

Le monisme de Louis Bourdeau

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **16 (1908)**

Heft 62

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403700>

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.

LE MONISME DE LOUIS BOURDEAU.

J'ai déjà dit le bien et le mal que je pense du livre de Louis Bourdeau, intitulé: *Le Problème de la Vie*¹⁾. M. le professeur Armand Sabatier, dans sa *Philosophie de l'Effort*, en a fait l'éloge suivant (p. 137): «Je recommanderai vivement la lecture d'une œuvre de L. Bourdeau, œuvre posthume très remarquable, où *bien des idées* que j'avais précédemment émises ont été développées avec une clarté, une richesse de bon aloi et une élévation de vues auxquelles je me plais à rendre hommage.» Je professe, de mon côté, une telle admiration pour la profondeur de pensée et de religion du savant doyen de la Faculté des sciences de Montpellier, que je n'ai aucune intention de le contredire; mais les «idées» plus ou moins nombreuses auxquelles il fait allusion, ne sont pas tout le livre de Bourdeau, ni le système même de Bourdeau. On peut trouver celles-là très belles, très élevées, sans être partisan du monisme de l'auteur.

Le mot «monisme» est, d'ailleurs, si peu clair qu'il peut s'interpréter soit dans un sens spiritualiste, voire même idéaliste, soit dans un sens matérialiste. Tel peut avoir de la matière et de l'esprit une conception assez vaste pour concilier l'esprit comme énergie première et la matière comme forme limitante des forces secondes, et pour pouvoir faire place à un certain monisme relatif, qui, loin d'être le triomphe de la matière sur l'esprit, serait le triomphe de l'esprit sur la matière. Mais tel autre penseur peut faire du monisme, tel qu'il le conçoit, un matérialisme coloré d'expressions spiritualistes, voire

¹⁾ Paris, Alcan, in-8°, 1901. Voir la *Revue*, octobre 1901, p. 794-797.

même religieuses, et qu'on pourrait prendre tout d'abord pour un habile compromis, disons même une habile et heureuse conciliation entre le matérialisme et le spiritualisme, mais dont l'déalisme au fond ne serait qu'apparent, puisqu'il se résoudrait en définitive dans un esprit qui ne serait que la matière et dans un Dieu qui ne serait que l'éther.

D'ordinaire, le mot « monisme » est rapproché du système de Hæckel¹⁾ et entendu plutôt dans un sens matérialiste. En se plaçant à ce dernier point de vue, il est aisé de montrer, d'une part, que ce système, loin d'être fondé sur une science exacte, ne repose que sur des interprétations hypothétiques, arbitraires et même erronées, de certains faits scientifiques, et, d'autre part, qu'il est contraire aux principes les plus fondamentaux de la saine philosophie.

I.

Autrefois le matérialisme s'affirmait sans contours et sans détours comme la négation catégorique et absolue de toute substance spirituelle, et comme l'explication de tous les phénomènes intellectuels et moraux par les seules substances matérielles plus ou moins organisées. On lit dans le « Dictionnaire des sciences philosophiques » d'Ad. Franck²⁾: « Le matérialisme croit qu'il n'y a que l'homme *physique* accomplissant diverses fonctions par divers *organes*, que le *cerveau* est capable de penser, de sentir et de vouloir, comme les poumons de respirer, et l'estomac de digérer. A ses yeux, ce qu'on appelle le moral de l'homme *n'est que le physique* sous un autre point de vue. »

Aujourd'hui le monisme, sans nier aucunement la matière et tout en exagérant même la puissance des atomes, affirme aussi la spiritualité universelle. Louis Bourdeau dit expressément: « Un même fond de *spiritualité*, imperceptible dans les éléments, indistincte dans le minéral, endormie dans la plante, éveillée dans l'animal, réfléchie dans l'homme, anime à divers degrés tous les êtres et les excite à l'action. Hæckel tient qu'il y a « une série unique dans la nature, allant du minéral le plus amorphe au cristal, et de celui-ci à l'être vivant infé-

¹⁾ Voir la *Revue*, octobre 1901, p. 801-805.

²⁾ Paris, Hachette, p. 1048, art. *Matérialisme*.

rieur, pour aboutir au *summum*, à l'individualité psychique, à l'homme ». On aurait seulement à distinguer dans le cours de cette évolution générale, deux phases, l'une de préparation obscure, l'autre de manifestations brillantes. Ce qui, dans la première, paraît n'être que mécanisme, action physique ou chimique, devient, dans la seconde, organisme, vie, sentiment, conscience, pensée, volonté. Mais à raison de cette continuité de développement, les deux séries n'en forment qu'une, et le passage de l'une à l'autre s'est effectué par degrés, sans interruption et sans miracle. Au lieu de différer par essence, d'être exclusifs l'un de l'autre, comme Descartes a eu le tort si grave de l'affirmer, le mécanisme et le psychisme sont corrélatifs, consubstantiels et inséparables. Le mécanisme, c'est le psychisme à l'état élémentaire, en préparation; le psychisme, c'est le mécanisme sous une forme complexe et transfiguré. Ils représentent deux stades du dynamisme universel¹⁾. »

On le voit, la matière n'est plus la simple étendue de Descartes. Descartes et son mécanisme sont abandonnés. « La régularité de l'ordre dans l'ensemble des choses, de mieux en mieux démontrée par la science, réclame à son tour une explication que le mécanisme est impuissant à lui donner... Déjà Socrate regardait l'explication mécanique du monde comme *insuffisante* et préconisait la recherche des raisons de finalité. Cette exigence de la pensée devient de plus en plus impérieuse²⁾. »

Précisons. Bourdeau affirme l'âme, la finalité, la loi directrice, Dieu même, des principes de foi et une religion. Ces affirmations sont positives. Nous verrons plus loin, il est vrai, combien elles sont infirmées par le sens que l'auteur paraît y attacher; mais constatons d'abord tous ces aveux formels.

D'abord l'âme. Hæckel a déjà dit dans son *Monisme*. « Tout naturaliste qui a comme moi observé pendant de longues années des protistes unicellulaires, est positivement convaincu qu'eux aussi possèdent une *âme*. Cette âme cellulaire est, elle aussi, constituée par une somme de sensations, d'idées et d'actes de volonté; les sentiments, la pensée et la volonté de notre âme humaine sont seulement des développements graduels de

¹⁾ *Ouvrage cité*, p. 179-180.

²⁾ P. 263. Voir aussi p. 283.

ceux-là.» Bourdeau adhère à cette doctrine (p. 59). Plus loin, il admet aussi l'âme des animaux, l'âme de la nation, l'âme de l'humanité, l'âme des êtres vivants, l'âme de la terre, et enfin le panpsychisme.

Voici des textes qui le prouvent. «Une *société* a-t-elle une activité psychique personnelle, une conscience, une âme ou l'équivalent d'une âme?» Bourdeau trouve d'abord téméraire de l'affirmer; mais, admettant que le corps social est un organisme vivant, il admet du même coup l'âme de la société. «De même qu'en interprétant les actes de nos semblables ou même des animaux, nous leur attribuons une âme pareille ou analogue à la nôtre, nous pouvons en présumer une dans les agrégats sociaux, d'après des indices révélateurs» (p. 109). — Et encore: «Si l'on accorde que le principe d'individuation consiste à faire, avec des éléments groupés et coordonnés, un tout organique et vivant, *l'humanité est une personne au même titre que chaque être humain* (p. 117)... L'espèce humaine, vaste agrégat d'êtres de même nature qui mènent une vie commune et évoluent de concert, réalise une individualité dont l'unité n'est pas contestable, au double point de vue du somatisme *et du psychisme*. C'est un organisme animé (p. 118)... Puisqu'elle a un corps, fait de tous les corps, l'humanité doit avoir aussi *une âme*, faite de toutes les âmes se développant de concert et amenées à l'unité par une résultante générale... L'humanité a un cerveau idéal, composé de tous les cerveaux individuels, harmonisés et consonants» (p. 121).

Et ce que Bourdeau dit de l'humanité, il le dit aussi du *règne animal*. «Considéré dans son ensemble, le règne animal doit être conçu comme un tout-clos organisé, un grand être formant une société d'espèces, mais animé d'une vie propre, dont l'unité s'impose à la réflexion, car on y constate à la fois l'unité de substance organique, l'unité d'éléments de structure, l'unité de plan d'organisation, l'unité de modes essentiels de fonctionnement, l'unité de développement phylogénétique et l'unité du principe d'animation (p. 130)... Quelle que soit dans le présent, et plus encore dans le passé, la variété des espèces d'animaux, on doit donc regarder la faune entière comme *un être unique*, où le même principe d'organisation et de vie se manifeste avec ordre à travers d'incessantes métamorphoses» (p. 132). Et adhérant à Marc-Aurèle qui a admis

« une même sorte d'âme distribuée à tous les animaux sans raison et un esprit intelligent à tous les êtres raisonnables », Bourdeau rappelle que les animaux sont ainsi appelés parce qu'ils ont une âme (*animal*, de *anima*, âme), et il ajoute : « Pour suffire à des exigences accrues, l'âme animale a, d'âge en âge, développé ses moyens d'information et d'action » (p. 137).

Plus loin, il dit : « Ne serait-il pas irrationnel que la Terre, cette vallée où se fabriquent les âmes (Keats), fût elle-même sans âme, et ait pu produire du psychisme si elle en était dépourvue, c'est-à-dire donner ce qu'elle ne possédait pas? ... Tous ceux qui ont un vif sentiment de la nature ont admis une âme éparse dans l'universalité des choses, mystérieux esprit de même essence que le nôtre et vers lequel tendent toutes nos aspirations » (p. 199). — Enfin, p. 258 : « Il y a du psychisme partout, et *la nature entière* est comme imprégnée de spiritualité. On aurait seulement à distinguer par rapport à l'homme, puis comme terme moyen, un *hypopsychisme* dans les groupes inférieurs et un *hyperpsychisme* dans les groupes supérieurs, l'un et l'autre confondus dans un *panpsychisme* universel. »

Donc le monisme, au lieu de nier l'âme partout, semble l'affirmer partout. Il en est de même de la *finalité* : niée partout par les anciens matérialistes, elle est affirmée partout par les monistes. Avec Aristote, Gassendi et Leibniz, qu'il cite, Bourdeau affirme « une *mentalité cachée* qui impose aux éléments de la matière les directions coordonnées qu'ils suivent » (p. 76). Il enseigne que « les causes efficientes se concilieraient ainsi avec les causes finales, car la *finalité* n'est pas moins nécessaire pour expliquer le monde que la causalité pour le comprendre ». « Toute notre activité rationnelle, dit-il, est motivée par la recherche de fins. Nous tendons à des buts déterminés par nos affections, nos désirs, nos rêves, nos idées, nos volontés, nos actions, nos rapports, et la vie humaine, si l'on en retranchait la notion de but et de direction, n'aurait aucun sens. De même, la finalité est le flambeau qui éclaire la biologie dans son étude de la conformation des organes, de leurs fonctions et du consensus général d'où la vie résulte. La question de fin se poserait aussi pour les autres sciences, partout où elles constatent un système complexe de faits qui concourent à maintenir un certain ordre. Tout, dans l'univers, a son but et y tend d'un effort spontané » (p. 77-78). Et encore :

« Envisagée sous un autre aspect, non plus comme cause, mais comme tendance, la question du psychisme dans la production des faits se ramène à la recherche des finalités, car la finalité, c'est l'intelligence en action, une direction tracée et suivie en vue d'atteindre un but. S'il y a du psychisme partout, il doit y avoir de la finalité partout, et chaque fait correspond à une idée, soit nettement conçue, soit obscurément pressentie. La vie humaine serait absolument inexplicable si l'on voulait en exclure l'interprétation des finalités, car tous nos actes voulus et motivés ont leur intention et un but; nos actes instinctifs, les actions réflexes elles-mêmes, tendent inconsciemment à un résultat manifeste, et chaque fonction de l'organisme à sa fin. Le finalisme est le flambeau qui éclaire toute la biologie, et, privées de cette lumière, l'anatomie, la physiologie plus encore, seraient incompréhensibles et n'auraient plus aucun sens. Il en est ainsi de toutes choses. Partout où un ordre s'établit, se maintient et se développe, partout où l'on constate des connexions, des adaptations et des convergences de fonctions, une évolution régulière, qu'il s'agisse d'une molécule ou d'un monde, il faut admettre une fin cherchée, un esprit recteur, puisque sans cela l'unité de l'ensemble manquerait de lien. La finalité ressort de l'accord même des faits et se trouve prouvée par lui. Le principe: *Post hoc, ergo propter hoc*, se prête à recevoir ici ses plus larges applications et les mieux justifiées. Prises dans leur généralité, les lois ont pour cause finale évidente la totalité de leurs effets. La fin de la gravitation, c'est le débrouillement, opéré par elle, du chaos originel, la formation et la mise en circulation des masses cosmiques; la fin des actions physiques et de leurs lois, c'est la détermination des phénomènes variables dont toutes les modalités des êtres dépendent; la cause finale de l'affinité, c'est la production de l'immense collection des corps composés doués de propriétés diverses et aptes à tous les emplois; enfin la cause finale de la vie, c'est la genèse d'une multitude sans nombre d'êtres organisés et animés, se développant en une série hiérarchique et progressive des monères à l'homme » (p. 267-268).

La doctrine moniste n'est pas moins formelle en ce qui concerne la *loi directrice* qui règle l'univers entier. Les phénomènes vitaux la démontrent clairement. « Cette pensée dirigeante, dit Bourdeau, ne se révèle pas seulement dans la

construction de l'organisme et le consensus de ses fonctions, elle apparaît avec la même évidence dans les moyens de défense et de protection que la vie oppose aux influences perturbatrices qui l'assailent du dehors, aux assauts continuels que lui livrent les actions mécaniques, physiques, chimiques ou microbiennes. Une sorte d'intelligence toujours en éveil semble présider à la stratégie la plus ingénieuse pour garantir les organes, les tissus ou les humeurs et prévenir les désordres pathogènes. « S'il fallait définir la vie, conclut Claude Bernard, je dirais : la vie, c'est la création . . . Ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, c'est la création de cette machine d'après une idée définie . . . Ce groupement se fait par suite des lois qui régissent les propriétés physico-chimiques de la matière ; mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie, ce qui n'appartient ni à la physique, ni à la chimie, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. » — « Il y a, dit-il encore, comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être, de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des forces générales de la nature, pris dans leur succession et dans leur ensemble, ils paraissent révéler un lien spécial, ils semblent dirigés par quelque condition invisible, dans la route qu'ils suivent, dans l'ordre qui les enchaîne. » Enfin, en termes plus exprès : « La vie, c'est une idée, c'est l'idée du résultat commun par lequel sont associés et disciplinés tous les éléments anatomiques, l'idée de l'harmonie qui résulte de leur concert, de l'ordre qui règne dans leur action » (p. 42-43).

Bourdeau affirme dans l'univers « un plan idéal » (p. 79). Il l'affirme spécialement dans l'humanité : « Ces tendances vers le mieux qui se font jour malgré tant d'obstacles, cet essor persistant de la raison, sont nécessairement dus à une intelligence plus clairvoyante que la nôtre, puisqu'elle en rectifie les écarts, en dirige la cécité et poursuit des fins dont la notion nous échappe ou ne se révèle à la réflexion que par ces effets une fois produits. L'humanité a ses inspirations, son éducation, sa mémoire, dont témoignent la transmission des aptitudes acquises et celle des progrès réalisés » (p. 125). Et encore : « L'intelligence mystérieuse qui dirige l'évolution de l'espèce est si distincte de l'intelligence individuelle, qu'elle arrange

parfois les choses contre l'intérêt particulier, là où celui-ci cherche avec le plus d'ardeur à prévaloir, comme on le voit au sujet de la reproduction. Schopenhauer s'est plu à montrer par quelles ruses et avec quelle habileté le génie de l'espèce amorce et trompe les êtres par l'illusion de l'amour pour les faire servir, non sans dommage pour eux, à des fins qui les dépassent » (p. 126)... « Dans le développement progressif d'un aussi grand nombre d'espèces, dont la plasticité se prête aux modifications les plus étendues, apparaît, non moins nettement que dans la production d'un organisme individuel, cette idée directrice qui, pour Claude Bernard, peut seule expliquer l'ordre et la suite de pareils effets. « Il y a, dit M. Gaudry, un plan qui domine la nature animale et que la paléontologie nous fait connaître » (p. 134)... « L'évolution qui, tout en diversifiant à l'infini les types d'espèces, a pu passer des plus informes ébauches à l'homme, s'expliquerait mal, pour la raison, par un concours d'accidents heureux; elle implique une tendance suivie, une finalité cherchée. L'unité de l'ensemble est la preuve d'une mentalité cachée » (p. 135)... « Un effet aussi général, aussi suivi dans ses développements, doit avoir pour cause un principe d'animation commun à tout le règne animal et qui se déploie diversement dans la série des espèces. Ce puissant effort de mentalité qui, de l'éponge à l'homme, travaille à se faire jour, adapte la flexibilité de la vie aux conditions les plus variées. Une intelligence secrète préside à ce magnifique ensemble de progrès psychiques. Inépuisable en ressources, constante dans la poursuite de ses fins, elle dépasse incomparablement le pouvoir des êtres individuels, qui concourent à son œuvre sans la connaître, et celui même des espèces, qui montrent simplement les aspects partiels de son unité » (p. 139).

Il faut lire surtout cette très belle page: « Si variés que soient dans le détail les phénomènes cosmiques, l'unité du système implique celle de cause et de fin. Newton, venant de démontrer que tous ces astres ont une commune loi, conclut: « Cet admirable arrangement du Soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un être tout-puissant et intelligent... il est certain que, tout portant l'empreinte du même dessein, tout doit être soumis à un seul et même être. » Aristote tient que le monde, qui paraît beau et bien ordonné, constitue une œuvre d'art. Dans le plan de l'organisme héli-

planétaire, dans l'accord de ses fonctions et la suite de ses phases, l'esprit retrouve en effet, plus pressante encore à raison de la grandeur du sujet, la nécessité d'admettre une idée directrice, un principe de coordination. Or, toute idée traduite en faits logiques et conséquents implique une mentalité qui la conçoit, une volonté qui la réalise. Les astronomes se trompent et laissent leur science inachevée quand ils la réduisent à l'étude d'un pur mécanisme de masses et de mouvements, à une résultante de forces aveugles, sans aucune lueur d'intelligence. Ils ne donnent ainsi qu'une explication insuffisante des choses, en ce sens que, bornée à en montrer le comment, elle ne fait pas comprendre ou pressentir le pourquoi. Laplace a bien pu, par les seules déductions d'une loi simple, et sans recourir à aucune hypothèse d'esprit créateur, rendre compte de la vaste série des phénomènes astronomiques; mais ce que son exposition du système du monde laisse complètement ignorer, c'est la raison d'être de cette loi si féconde en conséquences, la signification psychique des effets qui en découlent, ce que, pour la pensée réfléchie, leur ordre atteste de rationalité transcendante. Ici pourtant se pose un problème qui exige une réponse: pourquoi cette loi primordiale est-elle ainsi et non autrement? Sa cause est-elle fortuite ou intentionnelle? Dans le premier cas, l'ordre entier des choses se trouverait dépendre d'un hasard qui n'explique rien; dans le second, il relèverait d'une intelligence qui explique tout. Il faut choisir, et pourrait-on hésiter? Auguste Comte, voulant démentir le mot du psalmiste *Cæli enarrant gloriam Dei*, prétend que la seule gloire digne d'être célébrée est celle des savants qui ont révélé les lois de la mécanique céleste. Mais, s'il a fallu du génie pour les découvrir, n'en fallait-il pas plus encore pour les instituer et poser ainsi par avance le fondement idéal sur lequel devait se construire cette mouvante architecture? M. Faye dit plus justement: «Les objets que l'astronomie considère sont d'une grandeur incomparable; le temps et l'espace, le mouvement et les forces y prennent des proportions inouïes; si quelque part l'homme se trouve en présence du divin, c'est bien là, sous les formes les plus palpables et les plus saisissantes » (p. 211-213). Voir aussi p. 256-257.

Cette loi directrice, Bourdeau l'appelle « sagesse suprême » (p. 214), et il ne craint pas de prononcer le mot *Dieu*. « Tout,

dit-il, dans l'ample sein de la nature, tend à l'harmonie de l'ensemble, aspire à l'unité, et c'est là un indice manifeste d'une puissance psychique qui la coordonne et la règle. Ce que l'activité du globe révèle d'ordre et de rationalité suppose une mentalité secrète qui ne se laisse surprendre que par ses effets. Notre raison trouve en elle le pressentiment de quelque chose de religieux, comme une intuition du divin » (p. 197). Voir aussi les pages 200, 215, 224. Et plus explicitement: « Cette *âme de l'univers cosmique* ne saurait donc avoir avec la nôtre que l'analogie la plus disproportionnée et la plus lointaine... Cette *grande fonction créatrice* qui constitue la vie de l'univers stellaire, est inséparable d'un principe d'animation... Le psychisme intersidéral, s'éclairant ensuite par degrés, serait-il incapable de prendre conscience de lui-même, de jouir de son activité générale, et, comme le démiurge de la Genèse s'approuvant dans son œuvre, de trouver que cela est bien? (p. 225)... C'est un océan d'être d'où tout sort et où tout rentre, qui a pour unique attribut d'exister, mais qui, avec l'existence, en possède toutes les virtualités. De cette réalité mystérieuse, essence infinie, puisqu'elle n'a pas de limites, absolue puisqu'elle ne dépend de rien et conditionne toutes choses, enfin éternelle puisqu'elle est innée et indestructible, proviennent les éléments de tout ce qui, dans l'espace et dans la durée, prend forme et figure, apparaît, évolue et disparaît. De là se dégagent, par complications graduelles de résultantes, toutes les modalités de l'être. Le fond seul est immuable » (p. 243). A cette dernière page, Bourdeau mentionne « le *Deus absconditus* que les théologiens proposent à nos adorations sous tant de noms divers ».

Donc Bourdeau admet une « fonction créatrice ». Il emploie expressément les mots: *puissance créatrice* (p. 193), *création* (p. 180), bien qu'il écarte de la création tout miracle (p. 215).

Ce sont là, pour lui comme pour Hæckel, les *principes de foi* du vrai savant de nos jours. De ces principes de foi découle logiquement, selon eux, une religion, « une forme rationnelle de religion » (p. 244). Bourdeau voudrait que « la vraie religion » fût tenue de se faire scientifique, de mettre ses dogmes d'accord avec les notions les mieux prouvées, et aussi que « la vraie science fût tenue de devenir religieuse, de croire à la présence *d'un esprit recteur* dans la nature, et d'interpréter le

monde comme une œuvre pensée et voulue». «Ainsi seulement, dit-il, la religion et la science, se pénétrant l'une l'autre, sœurs et non plus ennemies, mettraient fin à un désaccord où la raison semble se démentir elle-même, et qui, s'il se prolongeait davantage, arrêterait tout progrès » (p. 265-266).

II.

Toutefois, nous aurions tort, nous spiritualistes, de nous réjouir sans réserve de ces aveux : si formels qu'ils paraissent, il est difficile d'admettre qu'ils contiennent en réalité ce qu'ils paraissent contenir. Ce spiritualisme et ce théisme semblent être plus dans les mots que dans les idées. Voyons, en effet, les explications données par Bourdeau.

En même temps qu'il élève la matière au-dessus de l'ancienne conception qu'on en avait communément, et qu'il lui attribue la sensibilité (p. 66) et même «un rudiment de conscience» (p. 68-71), il nie à l'âme toute substantialité propre et la réduit à n'être qu'un simple *phénomène de la matière* (douée, comme il a été dit, de sensibilité). «La métaphysique, dit-il, trop encline à l'abstraction transcendante, a longtemps tenu l'âme ou l'esprit pour une réalité substantielle, indécomposable, faisant avec le corps, toujours divisible, un absolu contraste, et douée d'attributs sans rapport avec les propriétés de la matière. C'était là personnifier un pur concept. La science de nos jours, écartant cette opinion préconçue et s'appliquant à déterminer dans le moi des ordres spéciaux de fonctions, le fait considérer comme une synthèse d'états psychiques dont la mémoire établit la continuité, et la conscience l'unité. Notre personnalité n'est que la somme de toute notre activité passée, accrue par notre activité présente, et dont la progression se prolonge tant que dure la vie» (p. 44-45). «Considérés dans leur ensemble, le cerveau, la moelle épinière, le grand sympathique et les ganglions des organes, forment une sorte de hiérarchie dont les membres réagissent les uns sur les autres et fonctionnent de concert... Les centres nerveux dont l'activité reste cachée à la conscience lucide ne doivent pas être dits inconscients dans le sens absolu du mot... Chacun de ces centres inférieurs constitue donc une sorte de cerveau réduit qui, dans les limites de sa fonction, a son sens intime à lui, ses aptitudes psychiques, sa petite âme, qu'ignore la grande.

Et celle-ci, seule personnifiée par le langage, exagérée par les abstractions de la métaphysique, n'est que la synthèse, l'expression collective d'une multitude d'âmes partielles, propres aux divers centres nerveux et ramenées à l'unité par leur convergence dans un centre prédominant. En somme, notre conscience est plutôt un *nous* qu'un *moi* (p. 52-54).

Donc, au fond, Bourdeau «identifie» la matière avec la force et avec l'esprit, et réciproquement (p. 75). Entre ces trois choses, matière, force et esprit, ce n'est plus qu'une différence de degré, et non de nature, leur nature étant la même: «la sensibilité des corps bruts n'est assurément pas identique à celle des corps vivants, néanmoins elle est *de même nature, quoique de moindre degré*» (p. 73). C'est comme entre le froid et le chaud, entre les ténèbres et la lumière: les oppositions ne sont qu'apparentes, il n'y a place que pour une série de degrés (p. 71-72). De la sorte, l'esprit n'est qu'un dégagement des forces cosmiques. «La force, que les stoïciens appelaient «l'âme de la matière», doit être conçue comme le point de départ de la genèse psychique, car, sans les changements qu'elle amène dans la condition des choses, aucun esprit ne pourrait se produire et s'exercer. Tout dérive de ces forces primordiales qui agglomèrent les masses et les meuvent, influencent leurs molécules, agrègent et désagrègent leurs éléments, de manière à produire ce monde de phénomènes d'où provient la vie. Nous-mêmes sommes le champ d'action où ces forces diverses se surajoutent, s'entrecroisent, compliquent leurs effets, et où le psychisme se résout en mouvements comme il résulte de mouvements. L'esprit se dégage par degrés du consensus de toutes ces forces. La gravitation est un mode initial de la sensibilité de la matière, et, dans l'attraction qui porte irrésistiblement ses éléments pondérables à se rapprocher et à s'unir, on pourrait voir la forme la plus simple de la sympathie. Il y a en elle un effort constant, germe de désir et de vouloir. Des tendances psychiques se montrent mieux encore dans la variabilité des phénomènes physiques. La chaleur, symbole des ardeurs de la passion, la lumière si analogue à celle qui éclaire notre intelligence, l'électricité, si voisine de l'influence nerveuse qu'elle se confond presque avec elle, affinent la sensibilité de la matière par leurs délicates influences. On arrive aux sélections discriminatives de l'affinité qui, dans les compo-

sés, devient irritabilité nutritive, vie, conscience... Dans toutes ces forces qui animent la nature, il y a un principe de spiritualité qui aspire à se développer et manifeste par degrés sa puissance. Notre esprit est une résultante particulière, et l'ordre entier des choses porte témoignage de l'intelligence qui le régit » (p. 232-233).

Donc Bourdeau n'admet qu'une simple transformation progressive de l'inconscience des éléments cellulaires en conscience lucide du moi, et cette conscience lucide du moi sort de l'inconscience des molécules et des cellules comme la nature vivante sort de la nature brute (p. 65 et 67). « Ainsi l'unité du moi n'a que la valeur d'une somme où se totalisent les activités coordonnées d'innombrables éléments psychiques. Notre conscience accumule et condense une infinité de consciences minimes *qui s'ignorent l'une l'autre* et ne se perçoivent nettement que fusionnées dans un ensemble. C'est de ce fond obscur qu'émerge la claire connaissance du moi. D'après la loi de continuité formulée par Leibniz, il n'y a pas d'interruption ni de saut dans la suite des phénomènes de la nature. Tout se développe graduellement. L'origine du conscient doit donc être cherchée dans l'inconscient, et nos perceptions les plus nettes proviennent de celles qui, trop faibles pour être appréciables chacune à part, se renforcent en s'unissant. Leibniz les compare à ces bruits de vagues, dont aucun ne serait entendu s'il était seul, mais qui, s'ajoutant l'un à l'autre et perçus tous à la fois, deviennent la voix retentissante de l'Océan » (p. 60-61).

Bref, d'après la théorie moniste en question, l'âme (soit de matière brute, soit des plantes et des animaux, soit de l'homme, soit de la nation, soit de l'humanité, soit de l'univers entier) est une réalité et non une fiction, mais une réalité purement « phénoménale » et non substantielle. « Des théories métaphysiques ont fait méconnaître l'irréfragable unité du moi et conduit à la supposer composé de deux êtres accolés, mais dissemblables, d'un corps et d'une âme d'essence contraire, grave méprise qui a entraîné une longue suite d'erreurs et d'antinomies. En réalité, ces deux aspects du moi ne représentent, dans l'être total qu'ils forment en s'unissant, que deux ordres de fonctions, deux classes de phénomènes inséparables et concomitants. Leur distinction, fondée sur une simple disparité de modes de perception, n'autorise nullement l'affir-

mation de deux natures opposées, puisqu'elles se confondent dans le moi, et c'est le même être qui s'observe tour à tour du dehors et au dedans. Tout en admettant cette distinction, consacrée par l'usage, comme moyen d'analyse et pour la commodité des recherches, nous nous garderons conséquemment d'attribuer aux mots de corps et d'âme, de matière et d'esprit, le sens absolu et trompeur d'hétérogénéité qu'y ont attaché les métaphysiciens. Pour nous, ces termes se réfèrent, non à des substances différentes, car nous ignorons ce qu'est en soi une substance et nous n'en pouvons pas raisonner, mais à des attributs de l'être, à deux groupes de phénomènes dont l'accord constitue notre personnalité » (p. 8-9).

On voit dès lors ce que peut être, dans cette théorie, la finalité dont il a été question: « Ainsi entendue, la finalité est l'activité même. On peut et on doit en transporter le germe jusque dans les éléments des corps. Mais cette force intérieure des choses, si elle est volonté spontanée, n'est pas pour cela une intelligence ayant la représentation d'un but à venir, d'un tout à réaliser au moyen de ses parties. Il n'existe pas une adaptation préordonnée des choses les unes aux autres; l'adaptation est perpétuelle, inséparable du monde, donnée avec lui; elle est la loi essentielle des êtres; elle n'est ni le produit de l'action d'un démiurge, ni celui de combinaisons fortuites et tardives » (p. 268-269). Cette citation est tirée des œuvres de Fouillée, par Bourdeau même.

Il va de soi, par conséquent, que la création, dans le système moniste, n'est qu'une création sans créateur, et que le divin n'est qu'un divin sans Dieu, comme l'horloge de l'univers est sans l'horloger. Pas de démiurge surnaturel (p. 197)! Pas d'esprit recteur de l'univers, distinct et indépendant de l'univers! « Il se comprend beaucoup mieux, dit Bourdeau, interne, immanent, identifié avec le fond de l'universelle réalité » (p. 213). Est-ce du panthéisme ou de l'athéisme? est-ce de l'idéalisme ou du matérialisme? Qu'est-ce que cette « âme des mondes », cet « esprit » qu'il met au cœur des choses, qui les ordonne et qui les règle, cette « pensée active » qui n'est point une nécessité aveugle, ni un mécanisme fortuit (p. 215)? On voudrait vraiment plus de clarté. Bourdeau, qui s'élève contre les rêves de la théologie et contre les abstractions de

la métaphysique, n'a-t-il pas mis beaucoup de rêves et d'abstractions dans son langage même ?

Si nous examinons ce langage de plus près, nous verrons que « l'existence absolue » qu'il admet, n'est que « l'existence indéterminée, invariable et indistincte » (p. 249); que son Dieu n'est par conséquent qu'un Dieu impersonnel, indéterminé et indistinct. « Cela revient à dire que la vie doit être expliquée *non par l'intervention d'un créateur hypothétique*, mais par un ensemble de données relatives aux propriétés essentielles des choses, aux antécédents qui les préparent et aux résultantes qu'elles déterminent » (p. 245). Lorsque Bourdeau parle d'un « être suprême », c'est simplement de l'éther qu'il veut parler. Il n'y en a pas d'autre. « On peut donc, dit-il, regarder l'éther comme l'être véritablement suprême, « le premier moteur immobile » d'Aristote, cause première et fin dernière de tous les phénomènes qui se produisent dans l'univers » (p. 243). C'est là « la substance primordiale et l'Un-Tout, absolus par essence et infinis, seuls exempts de la loi de mortalité » (p. 313). Tout le reste n'étant que conditionné, relatif, contingent et fini, « est condamné à finir, comme ne représentant qu'un aspect borné, forcément transitoire, de l'éternelle réalité ».

Telle est, ce semble, la pensée exacte de Bourdeau.

III.

Or il n'est pas difficile de démontrer que cette doctrine n'est ni scientifique, ni philosophique, et qu'en bonne logique elle doit être rejetée.

1° Les données réellement scientifiques que cette doctrine mentionne, ne sauraient être attaquées, il est vrai, et nul n'y songe parmi nous. Mais les *hypothèses* que Bourdeau fonde sur elles, ne sauraient être considérées comme scientifiques; elles nous paraissent, au contraire, arbitraires, dénuées de preuve, et même souvent erronées.

Libre à lui de partager « l'empire inorganique » en trois « règnes » : le règne des gaz, celui des liquides, celui des solides ou minéraux. Libre à lui de partager de même « l'empire organique » en trois autres « règnes » : celui des protistes, celui des végétaux et celui des animaux (p. 157). Libre à lui d'étudier les ressemblances et les dissemblances qui existent entre ces

deux empires. Mais il va au delà de la science et il entre dans la pure hypothèse injustifiée, lorsque, sous prétexte des similitudes et oubliant les dissemblances, il veut « substituer une unité réelle à la dualité », qu'il traite de « présumée » (p. 159); lorsqu'il veut nier la distinction entre les deux « empires » et ne plus voir en eux que « deux provinces limitrophes du même empire » (p. 164); et lorsqu'il dit: « Cause de mouvement, force, activité, vie, sont au fond *synonymes*. Il n'y a donc pas, selon cette doctrine, de règne inorganique, mais un grand règne organique dont les formes minérales, végétales et animales sont les développements divers » (p. 169).

Bourdeau ne prouve nullement ce qu'il affirme; il le répète sans cesse et sous toutes les formes possibles, mais il a tort de prendre cette répétition ou cette tautologie pour une démonstration. Le vrai savant n'a pas le droit d'escamoter les oppositions, ni même les simples distinctions qui remplissent la nature et qui différencient les êtres contingents. Bourdeau l'a senti, je crois, et c'est pourquoi il a cherché à remplacer la démonstration scientifique qu'il ne pouvait pas faire, par des mots outrés qu'il ne pouvait pas justifier; par exemple, lorsqu'il a dit « qu'on doit regarder l'astre comme organisé et vivant, car il a sa structure définie, sa physiologie, son embryogénie, son évolution, même sa psychologie, et qu'il offre ainsi tous les caractères d'une puissante individualité » (p. 184). Il est vrai qu'à la page 186, il a cherché à atténuer cette outrance, mais en fait il l'a maintenue dans son argumentation, qu'il a prise pour de la science.

Dépassant de beaucoup les théologiens qui se bornent à comparer l'Eglise chrétienne à un corps dont le Christ est la tête et le St-Esprit l'âme (comparaison qui exprime une vérité de l'ordre spirituel et moral), il affirme, lui, dans une question de matière, de physique, de chimie, de biologie, que l'humanité, comme réunion de toutes les races, nations, familles et individualités humaines, forme à titre d'espèce « un grand être bien déterminé, qui a une personnalité distincte » (p. 117), et que la terre, elle aussi, est une individualité, un organisme, un être vivant (p. 186). De cette grave assertion pas l'ombre d'une preuve.

2° En outre, Bourdeau se trompe dans la manière dont il prétend expliquer la *coordination* qui règne dans l'ensemble et

dans les parties de l'univers. Par exemple, après avoir indiqué très sommairement les innombrables impressions, sensations et idées qui sont produites en nous, il dit que c'est le cervelet qui est le « coordinateur » des mouvements d'ensemble qui déterminent l'équilibration et les attitudes (p. 48). Or cette explication n'en est pas une, car il reste encore à démontrer et à expliquer comment c'est le cervelet qui, à lui seul, est ce coordinateur, et comment la matière qui le compose a la faculté de produire cette coordination, qui est d'ordre intelligible. Où est la proportion entre la cause et l'effet?

Mais ce n'est pas seulement sur ce point particulier que Bourdeau viole le principe de causalité, c'est dans tout le système même.

Il a certes bien raison de dire que l'esprit suprême ne saurait être comme l'esprit de l'homme, et que juger de celui-là par celui-ci c'est se rendre coupable d'anthropomorphisme. Mais encore faut-il que l'esprit suprême, du moment qu'on le proclame cause première de tous les êtres finis et contingents, soit capable de les produire, et qu'il possède éminemment en lui-même tout ce qu'il met dans ses effets. Une cause qui est inférieure à ses prétendus effets, n'est pas leur cause réelle, parce qu'ils ont plus et elle moins : moins ne peut pas produire plus. C'est l'*a b c* de la logique et du bon sens ; aucune science ne saurait prévaloir contre ce principe élémentaire et fondamental de l'esprit humain, base de toute science et de toute philosophie.

Or « l'esprit suprême » de Bourdeau, qui n'est que l'éther, est manifestement inférieur à tout ce qu'il est censé produire comme cause première. De lui, en effet, sont censés découler tous les êtres particuliers, et le plan idéal, et la loi directrice, et l'esprit directeur, et la sagesse, et l'intellectualisme, et le psychisme, et l'idéalisme, que nous admirons dans l'univers entier. Or, il faut bien le remarquer, ce plan idéal que nous admirons actuellement dans l'univers, n'a pas existé réellement dans l'éther primitif, avant la formation des atomes, des cellules, des végétaux, des animaux, des hommes, etc. ; ce plan idéal s'est fait peu à peu, en tâtonnant, en se cherchant, en se réalisant lentement, pendant les millions d'années qui se sont écoulées depuis l'existence de l'éther primitif comme tel jusqu'à l'existence de l'univers actuel. Il faut bien remarquer que, selon

Bourdeau, cet éther primitif, étant infini, est par cela même indéterminé et impersonnel; qu'il n'a, comme tel, aucune des idées conscientes, aucune des qualités intellectuelles et morales attachées à la personnalité humaine; qu'il ne devient que plus tard protide, ver de terre, limace, embryon, etc. Comment dès lors peut-on voir dans cet être chétif et misérable la sagesse suprême, le plan idéal, la loi directrice, qui préside à l'évolution des mondes, et même qui la cause et qui la réalise? N'est-ce pas une dérision de prétendre que l'inconscient produit le conscient, que l'impersonnel produit le personnel, que l'indéterminé produit le déterminé, que le moins produit le plus, que 0 organisme produit 1 organisme, etc.?

Mais, dit Bourdeau, « ce principe d'activité d'où tout découle, contient à l'état virtuel tous les développements ultérieurs du psychisme particulier » (p. 224). Qu'est-ce en vérité que cet « état virtuel »? De deux choses l'une: ou c'est une réalité, ou ce n'est qu'un mot, un rien. Si c'est une réalité, cette réalité, que vous appelez cause première, doit contenir réellement en elle-même toutes les réalités de ses effets; par conséquent elle doit être éminemment déterminée dans son infinité, éminemment personnelle, éminemment consciente, éminemment intelligente; tout ce qui est pensée précise dans ses effets doit d'abord être pensée précise chez elle; tout ce qui est perfection dans ses effets doit d'abord préexister éminemment en elle. Et alors l'éther de Bourdeau n'est plus l'éther.

L'auteur invoque Leibniz à son aide (p. 13, 259, etc.). Il appelle Leibniz « l'Aristote du XVII^e siècle » (p. 260). Il cite cette parole de Leibniz (p. 244): « La dernière raison des choses doit être une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements n'est qu'éminemment, comme dans sa source, et que nous appelons Dieu. » Ignore-t-il que le Dieu de Leibniz n'est nullement l'éther impersonnel et inconscient, mais l'Être nécessaire, absolu et infini, infiniment personnel et infiniment conscient, véritable cause première de tous les êtres contingents? Le système de Leibniz unit intimement la matière et l'esprit, mais il ne les confond pas, il ne les identifie pas. Le système de Leibniz affirme un Dieu personnel et transcendant, distinct de l'univers qui est son œuvre, mais il ne le nie pas en l'identifiant avec celui-ci. On voit la différence.

Bourdeau invoque encore Malebranche (p. 265), comme si Malebranche, en soutenant que Dieu ne peut agir que par des lois, avait réduit Dieu à n'être que l'éther indéterminé et impersonnel.

Donc, évidemment, Bourdeau viole le principe de causalité, lorsqu'il affirme qu'« il faut *présumer* dans les corps bruts, avec une vie latente, une sensibilité sourde, une conscience obscure, des indices d'appétition, et qu'on doit leur *attribuer*, non pas sans doute la conscience, la pensée et la volonté, telles que nous les connaissons en nous, mais des modes rudimentaires d'action psychique, d'où, par action graduelle et transformation successive d'effets, la conscience, la pensée et la volonté *ont pu* provenir » (p. 179). Pourquoi cette présomption et cette attribution? Il ne le dit pas. D'où viennent dans les corps bruts cette vie, cette sensibilité, cette conscience, cette appétition, ces modes rudimentaires d'action psychique? Les corps bruts ont-ils par eux-mêmes ces propriétés, ou les tiennent-ils d'un être antérieur? Sont-ils à eux-mêmes leur raison d'être, ou dépendent-ils d'une cause première qui leur a donné ces virtualités? Bourdeau n'explique rien. Et comment, par quel secret, par quelle force merveilleuse, de ces modes « rudimentaires » d'action psychique la conscience, la pensée et la volonté ont-elles « pu provenir »? Il ne le dit pas, il se rit du principe de causalité, il présuppose tout et ne démontre rien. Cette théorie bizarre, décorée du nom de scientifique et de philosophique, n'est que la violation même de la logique.

3° Il faut noter enfin que Bourdeau, dans son parti pris d'avoir raison quand même et d'ériger sa conception fantaisiste du monde en conception scientifique à tout prix, se paie de mots à chaque instant, se tend la perche à lui-même à tout propos au moyen de termes confus auxquels il veut donner un sens précis, de pseudo-synonymes, de faux équivalents, de cercles vicieux, etc. C'est la série des sophismes dans toute leur candeur étudiée.

J'ai déjà signalé le mot *virtuel*, dont il a essayé de faire un pont entre le non-être et l'être. C'est dans le même sens et dans le même but qu'il a employé le mot *puissance*. « Si l'inorganique a pu produire la vie, dit-il, c'est qu'il la contenait en puissance » (p. 157 et 171). Je réponds: Si contenir en puis-

sance est contenir en réalité, l'inorganique n'est plus l'inorganique, il est bel et bien l'organique et le vivant; et si ce n'est pas contenir en réalité, ce n'est pas contenir du tout; pas de milieu.

Là, il affirme entre les corps bruts et les corps vivants une simple *analogie* (p. 159); ici, il affirme l'*identité*, comme si ces deux termes étaient synonymes et comme si l'on pouvait logiquement conclure de l'un à l'autre.

Il reconnaît qu'il ne peut saisir sur le fait aucun passage positif de l'insensibilité à la sensibilité et de l'inorganique à la vie; n'importe, il conclut au fait même. Ce ne sont, dit-il, que les moyens d'observation qui font défaut, les choses *ont dû* se passer ainsi en réalité. Voici ses propres paroles: « Bien que le passage de l'insensibilité et de l'inertie des corps bruts à la sensibilité et à la motricité des êtres vivants paraisse *plus inexplicable encore* que celui de l'inorganique à la vie, il *a dû* s'accomplir sous l'influence des mêmes causes... La vie et la sensibilité sont partout à des degrés inégaux, et lorsqu'elles nous *semblent* absentes, nous *devrions* nous borner à les dire inaperçues, *faute de moyens suffisants d'observation* » (p. 174). C'est très commode.

Qu'est-ce qu'une théorie qui n'est fondée sur aucun fait? qu'est-ce qu'une transformation qui ne repose que sur des analogies, et dont on ne peut citer aucun exemple, malgré la multitude des êtres qu'on prétend transformés d'une espèce à une autre? N'est-ce pas plus qu'étrange? Il faut précisément, dit-on, des siècles et des siècles pour opérer une telle transformation. Mais qui ne voit que le temps n'est pas par lui-même une force, qu'il n'est que la durée des êtres, des forces et des actes, et non pas les êtres, les forces, les actes mêmes? Le néant aurait beau durer éternellement, il ne serait éternellement que le néant. Si donc Bourdeau veut que l'inconscient devienne le conscient, il doit indiquer comme facteur réel de cette transformation radicale autre chose que le temps, simple durée des choses.

De ce qu'un état de choses en a précédé un autre, il conclut que le premier est la cause du second, tandis que le premier n'est tout au plus que la condition du second. Il confond la *cause efficiente* avec la *condition*: pur sophisme. A la page 79, il déclare que le mécanisme et le psychisme sont

« condition l'un de l'autre », et à la page 80 il enseigne que « l'esprit et la matière, le mécanisme et le psychisme, unis par un indissoluble accord, se confondent et s'identifient ». Pour Bourdeau, union, accord et identification sont synonymes !

Il abuse aussi du mot *résulter*. Il répète, en effet, à chaque page, que la vie est une résultante de l'activité cosmique (p. 194); que la sensibilité est la résultante de l'activité mécanique et physique (p. 174), etc. La vérité est que la vie et la sensibilité ne se manifestent qu'après l'activité cosmique; mais se manifester après une chose n'est ni provenir ni résulter de cette chose: la chose qui *résulte* ou qui *provient*, peut résulter ou provenir d'une cause tout autre que la chose antérieure indiquée. Toute cause, il est vrai, est antérieure à son effet; mais toute chose antérieure à un effet n'est pas cause de cet effet; elle peut n'être qu'une condition de cet effet; elle peut même lui être totalement étrangère.

D'une part, Bourdeau enseigne que le moi centralisé de la conscience gouverne de haut l'ensemble des petites consciences qui dirigent les organes, les plastides, les molécules, les atomes (p. 78); et, d'autre part, il prétend que ce même moi centralisé de la conscience est la résultante de toutes les choses qu'il gouverne. Comment peut-il gouverner les choses dont il n'est que le résultat ?

Tantôt Bourdeau enseigne que ce sont les parties qui forment le tout, les individus qui constituent l'espèce, les hommes qui composent l'humanité, etc. Tantôt, au contraire, il se plaît à grandir la puissance de l'espèce et à la montrer comme une puissance qui domine et gouverne les individus. « Il faut reconnaître dans l'humanité, dit-il, une puissance organisatrice et rectrice, représentée par la raison autodidacte et autonome, qui règle les activités particulières, les range à des fins qu'elles ignorent, et fait prévaloir des finalités d'ensemble sur les caprices individuels. Si féconde et si riche est cette vie de l'espèce, comparée à la vie toujours si restreinte des êtres humains, qu'il serait exact de dire avec Buffon que « seule l'espèce est vivante ». Nous lui devons la meilleure part de nos conditions d'existence, et ce que chacun y ajoute par son propre effort se réduit à bien peu de chose. Ce grand être qui nous a fait ce que nous sommes mérite donc à tous égards une gratitude profonde et même une sorte de vénération pieuse, non sans

doute sous la forme fétichiste que les novateurs de la révolution française et Auguste Comte ont proposé d'établir dans le culte de la Raison et de l'Humanité, mais en révérançant comme il convient l'esprit mystérieux qui l'anime, et en réservant une part, plus grande encore, de religieux hommages pour les groupes supérieurs qui dominent l'humanité » (p. 128). Comprenez qui pourra : tantôt « ce grand être » n'est que la résultante de tout ce qui le précède ; tantôt il n'est que l'éther indéterminé et inconscient, pas même doué de l'intelligence et de la volonté qui se manifestent dans l'homme ! Comment faire inconsciemment des choses qui exigent tant de conscience et de réflexion !

Tantôt Bourdeau semble vouloir ne combattre que les dieux : « Faire ordonner et régir le monde par *des dieux* dont on ne sait rien et dont l'ingérence serait un miracle perpétuel, c'est démentir toutes les acquisitions de la science » (p. 264 et 275). Tantôt il attaque en réalité Dieu même, sous prétexte que les dieux du paganisme ne sont que des chimères inventées par l'ignorance, comme si l'erreur était un motif suffisant pour nier la vérité !

A la page 263 il dit que « cette éclatante vérité : « Tout est régi par des lois », ne laisse aucun rôle à l'action divine », comme si les lois qui gouvernent l'univers n'étaient pas la volonté même du Créateur. Bourdeau combat le christianisme et il l'ignore ; il n'en connaît que les caricatures, empruntées à la fausse théologie et à l'histoire des superstitions. Là, il prétend que Jésus a promis l'éternelle béatitude aux misérables, « *pour cela seul* qu'ici-bas ils ont souffert et pleuré » (p. 276) ; il a confondu les souffrances et les larmes avec la résignation, la vertu, l'amour ; il a pris l'extérieur pour l'intérieur, ou plutôt il n'a pas vu l'intérieur de la doctrine même de Jésus, il n'a entendu que les mots sans comprendre les idées. Ailleurs, toujours sous l'empire de la même confusion, il représente le christianisme comme une religion dans laquelle Dieu partage les passions des hommes, est comme eux jaloux, colère, vindicatif, cruel, tandis que l'homme, ayant conscience de son assujettissement, « s'ingénie à fléchir son puissant dominateur, l'implore par des prières, le *flatte* par des hommages, l'honore par des cultes, cherche à *capter* sa faveur par des promesses ou des offrandes, à se faire pardonner ses fautes par de *feintes* expiations » (p. 311) !

Bref, de deux choses l'une : *ou bien* Bourdeau (et dans sa personne le philosophe moniste) met dans l'atome primitif, dans l'éther tel qu'il semble le comprendre, toutes les forces d'intelligence, de volonté, de puissance morale, d'énergie à la fois réelle et idéale, absolue et infinie, que les spiritualistes attribuent à Dieu, et son monisme n'est plus du tout le matérialisme d'autrefois, mais, sous une autre forme et dans d'autres termes, le spiritualisme même, apparaissant à la fois comme transcendant et immanent; et alors c'est la négation formelle du matérialisme; — *ou bien* Bourdeau ne met dans l'atome d'éther dont il parle qu'un minimum d'intelligence et de volonté, minimum dont il ne donne aucune preuve scientifique, en tout cas minimum impuissant à expliquer tout ce qu'il en fait arbitrairement sortir; et alors c'est la négation formelle du principe de causalité, c'est la fantaisie de l'effet sans cause, du plus produit par le moins, de l'être supérieur produit par l'être inférieur, de l'infini réalisé par le fini; c'est le renversement de la raison humaine.

Que les sophismes de Bourdeau suffisent donc pour montrer ce qu'il faut penser de ce système, qui cherche à se faire passer pour la haute science : *sunt falsa mixta veris*.

Peut-être serait-ce le lieu de montrer comment la doctrine chrétienne, dans sa simplicité, est sensée, sage et profonde; comment cette doctrine, par la largeur de ses grandes lignes, laisse le champ libre à toutes les données de la vraie science; comment le chrétien qui cultive la science et les sciences, peut se faire avec elles une conception de l'univers aussi savante et aussi philosophique que l'état actuel des sciences et de la philosophie le permet; et comment cette conception philosophique et scientifique, loin d'être irreligieuse et antichrétienne, fait, au contraire, ressortir la sagesse, la modération et la profondeur des mystères du vrai christianisme.

IV.

Terminons par quelques conclusions.

Le principal attrait du monisme, c'est qu'il est une synthèse gigantesque. D'abord, il est une synthèse, et les esprits synthétiques qui poursuivent avant tout l'unité dans les sciences et la philosophie, ne peuvent que se sentir disposés

à l'accueillir. Ensuite, cette synthèse est grandiose; elle en impose par sa majesté, elle flatte l'esprit; de plus, elle est commode et semble supprimer les inconvénients des systèmes opposés.

Mais, d'autre part, il faut reconnaître que la synthèse, loin d'être tout, doit, pour être valable, reposer sur des analyses bien faites et concluantes. La synthèse, c'est l'avenir, disent les esprits qui préfèrent les vues d'ensemble. Oui, c'est l'avenir, mais à la condition que l'avenir perfectionnera les analyses au lieu de les supprimer et qu'il procédera avec une exactitude plus grande que celle que nous avons atteinte jusqu'ici. Il faut bien l'avouer, les synthèses trop vastes pèchent toujours par quelque endroit; trop de choses importantes leur échappent; elles négligent trop facilement maintes choses essentielles; elles remplacent trop aisément la science par la virtuosité.

Les âmes mystiques sont un peu comme les esprits synthétiques. « Le mysticisme, dit M. Piat, glisse vers le monisme par une pente assez naturelle. Il a pour mobile l'amour; et l'amour tend par l'union à l'unité. De plus, les états qui le caractérisent, gardent généralement quelque chose d'indéfini qui se traduirait mieux en musique qu'en parole; si bien que les esprits qui penchent vers l'immanentisme, y trouvent un élément propice à leurs rêves métaphysiques¹⁾. » M. Piat fait surtout allusion aux mystiques indous, çoufis, néoplatoniciens et à quelques mystiques protestants²⁾, et il met à part le mysticisme catholique, qui, dit-il, « ne ressemble ni à celui des Orientaux, ni à celui des protestants de nos jours, mais qui est essentiellement dualiste. » Il est certain que des mystiques catholiques sont franchement dualistes, mais il faut reconnaître aussi que d'autres ont une grande tendance à amoindrir le plus possible ce dualisme, à effacer l'action humaine et à exagérer (s'il est possible d'exagérer, disent-ils) l'action divine, Dieu étant à leurs yeux fascinés la seule cause vraiment cause, et l'âme plutôt un instrument qu'une cause.

Quoi qu'il en soit, le charme est grand. Une autre attraction consiste en ce que le monisme apparaît à certains esprits comme une conciliation entre le réalisme et l'idéalisme, donc comme la solution d'un problème difficile, compliqué et jusqu'à présent résistant. Le dualisme dans lequel sont en

¹⁾ *De la croyance en Dieu*, p. 248. Paris, Alcan, 1907.

²⁾ P. 248-252.

lutte désespérée les deux thèses réaliste et idéaliste, n'est, disent-ils, qu'illusion et enfantillage; ce n'est qu'une abstraction de notre intelligence, puisque la réalité ne montre pas de dualisme, là de la matière, ici de l'esprit, mais un tout *un* qui produit ses effets, effets que nous appelons les uns matériels, les autres spirituels, mais qui n'en procèdent pas moins d'une force *une*.

Encore une fois, ce système est séduisant. Mais cette force que l'on dit une, est-elle bien une? N'est-elle pas, au contraire, multiple? Pourquoi ce « tout » ne serait-il pas composé de parties, d'autant de parties qu'il en faut pour expliquer les effets divers et irréductibles que la réalité montre? Cette unité absolue que l'on poursuit, peut-elle se trouver parmi les êtres contingents? Les êtres contingents ne sont-ils pas essentiellement multiples et divers? Le besoin que nous avons de l'absolu et de l'un, est satisfait dans notre notion de la cause première de l'univers, cause qui est la raison d'être de tout ce qui est relatif et contingent, mais qui en est nécessairement distincte.

Il y a monisme et monisme, monistes et monistes. Tel n'admet qu'une substance unique *numériquement*, comme celle de Spinoza. Tel autre n'admet qu'une seule *espèce* de substance, mais comprenant un grand nombre d'individualités distinctes, plus ou moins semblables. Selon les uns, cette espèce unique de substance est matière, et le monisme est exclusivement matérialiste, comme semble être celui de Hæckel; selon d'autres, elle est esprit, et le monisme est spiritualiste. M. Pillon admet le monisme spiritualiste, qu'il qualifie aussi d'idéaliste; il professe que « l'âme, centre de perception, est la vraie réalité objective, tandis que le corps et ses propriétés physiques et physiologiques dépendent de notre constitution mentale et ne sont donc qu'apparences subjectives »¹⁾. Le transformisme des espèces, en niant en elles tout caractère de fixité propre, et en les faisant toutes dériver d'une substance une, n'est qu'une forme du monisme. Cette question implique des éléments qui relèvent des sciences naturelles, et d'autres de la philosophie. Je décline toute responsabilité à l'égard des premiers et m'en rapporte aux naturalistes eux-mêmes.

¹⁾ *Année philosophique* 1899, p. 191.

M. Yves Delage, professeur de zoologie à la Sorbonne, a jugé ainsi le système de Hæckel: «Pour juger sainement la théorie de Hæckel, il faut bien distinguer les deux choses fort différentes qui sont en elle: d'une part, une tentative d'explication *mécanique* des phénomènes de la *biologie*, plus ou moins heureuse, plus ou moins originale, mais en tout cas légitime¹⁾; et, d'autre part, *un exécrationnable fatras métaphysique, indigne d'un naturaliste de ce siècle*. Commençons par ce dernier pour débarrasser notre critique de *ce qu'elle aurait le droit de rejeter sans examen*. Les molécules chimiques ne sont pas vivantes, elles ne peuvent ni se nourrir, ni grandir, ni se reproduire. Les particules initiales du protoplasma ont, au contraire, toutes ces propriétés. Aussi la plupart des théoriciens ont-ils jugé nécessaire de leur attribuer une constitution physico-chimique particulière, différente de celle des molécules ordinaires des chimistes, pour rendre compte de ces propriétés. Hæckel ne prend pas cette peine; il déclare que ses plastidules sont de simples molécules chimiques, et en place d'explication, il fait papilloter devant les yeux du lecteur *toute une fantasmagorie, où il confond les choses les plus distinctes et change les noms des choses les mieux définies*²⁾».

Quand il touche à la philosophie proprement dite, c'est plus fantaisiste encore. Bref, il y a deux hypothèses: ou bien le monde vient d'un principe matériel, et l'élément spirituel n'est qu'une manifestation de ce principe; ou bien le monde vient d'un principe spirituel, et l'élément matériel est une manifestation de ce principe. Que la première hypothèse soit erronée, il n'est pas difficile de le démontrer: car le matériel ne peut pas expliquer, encore moins produire l'immatériel, le moins ne peut pas produire le plus, la non-pensée ne peut pas produire la pensée. Mais la seconde hypothèse est admissible; tout dépend de ce qu'on entend par matière et par esprit. Ce sont les deux notions qu'il faut d'abord préciser, de manière à éviter les confusions. Cette précision est-elle dans le monisme?

Cette dernière question est mal posée. Car, comme il a été dit, il y a monisme et monisme. Tel monisme, loin de

¹⁾ Ne pas confondre *légitime* (ou *permise*) avec *fondée*.

²⁾ *La Structure du protoplasma*, p. 464-465; Paris, 1895.

préciser, embrouille et complique. Tel autre pourrait préciser et expliquer, mais à la condition de définir exactement l'esprit ou force pensante, et la matière; or c'est cette définition qui fait encore défaut.

En attendant que nous l'ayons, remarquons que, quelque nombreux qu'on imagine les intermédiaires entre la matière et l'esprit, entre le non-pensant et le pensant, on ne peut pas faire ce passage: il y a toujours un abîme entre l'intermédiaire immédiat *non-pensant* et l'intermédiaire immédiat *pensant*. Ces intermédiaires qui minimalisent la difficulté ne la résolvent pas.

Non, la matière non-pensante n'explique pas la pensée. Non, le cerveau matériel, le foie, l'intestin n'explique pas l'esprit. Non, l'impersonnel n'explique pas la personne. Non, les choses géniales ne sont pas expliquées par l'absence de génie. Non, l'inconscient n'explique pas le conscient.

Vous dites que la perle est produite par la maladie et que, par conséquent, le génie peut être produit par la névrose. Je réponds qu'il n'y a pas parité entre la perle, chose matérielle, et le génie, chose immatérielle. Je réponds que la raison ne peut pas être produite par un détraquement de la raison, pas plus que la santé n'est le résultat de la maladie, pas plus que la force n'est le résultat de la faiblesse.

Je crois à un lien entre la physiologie et la psychologie, entre le corps et l'âme, mais non à leur identification. Je vois des différences irréductibles. Et, m'élevant plus haut, jusqu'à la dialectique, à la métaphysique et à l'ontologie, je vois que ce n'est pas le relatif qui est la raison d'être de l'absolu, mais l'absolu qui explique le relatif. Je vois aussi que l'univers est fait d'après un plan, que l'idée y domine la matière et y préexiste à la matière; que le premier principe des choses n'est pas une forme accidentelle et accessoire de l'être; que, par conséquent, Dieu ne peut pas être l'achèvement de la conscience naturelle qui se chercherait elle-même dans les choses non conscientes. Je vois que la conscience divine est éternelle, parfaite, absolue; qu'elle se possède éternellement et infiniment; que, loin de s'élaborer dans l'univers et de se chercher à travers les évolutions de l'univers, elle est en elle-même et par elle-même, dans sa plénitude que rien ne limite.

« La conscience qui se développe à travers le temps, dit Maillet, a son principe et sa fin dans quelque chose d'éternel; dépositaire d'un idéal, d'une finalité, elle est suspendue à une essence supérieure en qui cet idéal, cette finalité subsiste sous une forme nécessaire et immuable; manifestation suprême de l'activité de la nature, elle est liée à une conscience infinie, qui domine et qui gouverne la nature »¹⁾.

Bref, le monisme qui se bornerait à mettre le plus d'unité possible entre les diverses forces de l'univers ou entre les formes multiples de l'être contingent et relatif, sauf à les distinguer de la force absolue, parfaite, divine, cause première de l'univers, un tel monisme ne choquerait, je crois, les principes d'aucune science; en tout cas, il ne choquerait aucun principe philosophique. En lui pourraient se concilier ce que nous appelons l'esprit et la matière, le réalisme et l'idéalisme. Au contraire, est illogique et inadmissible le monisme matérialiste qui n'admet que la matière, et qui prétend faire dériver de cette matière, en soi non pensante, la pensée, l'intelligence, l'idéal, la conscience, en un mot le monde spirituel aussi bien que l'univers matériel.

Combien ces matières sont encore confuses dans certains esprits, on peut certes le voir dans certaines appréciations de quelques théologiens. Par exemple, Mgr. d'Hulst ayant réduit les doctrines à deux, le monisme évolutionniste et le péripatétisme chrétien, et ayant dénoncé non seulement le néocriticisme de Renouvier, mais encore une certaine complicité entre la doctrine de l'immanence et le monisme évolutionniste, les « Annales de philosophie chrétienne », dirigées par M. Laberthonnière (partisan de l'immanence), répondent par la note suivante: « Renouvier est monadiste: pour lui le monde est composé de réalités distinctes, séparées; et chacun de nous est une personne autonome, responsable. Il est le philosophe de la liberté, de la discontinuité des commencements absolus; c'est-à-dire exactement le contraire de ce qu'on appelle le monisme évolutionniste. Comment peut-on se rendre coupable de complicité, même involontaire, avec le monisme évolutionniste, en s'orientant dans le sens de Renouvier? Ceux qui

¹⁾ *La création et la providence devant la science moderne*, par E. Maillet, p. 366; Paris, Hachette, 1897.

voudront bien y réfléchir auront sans doute quelque peine à comprendre»¹⁾. — Répondre à toutes ces difficultés par les deux mots « péripatétisme chrétien », est bien sommaire et bien obscur. Comme je l'ai dit précédemment, des définitions plus précises de la matière et de l'esprit s'imposent; et si l'on y arrive, une conception moins confuse de l'univers pourra en résulter. Tel doit être un des principaux travaux de la théologie scientifique de l'avenir.

E. MICHAUD.

¹⁾ Avril 1907, p. 105.
