histoire et recherche quel en est le but. Serait-ce, comme on le répète souvent, l'éducation de l'humanité? Bien des objections peuvent être opposées à cette solution. Peut-il être question de l'éducation d'un ensemble composé d'une pluralité d'êtres, de telle sorte que les peines profiteraient à d'autres qu'à ceux qui les ont méritées et subies? Et pourquoi l'humanité doit-elle passer par une éducation? Ici, il n'y a qu'une réponse à faire : les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi, ou, si on le préfère, parce que Dieu les a ainsi voulues. Il est généralement reconnu que les expériences des pères sont le plus souvent perdues pour les enfants; et quand ceux-ci héritent des institutions conquises par leurs prédécesseurs, ils les laissent le plus souvent dépérir, faute de comprendre les causes qui les ont fait créer.

Suivant certains auteurs, l'histoire aurait pour but la réalisation de l'idée de l'humanité. M. Lotze est peu sympathique à cette solution, qui se distingue de la précédente en ce qu'elle sacrifie complétement les individus à une abstraction. Il cherche à en montrer l'inanité en expliquant comment l'esprit de l'humanité ne peut être autre chose que la somme de tous les esprits individuels qui coexistent ou se succèdent. Dans chaque individu, il y a des éléments qu'il possède en commun avec ses semblables et d'autres qui lui sont particuliers. Les derniers se neutralisent réciproquement; les premiers, au contraire, se soutiennent, s'épanouissent, et constituent le développement de l'humanité.

Mais l'école pour qui l'histoire est la réalisation de l'idée de l'humanité se place à un autre point de vue. Pour elle, l'esprit de l'humanité, au lieu d'être la somme des tendances communes à tous les individus, est une force distincte qui pénètre toute

l'humanité. Elle ne voit pas que cette force distincte, ne pouvant se manifester que dans les individus et devant se combiner dès lors avec leurs particularités, aura bien de la peine à produire une action commune. Cette seconde opposition conduit à admettre une éducation divine de l'humanité, comme la première suppose une unité d'action résultant d'une unité préétablie de certaines circonstances. La conception idéaliste, toutefois, nie qu'on doive prendre l'un ou l'autre des deux partis. Comme elle est très séduisante, M. Lotze croit devoir la serrer de près.

Toute idée suppose un être qui en a conscience, qui en jouit! Cet être est-il Dieu, est-il l'humanité tout entière ou quelqu'un de ses représentants privilégiés? L'humanité n'a de l'idée, de l'histoire qu'une connaissance très incomplète; et nous répugnons à croire que l'histoire et ses souffrances n'aient pas d'autre but que de procurer un spectacle à Dieu. Cette conception, du reste, ne nous laisserait plus ni règle de conduite, ni devoir à accomplir. Nous avons également de la peine à croire que l'histoire ne soit destinée qu'à être considérée philosophiquement par quelques penseurs.

On objectera qu'une idée peut exister sans être conçue de personne. Des forces peuvent agir à l'insu de tout le monde: elles n'en agissent pas moins. On aurait raison s'il s'agissait de forces qui seraient des moyens; mais il est difficile d'en dire autant du but, à moins de tomber dans le mysticisme. Un bien ne peut être un bien s'il n'y a personne pour en jouir, et l'idée doit avoir une valeur, renfermer un élément de bien.

On a dit aussi que l'histoire est un poëme de Dieu; mais c'est là une simple comparaison qui n'explique ni n'apprend rien.

Pour d'autres encore, l'histoire ne serait que néant et vanité. Le seul progrès véritable consiste à nous abîmer dans le sein de Dieu et du monde suprasensible. La réalité de cette conception nous est attestée par beaucoup de faits pratiques. Cette manière de voir est dangereuse, en ce qu'elle tue toute activité et finit par s'annihiler elle-même. Car ce qui donne de la valeur à la retraite, ce sont les expériences qu'on a faites dans le monde.

Et pourtant tout n'est pas faux dans ce point de vue. Peut-être l'histoire n'a-t-elle pas d'autre but que de nous fournir une occasion d'agir et de nous procurer la jouissance qui découle de l'action, indépendamment du résultat. Nous ne perdrions alors pas complétement notre récompense, quand même nous ne recueillerions pas les fruits de ce que nous avons semé. L'idée de la solidarité humaine se présente dès lors sous un tout autre aspect. Nos ancêtres ont joui en y travaillant des conquêtes actuellement accomplies; nous jouissons nous-mêmes en travaillant de l'héritage que nous préparons à nos successeurs; dès lors, les générations qui se suivent sont vraiment solidaires; on peut parler d'une humanité. Cette conception ne nous donne peut-être pas tout ce que nous pouvons désirer; elle nous donne pourtant quelque chose. En particulier, elle explique et complète les autres conceptions, celle de l'éducation de l'humanité et celle du développement de l'idée de l'humanité. Elle commence à nous expliquer l'histoire, que nous comprendrons mieux quand nous l'aurons passée en revue.

Notre auteur aborde cette étude. Il pose d'abord une question qui a préoccupé les penseurs de tous les temps. Quelle est l'origine des premiers germes de la civilisation? Les uns la cherchent dans une tradition surnaturelle et directe de la divinité, et rattachent à cette idée celle d'un état primitif d'innocence et de bonheur, auquel la chute aurait mis fin. A cette conception, on en a opposé une autre, suivant laquelle l'humanité aurait commencé par un état de bestialité, dont l'expérience et la souffrance l'auraient fait sortir. Les deux conceptions peuvent se concilier en partie, en admettant un progrès interrompu par des rechutes. Mais l'action surnaturelle de la divinité est en contradiction avec les faits constatés jusqu'ici. Il faut chercher l'origine de la civilisation dans les besoins, ces nécessités inconscientes internes sous l'empire desquelles nous agissons. Les besoins sont au fond les mêmes chez tous les hommes, mais ils se manifestent différemment, à cause de la variété des circonstances. Toutefois les relations des hommes entre eux finiront par rétablir l'unité; une sélection s'opérera; les formes qui répondront le mieux au besoin général supplanteront et excluront les autres.

Les individualités puissantes cependant exercent une grande influence quand elles savent se faire soutenir par les besoins généraux. Toute initiative part des individus; les masses représentent l'inertie, le veto, stérile en lui-même, mais contre lequel il faut éviter de venir se briser. L'importance des individualités, très grande en tous temps, diminue cependant avec chaque progrès de la civilisation. Cela tient à ce que les individualités actives deviennent toujours plus nombreuses et se font mutuellement concurrence. On peut remarquer ce fait dans les sciences comme dans la politique et la religion.

L'action des individualités introduit dans le développement de l'histoire des éléments incalculables moins importants toutefois qu'on ne serait disposé à le croire. L'action des individus suppose la réceptivité des masses, qui elle, conserve sa régularité. C'est là ce qui fait que l'histoire a des lois, qui restent les mêmes tout en se manifestant de diverses manières suivant les circonstances; c'est pour cela que le développement de l'humanité peut s'opérer suivant un plan déterminé. La variété des manifestations amenée par la différence des circonstances est la raison pour laquelle les hommes tirent si peu de parti de l'histoire et ne cherchent les lois du développement social que pour de courtes périodes, où les circonstances restent les mêmes; alors, nonobstant des différences de détail qui rappellent la liberté, on retrouve, dans les grands traits, une régularité qui témoigne en faveur de la nécessité. C'est cette régularité qui donne à la statistique son importance et son intérêt. La régularité de la statistique morale est le résultat d'une loi qu'il faut chercher; elle n'est pas la loi elle-même, comme on semble souvent le croire, quand même on ne le dit pas.

La régularité statistique se concilie-t-elle avec la liberté? La liberté existe, mais seulement dans une sphère circonscrite par des lois nécessaires; elle suppose la faculté d'être influencée par des motifs qui ont un caractère de nécessité, et qui sont par ce fait un élément de prédestination. En d'autres termes, la liberté suppose la nécessité. En outre, les résultats statistiques sont le produit d'une infinité de facteurs, dont il faudrait

distinguer les effets avant de dire qu'ils ne laissent aucune place à la liberté.

D'autre part, cette régularité que l'on cherche dans les courtes périodes, on la trouve aussi quand on considère les traits généraux dans les grandes phases de l'histoire. Ainsi, on parle d'un élément constant et d'un élément d'opposition dans le développement de l'histoire, d'une thèse, d'une synthèse et d'une antithèse. Mais ce sont là des faits constatés et non des lois. Le principe de permanence représente l'élément traditionnel qui est à la base de l'histoire. Or, pour qu'il puisse y avoir tradition, il faut une certaine réceptivité et certaines circonstances soumises à des lois. Le principe d'opposition vient de ce que l'homme satisfait certains besoins au détriment des autres; ces derniers se font alors sentir, tandis que les premiers sont assouvis et réduits au silence; c'est ainsi que nous sommes poussés d'un extrême dans l'autre. En outre, l'homme se fatigue et il a besoin de changement. Ce ne sont pas seulement les formes de la civilisation qui se modifient, les peuples aussi vieillissent et meurent, bien que cette marche des choses ne soit pas nécessaire. M. Lotze croit en effet qu'un peuple en décadence peut se relever, quoique nous n'ayons aucun exemple d'un cas semblable.

D'où viennent les nombreux points de ressemblance que présentent les civilisations des différents peuples? d'une transmission qui s'opérerait entre eux ou de l'identité partielle de leurs circonstances. Les deux causes peuvent avoir agi simultanément, mais M. Lotze donnerait la préférence à la tradition, dont il relève le caractère capricieux, qui conserve des détails insignifiants pour laisser perdre des éléments de première importance.

Passant aux conditions intérieures de notre développement historique, notre auteur distingue l'unité de l'espèce humaine de l'unité de son origine. La première est l'expression d'un besoin respectable et incontestable de notre nature; l'autre est un moyen fort douteux et sans portée pratique de procurer satisfaction à ce besoin. L'unité doit être cherchée dans l'avenir et non dans le passé. D'ailleurs, l'état actuel de la science ne permet pas encore de résoudre ces problèmes.

Une question qu'il ne faut pas confondre avec l'unité d'origine est celle-ci : Est-il vrai que les hommes naissent avec les mêmes dispositions, et que les différences que nous constatons entre eux proviennent exclusivement de la variété de leurs circonstances? La science a raison d'admettre l'identité d'origine ; car, en le faisant, elle s'impose le devoir de chercher la cause des différences. En admettant l'hypothèse opposée, elle faillirait peut-être à sa mission. Toutefois la science n'est pas sûre de pouvoir nous fournir l'explication poursuivie, et nous ne devons pas prendre un problème posé pour un théorème démontré. L'unité des dispositions originales est une manifestation de notre besoin d'égalité, c'est un postulat de la foi, et non pas un résultat de la science. Il ne faut pas oublier non plus que les hommes peuvent posséder les mêmes éléments psychiques, mais les avoir autrement combinés; et que c'est probablement dans la variété des combinaisons que gît la différence. En outre, la diversité doit être cherchée dans le désir, qui poursuit le bien, plutôt que dans l'intelligence, qui cherche le vrai.

L'admission de l'identité des dispositions originales a aussi des inconvénients ; elle compromet la liberté et la spontanéité humaines, et l'action propre de l'homme.

Cette influence de l'homme sur lui-même et sur les autres est effacée par l'action de la nature dans les premiers temps de l'histoire et reparaît plus tard, quand les premiers obstacles sont surmontés, alors seulement commence la vie sociale.

L'action humaine doit être provoquée par des occasions, et bien souvent, l'occasion qui fait continuer est toute autre que celle qui fait commencer. Ces occasions se trouvent dans le monde extérieur, dans la nature et dans la société. Mais les circonstances ne font pas tout ; il faut aussi certaines qualités du moi, entre autres une certaine réceptivité. C'est pour cela que des circonstances identiques peuvent produire des effets très différents.

La civilisation exige des rapports très fréquents entre les hommes, par conséquent une certaine densité de population, et pour cela un climat favorable. M. Lotze explique ensuite le caractère des différents peuples du globe par leur histoire ; il

conclut en disant qu'il n'y a d'histoire proprement dite, c'est-à-dire de développement que pour une très petite partie de l'humanité. Il entreprend plus loin d'esquisser à grands traits la marche de l'histoire. La plus haute antiquité nous fait voir, sur les rives fortunées de certains fleuves, des sociétés civilisées qui présentent à peu près tous les mérites et les inconvénients de la nôtre. Ces peuples, soumis en général au prêtre et au despote par la complication de leurs circonstances, ont à se défendre contre des nomades, exclusivement destructeurs, mais restés libres par la simplicité de leur vie.

Le développement de la civilisation a été confié à deux races, l'indo-germanique et la sémitique, qui se sont disputé à plusieurs reprises l'empire du monde. Les sémites dominent encore par les religions.

Parmi les indo-germains, citons d'abord les Grecs ; leur mérite consiste à avoir su prendre conscience d'eux-mêmes et du monde, à avoir créé la méthode scientifique. La recherche de la vérité est leur fort ; mais elle est aussi leur faible, parce qu'elle leur fait oublier l'application, et que chez eux, l'intelligence détruit la volonté. C'est ce qui les livre aux Romains, qui leur étaient supérieurs par le sentiment du possible et par cet esprit de mesure qui avait pourtant déjà mis la Grèce au-dessus de l'Orient. En outre, les Romains vivaient, non pas dans le présent seulement comme les Grecs, mais pour l'avenir ; de là leur constance. De là aussi leur grandeur extérieure, à laquelle ils ne surent pas accommoder leurs circonstances intérieures. Cette faute les perdit, et l'histoire entre dans une nouvelle phase, caractérisée par le christianisme né chez les Hébreux, chez les sémites par conséquent.

Plus encore que les Romains, les Hébreux ont l'esprit tourné vers la pratique et l'avenir. Peu soucieux de questions purement théoriques, de l'explication du monde et de ses origines, par exemple, ils ne se préoccupent que de la réalisation de la destinée humaine ; celle-ci consiste à réconcilier l'homme avec son créateur, à en faire un collaborateur de Dieu. C'est là l'idée que le christianisme a adoptée pour son fondement. L'homme a besoin de l'aide de Dieu, et le sentiment de sa faiblesse fait sa

force, en le déterminant à chercher cette aide. Dès lors les relations sont rétablies entre le monde supérieur et le nôtre, entre Dieu et chacun de nous individuellement considéré. Le christianisme s'adresse à l'individu et compte sur lui pour modifier les institutions sociales qui ont besoin de l'être. De là sa tolérance provisoire pour bien des abus qu'il fera disparaître plus tard.

Le christianisme a cru devoir se rapprocher de l'antiquité pour se mettre à sa portée. Ce contact l'a souillé et a causé sa décadence.

Les Germains, qu'on peut considérer comme les principaux représentants du christianisme, sont au moment de leur apparition sur la scène de l'histoire un peuple enfant, qui ne sait pas ce qu'il se veut. Aussi donnent-ils à l'histoire ce caractère de liberté, de variété et de désordre qui est le trait distinctif du moyen âge. L'unité sociale est détruite, ou plutôt réduite à l'état d'une simple aspiration représentée par le Saint Empire. Celui-ci, en effet, a toujours été une idée plus qu'une réalité. Les efforts faits pour arriver à l'unité partent, non pas du sommet de la hiérarchie sociale, de l'empereur, mais de la base, des populations ; en Italie, à l'aide des épaves de la civilisation antique, ils aboutissent à constituer les communes et une foule de petits organismes politiques. Au nord, ils ont une autre conséquence ; les individus se groupent par la subordination du faible au fort, et c'est ainsi que se forme le système féodal. L'église vient compléter ces résultats ; mais elle ne tarde pas à s'opposer au progrès, qu'elle avait secondé dans le principe. C'est alors que survint la réforme. Le réveil de la conscience et de l'esprit critique a malheureusement un caractère essentiellement négatif ; jusqu'ici au moins, il s'est montré impuissant à trouver les bases positives d'un nouvel ordre de choses. Nous ne sommes pas arrivés au bout de l'histoire. La civilisation actuelle est-elle destinée à se développer indéfiniment, ou à périr à son tour ? Question d'avenir, à laquelle il est impossible de répondre avec certitude. Il faut reconnaître toutefois que la civilisation moderne, par son étendue, son intensité, par cette solidarité internationale qui est l'essence de la tendance

humaniste, présente plus de garanties de stabilité qu'on n'en avait dans l'antiquité. En outre, la vie sociale, en se compliquant, en imposant toujours plus de restrictions aux caprices individuels, fait l'éducation de l'homme. Les motifs naturels des actions s'épurent jusqu'à risquer d'être détruits. De là ces caractères blasés, pour lesquels tout a été examiné et trouvé léger. La nature humaine reste la même, mais elle est plus bridée; elle se rend compte de ce qui lui manque; jamais peut-être elle ne s'est plus sentie au-dessous de sa tâche. On fait le mal, mais on le désapprouve et on le cache. De là l'hypocrisie, dont la nécessité est peut-être un progrès. Il y a donc lieu d'avoir bon espoir pour l'avenir; mais il ne faut rien exagérer. L'humanité reste toujours la même, et ne réalise qu'imparfaite ment son idéal compliqué. Le mal et la souffrance existeront toujours, parce que nous en aurons toujours besoin. S'ils étaient supprimés, l'humanité serait un troupeau jouissant sans conscience, comme au point de départ de l'histoire. Examinons maintenant les résultats de ce développement dont nous venons d'indiquer la marche.

VIII. LE PROGRÈS.

Les différentes branches de la civilisation sont dans le principe intimement unies. Elles se développent séparément à diverses époques et dans divers pays; mais elles existent en germe de tout temps et partout. Aussi ne peut-on considérer un des éléments en faisant complétement abstraction des autres. La science en particulier exerce une influence marquée sur les autres branches; aussi commençons-nous par elle.

La science prend avec le temps trois formes successives :

1° La forme mythologique ou poétique. L'esprit se représente les choses à son image; il met l'âme partout et en fait la cause de tout. Ce trait se retrouve dans les conceptions populaires même des époques les plus avancées; on en rencontre des traces chez les esprits les plus cultivés; il constitue un des éléments de la forme que la science prendra plus tard; c'est grâce

à ce fait que nous admettons que dans le phénomène il y a quelque chose qui échappe à nos sens et que l'esprit doit ajouter. Mais la mythologie jouit de ses additions sans en soupçonner l'insuffisance, sans se douter des lacunes et des contradictions qui s'y trouvent et que l'avenir révèle. Nous désirons que les choses répondent à nos besoins, qu'elles soient bonnes et belles ; c'est ce qui pousse les peuples enfants à les expliquer d'une manière satisfaisante, sans regarder plus loin.

2° Vient ensuite, dans le développement de l'humanité comme dans celui de l'individu, une période historique. Au lieu de compléter les choses, on cherche à les connaître ; on étudie leur nature ; c'est le réalisme de l'âge mûr. Pour y arriver, il faut sacrifier bien des illusions ; mais ce renoncement n'est pas dénué de compensations.

3° Survient enfin une troisième période, que nous appellerons la période métaphysique, et dont Socrate est généralement considéré comme l'initiateur. Elle est caractérisée par les deux découvertes fondamentales que voici :

a) Tous les objets de l'observation, toutes les créations de la pensée peuvent se ramener à un petit nombre de types généraux.

b) Les types restent immuables, malgré les innombrables changements que subissent leurs manifestations sous l'influence des circonstances.

Dès lors deux problèmes se posent :

a) Quels sont les procédés à employer pour connaître la vérité ?

b) Dans quelle mesure pouvons-nous, en suivant ces procédés, connaître la vérité ?

La marche que notre esprit doit suivre pour connaître un objet ne correspond point nécessairement à celle que l'objet a suivie dans sa formation. La pensée doit être adaptée à la fois au sujet pensant et à l'objet pensé ; mais elle satisfait peut-être à ces deux conditions par des qualités d'ordre différent. L'esprit connaissant n'est pas au centre du monde ; il est en face des conséquences plutôt que des principes. Aussi, pour arriver à découvrir la vérité, a-t-il besoin d'une foule d'opérations préa-

lables qui ne répondent à aucune phase du développement de la chose elle-même. On pourrait même dire que la marche de la connaissance des choses doit être inverse de celle de la genèse des choses ; car c'est la cause qui produit l'effet, mais c'est l'effet qui révèle la cause. Or il y a là un danger ; nous sommes exposés à prendre la construction grâce à laquelle nous arrivons à connaître les objets pour la construction des objets eux-mêmes. L'antiquité en particulier a très souvent confondu l'analyse logique avec l'analyse métaphysique ; de là une grande stérilité et beaucoup d'erreurs. Souvent en particulier on prend des notions admises pour des réalités existantes. Il faut que nous arrivions à concevoir ce qui existe ; mais nous concevons bien des choses qui n'existent pas, et bien des choses existent que nous ne concevons pas. Aristote lui-même n'a pas suffisamment distingué entre les qualités d'une chose et les caractères qui constituent la notion que nous avons de cette chose. Si je suppose B plus petit que A et plus grand que C, ce sont là des conceptions de mon esprit, mais non des éléments essentiels de B ; ces rapports existent dans ma pensée, sans qu'il y ait en B rien qui y corresponde.

Une autre opposition, celle qu'il y a entre le monde des apparences et celui des réalités, a été pressentie seulement par l'antiquité ; elle a été formulée et appuyée de motifs moraux par le christianisme. Cette religion présente le monde des réalités invisibles comme accessible au sentiment et à la foi, mais non pas à la connaissance. Et pourtant, nous aurions besoin de le connaître, puisque de lui dépend la conduite que nous avons à tenir. On a essayé du reste d'expliquer les préceptes de conduite proposés à la foi, et cette tentative a produit la dogmatique.

Nous nous retrouvons en face des deux questions posées en commençant, et dont nous formulerons la seconde en ces termes : La réalité répond-elle à nos impressions ? La chose nous importe peu. Nous appelons semblables deux causes qui produisent sur nous les mêmes effets ; elles sont semblables pour nous, et il nous est bien indifférent qu'elles ne le soient pas à d'autres égards. Le réalisme déclare qu'il nous est impossible de connaître l'essence des choses ; l'idéalisme oppose à cette

assertion l'identité de l'être pensé et de la pensée. M. Lotze travaille à démontrer l'inanité de cette prétention, que l'idéalisme élève plus qu'il ne la soutient. La foi religieuse se place au même point de vue que le réalisme, puis qu'elle représente le monde comme l'ensemble des pensées ou des volontés de Dieu, et se dispense ainsi d'expliquer ce qu'il est en lui-même.

Remarquons du reste que la pensée ne saurait produire d'elle-même, en d'autres termes concevoir, ce que les sens ne lui révèlent pas; nous comprenons ici sous le mot de sens aussi bien le sentiment que la sensation. Notre auteur conclut en disant: L'essence des choses ne consiste pas en pensée, et la pensée n'est pas en état de la comprendre. Mais la pensée n'est pas tout l'esprit; celui-ci contient d'autres facultés qui saisiront peut-être ce qui échappe à la pensée. Le rôle de cette dernière consiste à combiner les éléments fournis par ces autres facultés, à servir de régulateur, mais non pas de moteur.

M. Lotze parle ensuite de la jouissance et du travail. Dès que l'homme est au monde, il éprouve des besoins qu'il faut satisfaire, et qui font naître le travail sans qu'on ait le temps d'attendre les révélations de la science. La pratique devance nécessairement la théorie, elle contribue à son développement avant d'en être secondée à son tour.

On s'est souvent demandé si notre prétendue domination de la nature n'implique pas une dépendance toujours plus grande de cette même nature? Chaque besoin satisfait n'en fait-il pas naître une foule d'autres à sa place? Chaque travail accompli n'en rend-il pas une foule d'autres nécessaires? De là bien des plaintes et des doutes sur la réalité du progrès. Mais ces plaintes et ces doutes ne peuvent partir que de ceux qui n'ont pas appris à trouver la jouissance dans le travail, qui en est à la fois la source et le repoussoir. Ceux-là seulement regrettent la simplicité primitive.

La famille patriarcale, qui vit en rapports directs avec la nature et avec Dieu et se suffit à elle-même, présente le tableau assurément attrayant d'un tout harmonique et complet. Mais pour en apprécier le charme, il faut une sensibilité qu'une culture avancée pourra seule faire naître.

La première forme du travail, c'est l'occupation, la conquête qui moissonne où elle n'a point semé, et qui cependant reste longtemps seule en honneur; cela tient à ce qu'elle suppose un développement, superficiel il est vrai, mais plus complet et plus harmonique que celui qui accompagne les autres formes de travail. Aussi ces derniers travaux, dont on ne comprend pas encore les mérites, éducatifs ou autres, sont-ils abandonnés aux esclaves. Il a fallu les temps modernes pour faire comprendre la vocation, à laquelle on consacre sa vie et qui donne à chacun sa place dans le monde en groupant et organisant les individus. Mais en même temps, la vie s'est compliquée et elle a donné à la simplicité le caractère de la misère. En outre, l'emploi des machines, combiné avec la division du travail, exclut toujours plus le développement complet et harmonique de l'homme. La conciliation du travail et de la jouissance devient aussi dans des cas nombreux plus difficile. Bien des individus en outre se trouvent isolés, et doivent chercher une compensation dans diverses sociétés et dans le mouvement coopératif. En somme il semble que le résultat du progrès soit de séparer les affaires et les plaisirs, et de faire soupirer, pendant le travail, après une autre vie à laquelle on se livrera dès qu'on le pourra. Cette autre vie, on la trouvera dans le culte du beau et de l'art, dont nous allons maintenant nous occuper.

Pour l'Orient, le beau c'était le grand; pour les Hébreux en particulier, c'était le sublime. Les Grecs sont remarquables par la clarté, qui était le caractère de leur langue comme de leur pays; aussi distinguent-ils très bien et savent-ils rendre les objets tels qu'ils sont. Déjà chez Homère, nous avons à faire à des gens qui réussissent à s'entendre, par ce qu'ils savent s'expliquer et daignent s'écouter. Leur langue est limpide, ondoyante, nuancée. Celle des Romains est plus raide, mais plus rigoureuse; elle laisse de côté bien des particules expressives; mais elle arrive à donner, par la construction des phrases, au moins autant d'énergie et de précision à la pensée. Le style romain est avant tout correct; il l'est en tous cas beaucoup plus que le Grec. La correction n'est pas seulement grammaticale; elle est aussi logique. Elle s'étudie à donner à chaque chose sa valeur propre,

à trouver l'expression la plus adéquate à l'idée. Aussi trouve-t-elle souvent des formules proverbiales qui se conservent à travers les âges. Le genre de beauté propre aux Romains est désigné par le mot élégance.

L'antiquité vivait dans le monde visible, bornée et contente. Le christianisme vint troubler sa quiétude en la mettant en face de l'infini, en ouvrant le monde suprasenible. Désormais, à chaque chose visible on cherche un sens et un but supérieur. La question : que faut-il faire pour être sauvé? se pose. De là des aspirations d'une grandeur désordonnée qui se calmeront plus tard. Le moyen âge n'était pas favorable à l'art; il était plein de poésie sans doute, mais il ne réussissait pas à l'exprimer. Il est trop préoccupé de symbolisme, trop pressé de chercher un sens mystique aux formes visibles pour s'arrêter à ces formes, en jouir et les embellir. La langue reste imparfaite; la conversation est trop peu développée pour qu'il puisse y avoir ni littérature, ni éloquence. La poésie que renfermait le moyen âge n'a été comprise et exprimée que par les siècles qui ont suivi.

Dans les temps modernes, l'art s'est réveillé; mais au lieu de pénétrer la vie comme dans l'antiquité, il reste en dehors; c'est un asile où l'on va se réfugier de temps à autre. Au lieu d'employer la peinture à décorer nos parvis, à les utiliser au profit de l'esthétique, nous entassons des tableaux dans des galeries, contrairement à toutes les règles du goût. Cette position exceptionnelle faite à l'art est un obstacle à son développement. L'antiquité vivait dans son sein comme dans une athmosphère; elle en avait l'habitude et se pliait sans peine à ses exigences. Aujourd'hui, la position est changée. Nous n'avons pas seulement à rendre le beau que nous trouvons autour de nous; il nous faut d'abord le créer, le concevoir, pour en chercher ensuite l'expression. C'est pour cela que l'art moderne a quelque chose de moins général, de plus individuel, et qu'il vise au spirituel plus qu'au vrai beau.

Ce qu'il y a du reste de plus esthétique dans les temps modernes, c'est la critique, qui est née en Italie, qui a passé en France par suite des circonstances politiques et qui a fait naître dans ce dernier pays la plus belle prose connue.

M. Lotze nous parle ensuite de la vie religieuse. L'Orient est la patrie de la religion et du quiétisme; pour lui, le monde est un grand tout, où chacun de nous a sa place et sa conduite fatalement marquées. Pour l'Occident au contraire, le monde est un ensemble de lois générales. Ces lois existent, mais elles nous sont inconnues et il faut les chercher. A ce point de vue déjà, le monde se présente à nous comme une tâche à accomplir. Bientôt on sent que la réalité même n'est pas ce qu'elle devrait être, et qu'il faut la conformer à un idéal que nous concevons.

On a dit qu'un peu de philosophie éloigne de Dieu et que beaucoup de philosophie y ramène. Peut-être en doit-on dire autant de la tendance occidentale. Aussitôt que notre conscience s'éveille, nous nous demandons: Où allons-nous? d'où venons-nous? que sommes-nous? qu'est ce monde où nous nous trouvons? quels sont nos devoirs? L'observation de la nature peut nous répondre sur bien des points; mais elle ne suffit pas à nous renseigner sur nos devoirs. Ici, la connaissance de l'homme, de la société est indispensable. Nous voyons en effet la religion se développer toujours avec la société. Les sauvages adorent des fétiches; il faut les civilisations de l'Egypte, de l'Inde, pour créer des systèmes religieux qui embrassent la nature entière. Le rapport de l'homme et de la nature est assez bien compris en Egypte; l'Inde au contraire, s'abîmant dans la contemplation du moi, anéantit la nature d'abord, pour anéantir ensuite l'homme. La Perse évite cet écueil en se représentant le monde comme l'opposition de deux principes en lutte jusqu'à la fin des temps. Les Grecs ont cherché Dieu dans le phénomène extérieur, avant de le trouver dans la loi interne. Le sens esthétique, qui les pousse à embellir toujours plus leur divinité, conduit les esprits d'élite à la conception monothéiste. Quant à la religion du peuple, elle a toujours manqué d'organisation et d'unité. Du reste, le Grec ne voyait rien au-dessus d'une belle existence terrestre.

Le sentiment religieux n'a pris nulle part autant d'essor que chez les Hébreux; ceux-ci n'ont emprunté aux autres peuples de l'antiquité que des accessoires peu importants. Leur système repose sur l'opposition de Dieu, dont la nature n'est qu'une

manifestation, et de l'homme. Tout est bien en sortant des mains de Dieu ; c'est la liberté de l'homme qui est la cause de tout mal. Aussi le mal n'est-il pas nécessaire, et peut-il disparaître. Mais pour le supprimer, il faut remplir ses devoirs, accomplir la volonté de Dieu, toutes choses dont l'individu isolé est incapable. La société et son organisation théocratique sont nécessaires pour cela. Ce qui manquait à ce peuple et le fit échouer, c'est qu'il croyait pouvoir se justifier lui-même, par ses œuvres.

Arrivant au christianisme, M. Lotze demande à distinguer, ce que la théologie ne permet pas de faire, entre l'enseignement moral et les faits historiques qui, dit-on, l'auraient accompagné. C'est dans l'enseignement moral qu'il voit l'élément essentiel du christianisme. Celui-ci regarde moins aux œuvres qu'à la sainteté des dispositions ; il s'occupe moins de la société et plus de l'individu que le judaïsme. L'individu est pour lui le temple de Dieu, le fondement de la société, et cette conception le dispense de construire des théories sociales. Cette vie n'est que la préparation à une autre, supérieure, dont on ne nous dit cependant que ce qui est nécessaire à inspirer la pratique, sans donner aucune satisfaction à la curiosité. La base de la morale chrétienne, c'est la nécessité d'accomplir la volonté de Dieu, mais non l'attrait du bien pris en lui-même. Il a pour mobile, non pas une idée abstraite, mais l'amour. Cependant, comme chaque ordre est accompagné d'une promesse, il faut mettre le christianisme au nombre des systèmes eudaimonistes. On a prétendu que c'était le rabaisser, et qu'une morale purement désintéressée était plus sublime. On peut avoir raison. Mais il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule comme à l'inanité; et la morale désintéressée pourrait bien franchir, sinon le premier, au moins le second. Le désintéressement n'est jamais qu'apparent ; il implique toujours au moins la recherche de la dignité propre. L'eudaimonisme de l'humilité qui ne se suffit point à elle-même et cherche sa justification en Dieu vaut bien l'eudaimonisme de la suffisance. Le premier est assez sublime par l'esprit de sacrifice qu'il enfante.

Tout le monde admet le fond moral du christianisme. L'op-

position que cette religion rencontre porte sur les circonstances historiques au milieu desquelles cette doctrine aurait été annoncée, et dont l'église exige l'admission. La Bible exercera toujours une grande influence sur les esprits. Mais le sens figuré dans lequel elle est écrite, et qui exigera toujours une interprétation, ne permet pas de la prendre à la lettre. Les miracles en particulier ont complétement perdu leur sens par les changements survenus dans la conception du monde. La dogmatique moderne n'a pas compris le parti qu'elle pouvait tirer des progrès de la philosophie pour le développement de l'idée chrétienne ; aussi ses efforts n'aboutissent-ils qu'à une anarchie tempérée par la stérilité.

Le christianisme a le mérite d'avoir réussi seul à créer l'église, c'est-à-dire une communauté de croyants qui l'élève au-dessus de toutes les divergences de nationalité, de sexe, de position sociale, pour fonder la communauté de conduite. On comprend que ni le polythéisme, ni la religion des Indous qui fait renoncer à la vie et à l'action, ne pouvaient résoudre ce problème. Fondée sur les croyances libres et sur l'amour, l'église se dénature dès qu'elle prend un caractère obligatoire et exclusif. Elle a eu le tort de prétendre réaliser ce qu'elle ne devait que préparer, de se donner pour posséder la vérité quand elle devait seulement la chercher. Quel est l'avenir qui lui est réservé ? Nous n'en savons rien ; nous ne pouvons qu'exprimer nos espérances et nos désirs. Puisse la dogmatique devenir plus modeste, laisser tomber les interprétations arbitraires de points inexplicables, et se borner aux choses qui sont vraiment nécessaires et sur lesquelles il sera plus facile de s'entendre ! Puisse la communauté prendre au gouvernement de l'église une part plus active qu'elle ne l'a fait jusqu'ici ! S'il devait en être autrement, il vaudrait mieux que l'église tombât que de rester dans le faux. Cette suppression serait une crise grave, mais une crise salutaire. Elle n'entamerait pas le besoin religieux qui est éternel ; mais elle ferait tomber les obstacles qui s'opposent au développement et à la franche satisfaction de ce besoin ; elle permettrait, à une époque plus ou moins éloignée, de fonder de nouvelles sociétés dans de meilleures conditions.

L'auteur termine son tableau des résultats du progrès en parlant de la vie publique et de la société proprement dite.

On est habitué à considérer la famille comme le point de départ et la base de la société. Mais la famille est une base insuffisante, parce qu'elle ne repose que sur l'instinct. Tant que la société se considère comme la continuation de la famille, elle garde un caractère instinctif, ce qui l'empêche d'arriver à la pleine intelligence des droits et des devoirs des hommes entre eux. De là une certaine brutalité, qui se manifeste surtout dans le droit criminel.

Avec le temps, la société prend de l'extension ; le sentiment de parenté se perd ; le lien social se trouve désormais dans l'unité de langue, de mœurs, d'idées ; la base sociale est la coutume inconsciente. Mais cette base est encore insuffisante ; elle est en particulier fort peu favorable au progrès. Il faut que les différentes nations soient entrées en contact, aient appris à comparer leurs coutumes diverses, pour qu'on arrive à la connaissance des règles des relations humaines. Mais pour accomplir cette œuvre, il faut beaucoup de temps ; il faut que les peuples nomades s'établissent dans des demeures fixes, et restent encore longtemps organisés sur la base de la race. Plus tard, un nouvel élément social s'établit. La nécessité de défendre contre les attaques extérieures ces champs qu'on a défrichés et fertilisés, combinée avec l'incapacité de s'entendre dans laquelle se trouvent encore les individus qui composent les masses, fait accepter le despotisme. Toutefois, pour l'accomplissement de ses plans, le despote a besoin de ses subordonnés ; aussi les ménagera-t-il et respectera-t-il plus qu'on ne le pense la coutume nationale ; aussi règnera-t-il plus encore qu'il ne gouvernera. C'est au moins ce qui est arrivé dans les empires de l'Asie occidentale. Dans l'Asie orientale, au Pérou et au Mexique, nous trouvons une organisation politique plus exigeante et plus indiscrète. Les empires n'ont pu résister à l'invasion européenne, parce qu'ils reposaient sur la tradition, sur des sentiments vagues, et non sur la connaissance expérimentale et rationnelle des principes généraux du droit. D'ailleurs, l'individu y était sacrifié à l'état ; aussi, quand elles eurent été brisées par un

choc extérieur, ces sociétés ne purent-elles renaître de leurs atomes, parce que ceux-ci étaient sans vie.

A Sparte, l'individu n'est pas seulement protégé par l'état, suivant l'idéal de la théorie moderne ; il est encore élevé, dirigé et complétement réclamé par lui. Ce système donnait des individualités, non pas libres, mais puissantes, des individualités qui possédaient par conséquent certains éléments de bonheur. On aboutissait de la sorte à une organisation énergique, mais bornée et sans aspirations élevées. Dans ces conditions il n'y avait pas grand mérite à éviter ces fautes qui perdent celui qui les commet, mais qui contribuent au salut de l'humanité.

Athènes, au contraire, nous offre l'exemple d'un développement rapide, qui amène une mort prématurée, mais féconde pour la postérité. La Grèce tout entière nous donne le spectacle de l'éveil de la conscience politique. Dans ce pays, l'état n'est pas la forme naturelle de la société ; c'est une œuvre d'art, dont les matériaux ont été fournis par la nature, mais ont été ordonnés par l'esprit en vue du bien divin et humain révélé à la conscience publique. Aussi est-ce en Grèce que se pose la question : Le droit est-il naturel ou conventionnel ? En d'autres termes, le pouvoir législatif est-il ou n'est-il pas subordonné au droit ? Il est impossible de répondre à cette question par un oui ou un non. Les Grecs avaient raison de dire que le droit est conventionnel ; mais ils avaient tort de ne pas voir qu'il est en même temps naturel, et que par conséquent la société ne peut pas le violer impunément. Il ne faut pas non plus présenter les institutions humaines comme de nature divine et par conséquent immuable. Le droit est un ordre naturel, mais un ordre naturel plus ou moins bien reconnu par l'homme. Il faut s'entendre sur cette reconnaissance imparfaite, et c'est là ce qui rend la convention nécessaire. Les Grecs ont non pas compris, mais senti les deux termes de la question ; ils les ont sentis au moins jusqu'aux sophistes, qui ont amené la décadence.

Les Grecs respectaient beaucoup moins que nous l'individualité; pour eux, l'homme était l'échantillon d'une espèce. Cela tient en grande partie à ce qu'ils n'y voyaient que le sentiment et l'intelligence, à ce qu'ils ignoraient cette volonté qui

résiste aux suggestions des deux premiers facteurs, et qui est pour les temps modernes le siége spécial de la personnalité. Ils ne voyaient pas la liberté de pensée de bon œil, même dans les temps et les lieux où ils la permettaient. Cette tendance à absorber l'individu dans l'espèce répond du reste à un besoin permanent du cœur humain ; on y trouve le repos et la consolation ; on s'y délasse de la vie isolée et laborieuse de l'individu.

La société et l'état, la réunion des individus poursuivant leurs intérêts particuliers et celle des individus poursuivant des intérêts généraux, trop scindées de nos jours, étaient confondues en Grèce ; aussi les luttes sociales y devenaient-elles des luttes politiques, et mettaient-elles en danger l'existence de l'état. C'est ainsi que Sparte est morte du triomphe exclusif de l'aristocratie, comme Athènes d'un excès de démocratie.

Les Romains nous ont donné l'idée du droit. Ils sentaient qu'il devait y avoir un fondement éternel du juste ; mais ils n'entreprenaient pas de le chercher. Le droit était pour eux la conformité de la raison pratique avec elle-même. Or cette raison pratique se manifeste, non pas toute d'une fois, mais par une multitude d'appréciations favorables ou défavorables sur des points de détail, et qui peuvent s'accorder ou se contredire. Partant de ces appréciations isolées, et suivant la loi de l'induction qui est celle de toute vraie science, ils s'élevaient à la conception de principes qui réglaient certains rapports de la vie. De ces principes, ils en tiraient par le même procédé d'autres plus généraux encore. Ils se rapprochaient ainsi, d'étage en étage, du sommet de la pyramide, du principe suprême qui est le point de départ de tout droit, et qu'ils n'ont cependant jamais réussi à formuler. Leur méthode est donc l'induction, qui part du particulier et ne tient au général qu'autant qu'il explique le particulier. Ce trait de caractère se fait sentir aussi d'un autre côté. Les Romains se préoccupent avant tout des droits bien acquis des individus ; ces droits doivent être sacrifiés en partie pour faire place à la société ; mais la société ne les crée pas, elle les garantit seulement en les limitant. C'est ainsi que les choses se passent, sinon toujours dans l'histoire,

au moins dans l'idée de ce peuple. Aussi les Romains ont-ils beaucoup plus développé le droit privé que le droit public. Il est plus facile de déterminer les droits des divers particuliers, que d'organiser la société civile, c'est-à-dire d'établir les droits des diverses classes d'individus. Voilà pourquoi le droit privé est à Rome déduit de la nature des choses par des experts, tandis que le droit public présente un caractère positif et conventionnel. L'individualisme dont nous avons parlé n'excluait du reste pas le dévouement à la patrie commune ni le respect de l'ordre. C'est pour cela sans doute que le césarisme n'est jamais tombé aussi bas que le despotisme oriental, et qu'en somme, malgré bien des actes arbitraires dans le détail, il a laissé subsister le droit.

Nous avons dit que c'est l'individu qui se crée à lui-même ses droits, et que la société se borne à les lui garantir. Mais la société ne les garantit qu'à qui elle veut. Aussi n'y a-t-il, dans les premiers temps de la société romaine, de droits que pour les citoyens. La sphère d'action de la justice s'étend lentement ; mais dans la Rome ancienne, elle n'a jamais compris tous les hommes, puisqu'elle a toujours laissé subsister l'esclavage, qui est la négation de tous les droits.

Après Rome, la société se dissout ; elle se recompose, un peu sous l'influence de l'église, et plus encore par l'action de l'autocratie dynastique. Cette dernière toutefois comprend la solidarité qui la rattache à ceux qu'elle domine ; aussi, bien souvent au moins, cherche-t-elle son intérêt dans celui de son peuple.

L'autocratie dynastique repose, non pas sur des principes, mais sur des faits historiques ; aussi la lutte s'établira-t-elle bientôt entre l'organisation réelle, donnée à la société par des nécessités extérieures, et l'organisation réclamée par des aspirations générales.

L'humanité est prédestinée à l'unité ; les Romains l'avaient compris et le christianisme l'avait confirmé. Mais on a prétendu que cette tendance à l'unité se trouvait en contradiction avec toutes les institutions qui réunissent les hommes en groupes distincts, la famille, la nation, l'église, la propriété privée. Le

reproche résulte des deux fautes commises par l'idéalisme doctrinaire. D'abord, on oublie les moyens à force de considérer le but. On ne peut pas mettre tous les hommes en relations immédiates les uns avec les autres ; il faut les réunir en petits groupes, entre lesquels on établira des rapports. C'est ainsi seulement que l'unité humaine s'établira. La seconde faute consiste à croire que les actes de l'homme sont déterminés par des conceptions purement intellectuelles, tandis qu'ils sont toujours enfantés par des besoins. Cette observation s'applique aussi aux institutions. Quand on établit des distinctions entre les hommes, on le fait, non pas pour établir des distinctions, mais pour donner satisfaction à des besoins, réels ou imaginaires, et souvent aussi légitimes, si ce n'est plus, que le besoin d'unité. Ce dernier, en effet, n'est pas l'unique mobile des actions humaines.

Les droits étant les obligations d'un être à l'égard d'un autre être, ils supposent quelqu'un qui les reconnaisse ; ils supposent en d'autres termes la société. C'est là leur condition extérieure. Leurs conditions intérieures se trouvent dans les exigences de l'existence et du développement de l'être auxquels ils appartiennent. Il importe de distinguer entre les nécessités qui obligent l'homme à se limiter pour respecter les droits d'autrui, et les limites positives, mises à un moment donné sous la pression de ces nécessités. Les limites varient avec le développement de l'homme et les autres circonstances, en particulier avec la manière dont les nécessités en question sont comprises et reconnues. L'élément historique du droit est très important ; rien ne représente mieux toutes ces circonstances au milieu desquelles l'homme grandit et dont il ne se dégage jamais complétement. Car si les circonstances ne restent pas toujours les mêmes, il y a toujours des circonstances. D'ailleurs, les modifications ne s'opèrent que lentement, et le passé exerce toujours une influence sur le présent. De là la nécessité de concilier le progrès et la tradition.

La société, avons-nous dit, limite l'individu. Mais pour éviter la souffrance et l'irritation qui en résultent, elle doit s'efforcer, d'abord, de réduire ces limitations au minimum, ensuite de les

présenter, non pas comme un droit qu'elle s'attribue, mais comme une nécessité dont elle est l'organe. En outre, chacun doit pouvoir sortir du groupe social auquel il appartient, sauf à s'acquitter auparavant des obligations qu'il aura pu contracter. L'Etat ne doit pas non plus ne tenir aucun compte des opinions de ses ressortissants, sous prétexte que ceux-ci sont libres de s'en aller; la minorité conservatrice ne doit pas non plus imposer ses convenances à la majorité novatrice. Il ne faut pas en particulier prétendre que les voix doivent être pesées et non pas comptées. Quel moyen a-t-on en effet de les peser? De quel droit dira-t-on que cette voix vaut plus que telle autre? Le comptage présente déjà d'assez grandes difficultés, et peut occasionner des innovations à faux. Le seul moyen d'éviter les inconvénients qui en résultent, consiste à ralentir la marche des réformes. Alors, la persistance dont les réclamations ont besoin pour se faire rendre justice est une garantie de leur sérieux. Sans doute on peut garder longtemps une opinion fausse sans se mettre en contradiction avec soi-même. Si cela arrive, c'est un mal sans doute, mais un mal sans remède.

La société prend historiquement la forme des divers états. Ce n'est pas une raison pour confondre les deux choses. Car les états passent, et la société demeure. Cette dernière prend un caractère toujours plus cosmopolite par la communauté de certaines idées, de certaines institutions, ainsi que des rapports internationaux. Il est difficile de dire si ces relations sont un développement des états qui se retrouve dans la société, ou une influence de la société, qui fait sentir aux états le caractère artificiel de leurs limites.

Un premier facteur de la société, c'est l'unité de langue; il faut d'abord s'entendre. Vient ensuite la communauté des mœurs et de la nature intellectuelle. Tous ces éléments, qu'on trouve chez les nomades qui y ajoutent encore l'unité de race, ne suffisent pas à constituer un état. Il faut de plus un territoire, qui donne un domicile commun, un but commun au travail et qui permet de rester, quant à la satisfaction des premiers besoins, indépendant de l'étranger.

On a aussi besoin d'un gouvernement commun, qui représente

la continuité historique. Il faut surtout la conviction commune que le développement social doit s'opérer par l'entente des populations et du gouvernement, entente dont le contenu variera suivant les circonstances.

Un groupe d'individus auquel manquent, complétement ou en partie, les conditions d'unité énumérées, aura bien de la peine à constituer un état.

Il est à désirer que, sans porter préjudice à l'unité des principes fondamentaux de la morale, la société renferme toujours plusieurs états qui se développent par leur opposition et leur diversité. M. Lotze estime que le meilleur gouvernement est celui qui répond le mieux aux circonstances. Il ne craint pas toutefois d'exprimer ses préférences pour la forme monarchique, qui met le pouvoir exécutif au-dessus des luttes de classes et de partis. Le progrès de la civilisation et la division du travail augmentent de jour en jour la diversité des intérêts ; et la république, facilement réalisable dans une nation homogène, composée exclusivement de bergers, d'agriculteurs ou de commerçants, devient à peu près impossible dans nos sociétés compliquées.

Un grand nombre de souffrances sociales ont leur source dans l'imperfection des relations internationales. Notre auteur admet l'opinion suivant laquelle les traités ne restent valables qu'autant que les parties contractantes veulent les respecter. Il appelle de ses vœux la formation d'un aréopage international, tout en constatant que la réalisation de ce désir présente beaucoup plus de difficultés qu'on ne le croit en général.

IX. L'HARMONIE DES CHOSES.

Que sommes-nous? Qu'est le monde? quels sont nos devoirs? Sur ces trois questions éternelles, M. Lotze entreprend de donner les réponses auquelles il est arrivé. Il les donne comme des opinions individuelles, sans autre prétention que de se résumer et de procurer peut-être une satisfaction d'esprit au lecteur.

Jusqu'ici, nos recherches ont abouti à un triple résultat.

Nous avons reconnu par la pensée la nécessité de certaines vérités; par l'observation, nous avons constaté l'existence de certaines réalités données; par le sens moral, nous avons appris à apprécier les biens.

Les vérités nécessaires nous apprennent les conséquences des suppositions que nous faisons; elles nous disent, non pas ce qui est, mais ce qui doit être forcément si quelque chose d'autre est. Les prémisses, sans lesquelles les vérités nécessaires sont sans application et sans valeur, doivent être posées, non pas par la pensée abstraite, mais par l'observation. De leur côté, les données de cette dernière faculté n'ont aucun caractère de nécessité. Enfin, les idées du bien ne suffisent pas à expliquer le monde; nous ne pouvons nous les représenter que comme des formes contingentes de la réalité. Quel est maintenant le rapport qui relie les biens aux réalités et surtout aux nécessités? Il est impossible de répondre avec certitude à cette question. De là les lacunes de nos connaissances, et les doutes de notre vie. Nous avons besoin cependant de ramener cette trinité à l'unité, de tout faire sortir d'un seul germe. M. Lotze croit trouver la source de toutes choses dans le sentiment du bien. De cette croyance comme de toutes les croyances, il ne peut pas donner de démonstration positive. Il essaiera seulement d'écarter les objections qu'on pourrait y faire.

Nous voyons les choses qui composent le monde, d'abord comme fixes et constantes, puis comme soumises à des modifications superficielles et partielles, enfin comme complétement pénétrées par le changement. Nous comprenons dès lors que si nous savons ce que les choses sont dans telles ou telles circonstances données, nous ignorons ce qu'elles sont en elles-mêmes, puisque nous ne trouvons rien de stable en elles. Notre esprit a besoin de trouver dans les choses un élément permanent, et il arrive à se convaincre que leur essence se trouve dans l'influence qu'elles exercent l'une sur l'autre. Nous ne pouvons nous représenter ce que serait une chose qui n'aurait aucune action sur les autres. Nous ne connaissons donc des choses que leurs relations réciproques. En d'autres termes, tout est relatif; l'absolu n'existe pas dans le monde visible.

Il importe de distinguer entre les relations par lesquelles les choses agissent les unes sur les autres et les relations établies entre elles par notre esprit seulement. L'essence des choses semble devoir résider dans les rapports exercés à l'exclusion des rapports pensés, bien que ces derniers doivent aussi renfermer quelque chose de réel. La distinction des deux catégories de rapports est très importante, parce que les uns sont l'expression de lois empiriques, de réalités et les autres de lois logiques, de possibilités. D'autre part, dès que nous concevons comme réalisables les rapports que nous avons d'abord conçus comme possibles, nous admettons que notre pensée et la réalité sont dominées par les mêmes lois. Une loi de la pensée, considérée comme agissant dans le monde réel, attache certaines conséquences à certaines relations qui existent ou peuvent exister entre deux êtres. Or pour qu'il y ait loi et non pas simplement constatation d'un phénomène isolé, il faut que les diverses causes qui produisent un effet et l'effet lui-même appartiennent au même ordre de choses, au même ensemble. Il faut que les attributs différents par lesquels ces divers éléments se distinguent, soient des formes différentes d'une qualité commune; par exemple des couleurs, des grandeurs qui diffèrent, mais qui ont ceci de commun qu'elles sont toutes des couleurs ou des grandeurs. Cette idée paraît simple; la pratique l'admet sans discuter, mais la philosophie l'a révoquée en doute. Tous les êtres font partie d'un même monde, sont les manifestations diverses d'une même substance; c'est pour cela qu'ils obéissent aux mêmes lois. Les lois ne sont pas en dehors des choses, mais en elles; ou mieux encore, elles ne sont rien autre que la manière dont les choses se comportent. Sous des apparences variées les choses se comportent d'une manière identique, parce qu'elles sont identiques en elles-mêmes.

Après avoir parlé des lois suivant lesquelles s'opèrent les relations possibles entre les choses, M. Lotze s'occupe des conditions qui font passer ces relations de l'état possible à l'état réel. Il montre comment ces conditions aussi doivent être cherchées dans les choses et non pas en dehors d'elles; comment en particulier la théorie de l'harmonie préétablie ne fait que

compliquer la question. Avec ce système en effet, on n'a pas besoin de rendre compte de la manière dont les choses agissent directement les unes sur les autres. Mais il faut expliquer comment les choses agissent sur Dieu et comment Dieu réagit sur les choses. Ce que nous croyons être les influences de choses diverses les unes sur les autres, ne sont que les conséquences des modifications d'une même substance qui embrasse tout.

Cette substance commune de toutes choses doit-elle être cherchée dans le corps ou dans l'esprit ?

Il faut distinguer entre la nature de nos représentations et leur contenu. La notion du grand n'est pas plus grande que celle du petit ; celle du triangulaire n'est pas triangulaire, celle de l'étendue n'est pas étendue. La notion de l'espace est proqined en nous par la rencontre d'impressions ou de modifications de notre esprit qui en elles-mêmes restent parfaitement étrangères à l'espace. Si pour que nous puissions concevoir l'espace, il n'est pas nécessaire qu'il existe dans notre esprit, il n'est pas nécessaire non plus qu'il existe dans le monde extérieur. Qu'est ce donc que l'espace ? La possibilité de la coexistence d'une pluralité, possibilité qui n'a pas de limites, un état d'un esprit qui conçoit plusieurs êtres coexistants. L'espace suppose donc l'esprit ; il n'en est qu'une des modifications. Des esprits faits autrement que le nôtre pourront concevoir la coexistence d'une pluralité sous une autre forme. Cependant, pour que nous concevions les choses sous la forme de l'espace, il faut qu'il y ait en elles quelque chose qui y réponde, qu'elles aient au moins la faculté de prendre cette forme.

L'espace est l'expression de cette série commune, de cet ordre général auquel tous les êtres appartiennent. Il ne suffit pas que cet ordre existe ; il faut encore qu'il se manifeste à ceux qui le conçoivent. Or les âmes diffèrent les unes des autres, à certains égards au moins, et leur conception de l'espace différera aussi. Nous voyons tous le même monde ; mais dans le détail, nous le voyons différemment. Aussi nos idées du monde ne sont-elles ni identiques ni absolument sans rapport.

Quant aux choses qui remplissent le monde, M. Lotze estime qu'elles agissent les unes sur les autres directement en vertu

de leur unité de substance ; il rejette l'hypothèse d'intermédiaires insensibles qui rempliraient l'espace. Il y a sans doute des influences médiates ; mais celles-ci, bien loin d'exclure les influences immédiates, en sont un composé. Les choses agissent les unes sur les autres directement, en raison de leur unité de substance. Aussi les changements que nous constatons ont-ils leur lieu dans les choses mêmes et non pas dans l'espace environnant.

Ici deux questions se présentent : Comment les choses peuvent-elles changer tout en restant ce qu'elles sont? L'auteur renvoie la réponse à plus tard ; il se borne pour le moment à constater qu'il est dans l'essence des choses de pouvoir se modifier tout en restant les mêmes. Ce qui ne peut supporter de changement sans être détruit est un attribut, mais non pas un sujet.

La seconde question est celle-ci : Peut-il encore être question d'une action ? N'avons-nous pas plutôt un simple pâtir qui se communique d'une chose à l'autre en vertu de l'unité du monde et des lois universelles qui le régissent? Cette action que l'opinion courante admet et qui suppose en quelque sorte un choc extérieur n'existerait donc pas? Cette objection est jusqu'à un certain point fondée. Nous ne pourrons non plus y répondre que plus tard. En attendant, nous devons conserver le mot action, qui exprime autre chose que ce que l'opinion courante entend par là, mais qui exprime pourtant quelque chose.

L'auteur donne du chapitre sur le monde de l'espace et le monde suprasensible un résumé que nous condenserons encore et formulerons comme suit.

Les choses sont des causes, immuables en elles-mêmes, de manifestations variables.

L'influence que les choses exercent les unes sur les autres est indépendante de toute transmission dans l'espace ; ce ne sont pas les choses qui sont dans l'espace, c'est l'espace qui est en elles, comme une forme de leur apparition.

L'ordre suprasensible a son lieu, non pas entre les choses, mais dans les choses ; il n'est que l'expression de l'unité existante dans l'essence des choses et dans les lois qui les régissent

Tous les rapports entre les choses ont leur lieu dans l'esprit de celui qui les conçoit.

Nous abordons ensuite la question des rapports du réel et de l'esprit. Jusqu'ici, nous avons cherché comment les choses peuvent être ce qu'elles sont. Jusqu'ici en outre, nous n'avons rencontré que des apparitions, qui sont les manifestations variées du réel ; mais nous n'avons rien trouvé qui fût réel. Nous contenterons-nous de confesser que le fond des choses nous restera éternellement inconnu? Peut-être serons-nous forcés de nous y résigner. Mais nous voulons faire tous nos efforts pour nous assurer qu'il n'y a vraiment pas d'autre issue.

Remarquons qu'il y a deux manières d'ignorer. On peut connaître le genre auquel une chose appartient et ne pas savoir à quelle espèce du genre la rattacher. On peut aussi éprouver un besoin, et n'avoir aucune notion ni générale ni spéciale de la chose qui peut satisfaire ce besoin. Notre ignorance du fonds des choses appartient évidemment à la seconde catégorie. L'auteur montre qu'on ne peut pas dire des choses qu'elles sont ni des qualités sensibles ni des qualités suprasensibles ; on ne peut pas dire qu'elles sont des qualités. En ferons-nous l'objet d'une pensée? Cela encore serait insuffisant. Car l'objet d'une pensée n'existe pas toujours dans le monde réel, comme cela est impliqué dans la notion des choses. Ferons-nous des choses des idées actives? Non, car il faut aux choses une activité propre, différente de celle que nous donnons à nos idées, et qui est toute apparente. Or ici, nous rencontrons des difficultés insurmontables. Les idées en effet peuvent différer et se contredire sans se nuire. Les choses, au contraire, entrent en lutte les unes avec les autres, de telle sorte qu'il y a peut-être contradiction à supposer des idées actives dans le sens dans lequel les choses le sont.

La question de savoir quelle est l'essence des choses est intimement liée avec cette autre, que nous avons déjà mentionnée plus haut : Comment les choses peuvent-elles changer tout en restant les mêmes? Nous ne pouvons dire comment cela se fait, et cependant, il faut que cela soit. Il n'y a de permanent dans les choses que la conséquence de leurs divers états. Or,

nous ne pouvons nous représenter les divers états d'une même chose que sous deux formes. Ce seront ou les combinaisons variées d'une pluralité, ou les modifications de notre moi, duquel il nous est impossible de ne pas admettre l'unité. Le second cas ne paraît pas pouvoir s'étendre du moi au non moi. Ce qui fait l'unité en nous, c'est la conscience. Ce qui serait sans conscience, et c'est ainsi que nous nous représentons en général les choses, devrait donc être sans unité. Quant au premier cas, qui suppose une pluralité, il ne peut évidemment pas servir à expliquer l'unité des choses.

M. Lotze revient ensuite sur une autre difficulté déjà touchée et renvoyée à plus tard. Nous avons dit plus haut qu'il n'y a proprement pas d'agir, mais seulement un pâtir, un souffrir (leiden). Or le souffrir ne peut pas être attribué à un être inconscient ; et ce qui n'est pas même capable de souffrir n'a pas d'existence en lui-même et pour lui-même. Il n'est qu'une conception d'autrui. Or jusqu'ici, nous n'avons reconnu aux choses que la faculté de changer tout en restant les mêmes ; nous ne leur avons pas attribué la conscience, nous ne pouvons donc pas non plus leur attribuer d'existence propre.

Aux termes de toutes ces tentatives, nous nous trouvons en face de trois hypothèses qui s'excluent réciproquement, tout en aboutissant au même résultat final.

1° Ou nos notions de choses ne sont que des formes sous lesquelles se révèlent des réalités insondables en elles-mêmes.

2° Ou nous devons renoncer à nous faire une idée des choses, et tâcher d'expliquer le monde sans elles.

3° Ou enfin, nous devons compléter la nature des choses, de manière à les faire répondre à ce que nous avons besoin qu'elles soient.

Les trois hypothèses amènent à la conclusion que les choses ne sont que des modifications de notre pensée. Ces modifications sont produites peut-être dans notre pensée par la substance éternelle. Cela expliquerait l'unité des lois qui se retrouvent dans leur diversité. Nous arrivons de la sorte à dire qu'il n'y a de réel que l'esprit, que tout ce qui est réel est esprit. Cette dernière assertion renferme le complément mentionné

dans la troisième hypothèse. Une fois admis que toutes les choses ne sont que des manifestations de l'esprit, nous pouvons leur reconnaître une existence en elles-mêmes et pour elles-mêmes.

Ici se place la question de la transcendance et de l'immanence. Les esprits, et les choses qui en sont la manifestation, sont-ils ou non en dehors de l'infini, de Dieu? M. Lotze se prononce en faveur de l'immanence et montre qu'il n'y a rien à gagner avec la transcendance. Les partisans de ce dernier système s'y rattachent comme au seul moyen de sauver la réalité des esprits et des choses. Mais cette réalité consiste, non pas à être en dehors de Dieu, mais dans le fait d'exister pour soi-même, d'avoir non pas la plénitude, mais au moins le germe de la conscience. M. Lotze attribue ce germe de conscience à tous les êtres. C'est là ce qui distingue son opinion de l'idéalisme, qui a trouvé sa formule dans l'hypothèse deuxième.

Il nous reste une objection à écarter. Nous avons fait de l'esprit l'essence et le point de départ de tout. Ne nous mettons-nous pas par là en contradiction avec l'opinion courante, pour laquelle l'esprit est le résultat suprême d'un long développement? Peut-être, mais la faute en est à l'opinion courante, qui confond deux choses qu'il convient de distinguer : l'esprit en lui-même, que nous comparerons à une capacité, et la masse des choses qui avec le temps viennent remplir cette capacité. L'esprit comme capacité est là dès le principe ; mais il est d'abord vide, et c'est pour cela qu'on le croit absent.

Abordons enfin, dans l'avant-dernier chapitre de ce long ouvrage, le problème de la personnalité de Dieu. M. Lotze en effet préfère l'idée de Dieu, comme plus complète et plus satisfaisante, à la notion abstraite de l'infini métaphysique. Il ne craint pas de se transporter ainsi du domaine de la science dans celui de la foi. Toute science en effet repose sur un acte de foi, sur l'acceptation d'un mystère, c'est-à-dire d'une assertion qu'on ne peut ni prouver ni réfuter et qui est pourtant le point de départ de toutes les autres assertions. Notre auteur, toutefois, voit une grande différence entre la foi religieuse et la foi scientifique; nous n'avons pas à examiner ici si c'est à tort ou à rai-

son. Suivant lui, la foi religieuse affirmerait des réalités ; la foi scientifique ne nous donnerait que des lois nécessaires, qui règlent les rapports et les conséquences des réalités, mais qui n'ont pas d'existence en dehors de ces réalités. La foi scientifique n'est que la nature de l'esprit, à laquelle l'esprit ne peut pas se soustraire ; elle ne peut nous fournir que des lois logiques. La foi religieuse est une intuition qui donne aux lois logiques la matière auxquelles elles doivent s'appliquer ; une intuition, il est vrai, qui est intérieure et relative aux choses suprasensibles: Il ne faut pas s'exagérer la valeur de ces intuitions ; nous pouvons les rapprocher encore plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici des intuitions extérieures ou sensations. La sensation n'est qu'une modification du moi : en elle-même, elle ne nous apprend rien sur le monde extérieur. Pour arriver à ce résultat, pour devenir une véritable expérience, elle a besoin d'être complétée par la pensée. Il en est de même des révélations intimes que nous recevons directement de Dieu ; elles ne nous donnent que des indices qu'il faut compléter ; et c'est en les complétant que nous nous approprions la vérité. Parmi ces indices, les uns seront interprétés, les autres ne le seront pas. Les premiers seuls pourront être communiqués à autrui, et servir de base à une action commune. Les autres pourront avoir plus d'importance que les premiers, mais ils n'en auront que pour l'individu qui les a perçus ; et nous les laisserons pour cela de côté.

On a cherché à démontrer scientifiquement les postulats de la foi religieuse ; on a essayé par exemple de fournir des preuves de l'existence de Dieu. M. Lotze passe en revue ces diverses preuves, en montre l'insuffisance, mais n'essaie pas d'en fournir d'autres. Il ne croit pas l'entreprise possible. La seule voie à suivre, dit-il, c'est de prendre l'idée du Dieu personnel comme donnée, et de se contenter d'écarter les objections qu'on y fait.

Notre âme a besoin de considérer l'absolu comme une personne. De là les efforts des religions primitives pour transformer les réalités naturelles en personnalités. Quand on a commencé à se rendre compte des conditions de la personnalité, on

s'est demandé si ces conditions étaient compatibles avec la notion de l'être absolu. Plusieurs penseurs ont cru devoir répondre négativement, et modifier en conséquence l'idée qu'ils se faisaient de la divinité. C'est ainsi qu'on est arrivé à se représenter Dieu comme l'ordre absolu. On ne songeait pas que l'ordre est inséparable de la chose ordonnée, qu'il n'est qu'un simple effet. Le besoin d'une cause ordonnatrice n'y trouve dès lors aucune satisfaction.

Les paroles disent toujours plus ou moins que la pensée qu'elles doivent exprimer. L'ordre universel suppose, nous l'avons vu, la substance universelle; cette substance est l'ordonnateur. Reste à savoir si elle a, ou non, conscience de ses actes. En répondant non, nous préparerions bien des difficultés à la théorie, chargée d'expliquer le gouvernement du monde par une force aveugle. Nous enlèverions en outre à la pratique un de ses appuis les plus précieux : nous avons besoin de nous représenter la source de nos devoirs comme une personne, que nous puissions aimer et respecter. La théorie qui remplace le Dieu personnel par l'ordre du monde est donc loin de simplifier la question.

Après avoir mentionné et écarté d'autres tentatives faites pour se passer de la personnalité de Dieu, M. Lotze aborde l'objection que voici : Le moi, dit-on, n'existe que par opposition au non-moi. Or l'être absolu contient tout; il exclut toute idée de non-moi. Donc il ne peut être pour lui question de moi, de personnalité.

Serrons cette objection de près. Le moi, dit-on, suppose le non-moi. Cette assertion peut s'entendre de trois manières.

1° Le moi ne se comprend que lorsqu'on l'oppose au non-moi.

2° Nous ne sentons le moi qu'en sentant le non-moi.

3° Le moi est un produit du non-moi.

Il est fort possible que nous ne puissions comprendre le moi qu'en l'opposant au non-moi ; mais il n'en résulterait pas que le moi n'existe que par opposition au non-moi. Nous avons dit plus haut qu'il faut bien se garder de confondre les conditions et la marche de notre connaissance des choses avec celle de l'existence même des choses.

Est-il vrai que le sentiment du moi suppose celui du non-moi? La langue, indice de l'instinct populaire, ne témoigne pas en faveur de cette opinion ; elle a créé un terme propre pour désigner le moi, tandis que pour le non-moi, elle n'a qu'une négation. Dans la langue, c'est donc le non-moi qui suppose le moi. Les investigations faites jusqu'ici nous ont conduit au même résultat. Pour qu'il y ait moi, il suffit qu'il y ait le sentiment de souffrance et de jouissance, abstraction faite de toute cause extérieure. Tous les autres éléments de la conscience, le non-moi y compris, ne sont que des additions, des développements postérieurs.

L'affirmation qui nous préoccupe, avons-nous dit en troisième lieu, peut s'entendre en ce sens que le moi serait un produit du non-moi. C'est ici que nous allons rencontrer les plus grandes difficultés. Si cette troisième interprétation était juste, l'être absolu, qui ne peut être le produit de rien, ne pourrait exister. Heureusement que le principe n'est rien moins que prouvé. Tout n'est pas faux pourtant en lui. Si le moi existe par lui-même, et indépendamment du non-moi, dans les hommes au moins, il n'existe ainsi qu'en puissance. Pour se manifester et se développer, il a besoin d'une occasion fournie par le non-moi, par une influence du dehors. Il faut une cause extérieure pour souffrir, un but extérieur pour agir. Mais cela tient à ce que nous sommes des créatures dépendantes, qui n'avons de spontanéité, de moi, que dans une mesure très restreinte. Le moi absolu est dans d'autres conditions. Il a son existence par lui-même ; il est la source aussi bien des autres moi que des circonstances extérieures qui les font sortir de leur silence. Il ne peut avoir besoin d'une occasion du dehors, puisqu'il n'y a rien hors de lui. Le moi suppose donc le non-moi chez les êtres finis. Mais rien ne nous oblige ni ne nous autorise à supposer qu'il en soit ainsi de l'être infini, du principe de toute spontanéité. La créature finie agit au moyen de certaines forces et suivant certaines lois qu'elle ne s'est pas données à elle-même. Aussi trouve-t-elle dans son moi quelque chose qui n'est pas son moi. Les deux éléments ne se distinguent jamais complétement l'un de l'autre. La personalité

est en nous très incomplète ; elle ne peut avoir toute sa plénitude qu'en l'être absolu, qui est lui-même la source de toutes ses modifications.

On croit en général que Dieu est soumis aux lois de la pensée comme à celles de la justice. Cela tient à ce que nous avons de la peine à concevoir qu'il en puisse être autrement. Mais ici encore, nous étendons à Dieu ce qui est vrai de nous seulement. Il est incompatible avec la nature de l'être absolu d'être subordonné à quoi que ce soit. Les lois nécessaires de la vérité, par exemple, n'existent pas pour elles-mêmes. Elles supposent par conséquent Dieu, source de toute réalité et de toute pensée. Il serait inexact pourtant de dire que Dieu *fait* la vérité; il *est* la vérité que la pensée conçoit. Et ce que nous disons de la vérité, peut se dire aussi du beau, du juste, etc.

La croyance courante se représente aussi la création comme un travail. Mais le travail suppose une résistance du monde extérieur, dont il ne peut être question avec Dieu. La création est seulement la volonté de Dieu. Il ne peut pas même être question d'une action de Dieu, parce qu'entre l'action et la volonté, il y a une distinction à faire qui ne peut se présenter en Dieu.

Il ne faut pas non plus séparer en Dieu la volonté de l'intelligence, comme on le fait quand on se représente Dieu imaginant plusieurs mondes possibles et choisissant parmi eux celui que sa volonté réalisera. Que serait en effet le monde imaginé de Dieu et non réalisé par lui? Les imaginations de l'homme peuvent avoir leur existence indépendante de la réalité. Elles existent dans la pensée de celui qui les conçoit sans exister dans la réalité. Mais on ne peut pas faire la même distinction entre la pensée de Dieu et la réalité, parce que les deux choses n'en font qu'une.

L'opinion courante considère Dieu, non-seulement comme le créateur, mais aussi comme le conservateur et le régulateur du monde. Ces deux dernières attributions impliquent l'existence de causes perturbatrices, qu'on ne saurait chercher ailleurs que dans la liberté des êtres finis. Car si le monde n'était qu'un enchaînement nécessaire de causes et d'effets, il suffirait de l'a-

voir créé, et il n'y aurait pas lieu à conserver ni à régulariser. D'autre part, l'intervention de ces êtres finis et libres qui apportent de nouveaux facteurs dans le cours des choses paraît incompatible avec l'omnipotence et l'omniscience de Dieu. M. Lotze ne voit qu'un moyen de se débarrasser de cette difficulté. C'est d'envisager le temps comme une simple apparence sans existence réelle. Suivant notre auteur, les choses se présentent à nous comme se succédant, tandis qu'en réalité, elles sont simultanées. Le monde est un ensemble de causes déterminantes qui s'ajoutent les unes aux autres et constituent de la sorte une chaîne. Nous, êtres finis, nous sommes des anneaux de cette chaîne. Nous appelons passé les éléments qui nous déterminent et avenir ceux que nous contribuons à déterminer. Le présent n'est que le point de la série où nous nous trouvons nous-mêmes, le seul que notre vue bornée nous permette de voir. Mais Dieu, qui est absolu et qui soutient tout, embrasse d'un regard l'ensemble de la chaîne et perçoit distinctement chacun de ses anneaux. Le passé, le présent, l'avenir paraissent simultanés à ses yeux. Les actes libres ont leur place dans cette série. Ce sont des réalités dont l'omniscience tient compte non pas comme des choses qui seront, mais comme des choses qui sont, qui interviendront en leur lieu, tandis que pour nous, êtres finis, elles interviennent en leur temps. Dès lors, les difficultés soulevées par la prévision de l'avenir disparaissent.

Aux yeux de la foi religieuse, il y a un bien suprême, qui est notre but ; le monde créé par Dieu est le moyen employé pour atteindre ce but ; la vérité éternelle est la règle suivant laquelle cette réalisation s'opère. Comment ramener à l'unité ces trois facteurs? Avant de répondre, M. Lotze constate qu'il rencontre en chemin un problème auquel on n'a donné jusqu'ici aucune solution satisfaisante, et qu'il renonce lui-même à expliquer. C'est l'existence du mal dans le monde.

Nous appelons bien les formes de notre volonté et de nos sentiments que notre conscience approuve. Nous rencontrons en outre des objets et des impressions que nous trouvons avantageux et agréables; nous les appelons bien quand ils répondent

à un besoin durable ; nous les disons utiles quand ils procurent seulement une satisfaction partielle.

Qu'est-ce qui fait qu'une chose est bonne ou agréable? Cela tient-il à une seule qualité ou à un élément qui a son existence indépendante? On admet en général que l'utile et l'agréable ne sont que des qualités d'autres choses, tandis que le beau et le bon existent par eux-mêmes. Laissons de côté le beau, et voyons en quoi consiste le bien.

Ce qui rend une action bonne, c'est la volonté d'où elle procède. Cette volonté doit être une soumission à un ordre, soumission libre et pénible à la fois. Cela n'empêche pas que ce ne soit une condition essentielle du bien de contribuer au bonheur de quelqu'un, de nous-même ou d'autrui. Le bien en soi, le but de tous nos actes, c'est la félicité, cette tendance d'un esprit qui se connaît, se sent et se veut. Tout le reste, sentiments, résolutions, actes, ne porte le nom de bien que d'une manière impropre et dérivée. Pour nous, êtres finis, le bien prend la forme d'ordres qui nous conduisent à lui sans que nous voyions comment. Dieu se trouve dans d'autres conditions. Les moyens ne l'empêchent pas de voir le but. Le monde se présente à lui sous sa vraie forme. Cette forme, c'est l'amour ; l'amour poursuit certains buts, les biens ; il les poursuit par certains moyens, qui sont les réalités, et suivant certaines lois, qui sont les vérités nécessaires. Toutes les idées morales ne sont que des chemins qui conduisent au bien, à l'amour; toutes les vertus, tous les héroïsmes ne sont rien sans l'amour. C'est de l'amour qu'est sorti le monde; mais il n'est pas possible de prouver par déduction pourquoi l'amour a dû créer le monde que nous voyons. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de prendre le monde tel qu'il est, et d'expliquer suivant le procédé d'induction comment il procède de l'amour. Les biens, les réalités et les vérités en dérivent, bien que M. Lotze renonce à fournir la preuve de cette assertion, au moins pour ce qui concerne les vérités.

Dans la pratique, comme dans la théorie, la sagesse consiste à mettre chaque chose à sa place, à ne pas négliger ce qui est petit et d'autre part à ne pas le prendre pour grand. Or le parti-

culier vaut mieux que l'individu, et le général mieux que l'espèce. Le bien qui découle d'un fait vaut mieux que le fait en lui-même. Ce ne sont là que diverses applications du principe en vertu duquel le but vaut mieux que le moyen.

L'essence du monde ne se trouve ni dans la matière, ni dans les idées. Il faut la chercher dans le Dieu personnel qui est esprit, et dans les esprits personnels qu'il a créés. Eux seuls sont le lieu dans lequel se trouvent le bien et les biens. C'est pour eux qu'existe cette apparence qu'on appelle le monde de l'espace et de la matière.

Le monde dans son ensemble est miracle et poésie ; la prose est dans le détail La mission de l'homme n'est pas de s'oublier dans la contemplation de l'infini, mais de cultiver la science du détail qui seule peut nous guider vers le but.

HENRI BROCHER.

NOTA. M. Brocher est encore l'auteur de l'analyse intitulée : *Les principes du droit et de la morale*, de J. H. de Kirchmann. C'est par oubli que son nom n'a pas été indiqué.