

**Zeitschrift:** Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger  
**Band:** 1 (1868)

**Buchbesprechung:** Philosophie

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.12.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

**PHILOSOPHIE.**HERMANN-SAMUEL REIMARUS <sup>1</sup>.

L'attention a été ramenée sur Reimarus en ces derniers temps par diverses publications. Dans son volume sur *Leibnitz et son école*, M. Kuno Fischer a fait une très belle place au savant professeur de Hambourg. Le D<sup>r</sup> Strauss a consacré, il y a quelques années, tout un volume à l'auteur de cette *Apologie des adorateurs de Dieu selon la raison*, dont quelques chapitres, publiés par Lessing, sont devenus fameux sous le nom de *Fragments de Wolfenbüttel*. Tout récemment enfin, un pasteur de Hambourg, M. Mönckeberg, a donné, dans une galerie de théologiens hambourgeois, le portrait de Reimarus auquel il a joint celui d'un autre libre penseur de la même époque, J.-Chr. Edelmann.

Hermann Samuel Reimarus était né à Hambourg, le 22 décembre 1694. Après avoir fait ses premières études au *Johanneum* et au gymnase de sa ville natale, sous la direction de son père, puis du célèbre Fabricius, qui étaient tous deux professeurs dans le premier de ces établissements, il se rendit en 1714 à l'université d'Iéna. La théologie était son champ d'études spécial, mais il ne s'appliqua pas moins ardemment aux langues anciennes et à la philosophie. A Wittenberg, où il se rendit en 1716, il fut nommé suppléant de la Faculté de philosophie. Quelques années plus tard (1723), il fut appelé à Wismar comme directeur du Collège de cette ville. Il y séjournait depuis quatre ans lorsque la place de professeur des langues orientales devint vacante au gymnase de Hambourg. Par attachement pour sa ville natale, Reimarus postula cette place, et sans se laisser séduire par les plus brillants appels du dehors, il y resta jusqu'à sa fin, c'est-à-dire pendant quarante ans (1728-1768). Son activité intellectuelle était extrême. Non-seulement la philologie, mais les mathématiques, la philosophie, la théologie, la littérature, l'histoire, l'économie politique lui étaient familières. Il avait de plus un goût tout particulier pour les sciences naturelles. Cependant, avec le temps, ce fut la philosophie qui obtint la plus grande part dans ses pensées et dans ses travaux. D'importants ouvrages, dans des branches fort diverses, furent le fruit d'études si variées. Comme philologue, il a donné une édition de Dion Cassius, préparée déjà par son ancien maître, Fabricius, mais où il restait encore beaucoup à faire. Comme philosophe et surtout comme logicien, il a publié un

<sup>1</sup> *Kuno Fischer*, Geschichte der neuern Philosophie. 2<sup>ter</sup> Band : Das Zeitalter der deutschen Aufklärung. Leibnitz und seine Schule. — Mannheim, 1855, 1<sup>re</sup> Auflage ; 1867, 2<sup>te</sup> Auflage.

*D. F. Strauss*, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig, 1862.

*C. Mönckeberg*, Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann. Hamburg, 1867.

*Traité du droit usage de la raison* (Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft, 1756); comme théologien et naturaliste, il a écrit des *Dissertations sur les principales vérités de la religion naturelle* (1755), et des *Considérations générales sur les instincts des animaux* (1760). Voici en quels termes, à propos de l'ouvrage de Reimarus sur la religion naturelle, M. Kuno Fischer apprécie le rôle qu'a rempli notre philosophe dans l'école de Leibnitz :

« Ce que Wolf avait fait indirectement, fut fait directement par Reimarus, qui est de beaucoup, l'esprit le plus marquant et le plus vigoureux de toute l'école. Wolf avait admis la possibilité d'une révélation surnaturelle à des conditions telles que cette possibilité devenait illusoire; Reimarus nie franchement cette possibilité. Les principes que Wolf et Baumgarten avaient exposés systématiquement sont poussés à leurs conséquences naturelles par ce logicien éminent, qui est aussi le meilleur écrivain de son groupe, et sont appliqués à la critique de la religion positive et en particulier de la religion biblique et chrétienne. Dans son livre *Sur les principales vérités de la religion naturelle*, Reimarus nie qu'il puisse y avoir d'autre miracle, d'autre révélation de Dieu que la création même du monde; il montre qu'au point de vue de la nécessité morale, une telle révélation surnaturelle est impossible, qu'au point de vue du plan divin et des perfections divines elle serait contradictoire. Il exprime ainsi la pensée intime du déisme. « Si Dieu faisait tout d'une manière immédiate et par des miracles, il serait seul à tout faire, et alors pourquoi aurait-il créé les choses finies? S'il contrariait à tous moments les actes des substances créées et les lois de leur nature, pourquoi aurait-il établi ces lois? Faire des miracles après la création, ce serait anéantir la nature et l'avoir créée en vain, non la conserver, et pour cela il faudrait que Dieu n'eût pas su choisir les moyens naturels adaptés à son but ou qu'il changeât souvent ce but lui-même. » Ce qui est dit ici du miracle s'applique à toute révélation surnaturelle qui ne peut avoir lieu que par la voie du miracle.

« La religion doit donc s'appuyer sur la connaissance naturelle seule, et la religion naturelle doit nécessairement entrer en conflit avec la religion révélée, la première ayant seule pour elle la vérité. Ici Reimarus se sépare nettement de Leibnitz et de Bayle. Reimarus est d'accord avec Leibnitz en ce point que la raison et la religion sont conciliables, qu'il y a une religion de la raison; mais tandis que Leibnitz cherche à concilier la religion de la raison avec la révélation, Reimarus ne reconnaît à la révélation ni vérité, ni valeur religieuse. Reimarus est d'accord avec Bayle en ce point que la raison et la révélation se contredisent; mais tandis que le sceptique ne veut, vis-à-vis de la raison, fonder la religion que sur la révélation, le déiste ne veut, vis-à-vis de la révélation, fonder la religion que sur la raison. Bayle subordonne une fois pour toutes la raison humaine à la révélation; Reimarus, au contraire, subordonne la révélation à la raison. Ces deux hommes sont donc ici en contradiction parfaite: au point de vue de l'esprit critique et du talent

dialectique, ce sont deux adversaires dignes l'un de l'autre ; mais le caractère et l'attitude de Reimarus sont relevés par une puissante conviction morale que le sceptique ne pouvait pas puiser dans la religion et ne savait pas trouver dans la raison.

« Le déisme pur, conclut M. Kuno Fischer, est incarné dans Reimarus avec tous ses facteurs positifs et négatifs. »

Mais le livre qui a le plus fait pour la renommée de Reimarus auprès de la postérité est un livre qui aujourd'hui encore n'existe qu'en manuscrit, mais dont plusieurs fragments ont été publiés à diverses époques : l'*Apologie pour les adoreurs de Dieu selon la raison*. Cette apologie consistant surtout en une attaque vigoureuse contre le christianisme, des raisons de prudence avaient empêché Reimarus de la publier de son vivant. Il l'avait écrite tout d'abord pour lui-même, et en mourant il l'avait léguée à la postérité, sans indiquer l'époque où la publication devait avoir lieu. Après sa mort, ses enfants furent retenus par les mêmes motifs que lui ; cependant ils permirent à Lessing, qui était leur ami et qui séjournait à Hambourg à l'époque de la mort de Reimarus, d'examiner les manuscrits de leur père. On lui confia même la copie d'un certain nombre de chapitres. Mais la famille désirait que l'ouvrage ne fût publié ni par fragments, ni en entier, et Lessing ne paraît avoir surmonté la résistance qui lui était opposée qu'en promettant de tenir absolument secret le nom de l'auteur. C'est pour cela que Lessing fit semblant d'avoir trouvé les fragments qu'il publia (1774-1777) parmi les manuscrits de la bibliothèque de Wolfenbüttel, comme il y avait trouvé réellement un ouvrage de Béranger de Tours. C'est pour cela qu'il mit, autant qu'il put, les lecteurs sur une fausse piste, en indiquant comme auteur probable le malheureux J.-L. Schmidt, mort depuis longtemps, qui avait été poursuivi comme hérétique pour sa traduction de la Bible. Cependant le public ne s'y laissa pas tout à fait prendre, et de plusieurs côtés Reimarus fut désigné comme le véritable auteur. Mais Lessing et la famille Reimarus persistèrent dans leur silence, et l'origine des fameux *Fragments* resta longtemps douteuse. Dans un dictionnaire biographique publié en 1811, la question était encore donnée comme incertaine. Ce n'est qu'à partir de 1814 que le problème fut définitivement résolu, le fils de Reimarus ayant donné à la bibliothèque de Göttingen une copie de l'ouvrage complet avec une lettre où il déclarait que son père en était l'auteur ; plus tard il légua le manuscrit autographe à la ville de Hambourg. Ce manuscrit très considérable, dont les *Fragments* publiés par Lessing ne renferment qu'une petite partie, n'a, comme nous l'avons déjà dit, jamais été imprimé en entier. Les trois premiers livres seulement en ont été publiés (1850-52) par le Dr Wilhelm Kloze dans la *Revue de théologie historique* de Niedner. Le Dr Strauss, qui avait pensé d'abord à une publication intégrale de l'œuvre, a jugé, après examen, que cela n'était pas possible, et s'est borné à en donner l'analyse et le commentaire dans son livre sur Reimarus. « Certes, dit-il, l'*Apologie* est une des œuvres les plus remarquables et des plus vigoureuses du siècle passé ; certes, il reste déplorable qu'elle n'ait pas été pu-

blée au moment opportun et n'ait pu agir sur le mouvement intellectuel des années 1770-1780 avec la puissance propre à une œuvre scientifique d'ensemble. Mais si on voulait l'imprimer aujourd'hui, elle trouverait peu de lecteurs. Point de vue, allures, manière de voir et de dire, tout y est étranger à notre époque. Le vieux Reimarus a besoin, vis-à-vis de nos contemporains, d'un intermédiaire, d'un interprète. C'est là ce que j'ai voulu être. »

Une étude proprement dite sur l'*Apologie* de Reimarus et sur le jugement qu'en porte Strauss demanderait un article très développé. Peut-être le ferons-nous un jour. Nous n'avons voulu aujourd'hui que résumer les renseignements que nous donnent, sur le fragmentiste de Wolfenbüttel, les publications les plus récentes.

C. R.

---

SÉB. TURBIGLIO. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA<sup>1</sup>. — ANALYSE DE LA PHILOSOPHIE DE LOCKE<sup>2</sup>.

## I

Le nom de M. Turbiglio est tout nouveau ; il est encore peu connu même en Italie. Mais dès sa première apparition dans le monde scientifique, il s'est attiré la bienveillante admiration des savants, et tout particulièrement les éloges de M. Ritter. L'auteur le doit, selon toute probabilité, d'un côté, à la méthode, et de l'autre, à la manière d'après lesquelles il écrit l'histoire. La méthode, dont il parle dans sa préface, repose sur le principe que « l'intelligence est une force, » principe que l'auteur a hérité du professeur *Peyretti*, et sur celui-ci qu'il a emprunté au professeur Bertini : « l'histoire est le récit et l'explication du fait. » Tous ces noms font partie de la pléiade de philosophes piémontais qui a surgi avec et après Gioberti. Ils appartiennent à l'école spiritualiste. M. Bertini a publié un excellent mémoire sur Descartes, et il n'y a pas longtemps, un traité de philosophie religieuse, intitulé : *La question religieuse*, basé sur la donnée du dialogue de Platon, l'*Eutyphron*. M. Turbiglio vient de prendre une place honorable parmi ces penseurs.

L'intelligence est une force, et comme les forces se font connaître par leurs phénomènes, ainsi l'intelligence se révèle dans l'histoire ; d'où l'histoire de la philosophie. Les forces sont productives : l'intelligence produit les idées, les idées s'enchaînent ; d'où les systèmes. Il y a entre les systèmes des ressemblances et des différences, mais ce qui domine, c'est la variété. Cette variété provient de la multiplicité des lois qui régissent les intelligences. De là pour

<sup>1</sup> Storia della Filosofia. Cartesio-Malebranche-Spinoza, per il prof. Sebastiano Turbiglio. Torino, 1866.

<sup>2</sup> Analisi storica delle Filosofie di Locke e di Leibnitz, per il prof. Sebastiano Turbiglio. I La Filosofia sperimentale di G. Locke. Torino, 1867.

l'historien un triple devoir : 1° Distinguer de ce qui est commun à tous les systèmes ce qui forme le caractère spécial d'un système particulier ; 2° Etudier ce caractère particulier, en déterminer les conditions et en fixer les lois ; 3° Rechercher le principe premier duquel découle tout le système.

Exposer et expliquer les faits, c'est-à-dire, en philosophie, les idées, telle est la tâche de l'historien. Ce travail doit se faire pour chaque système, pour chaque philosophe ; et comme l'histoire des idées ne présente pas toujours un enchaînement rigoureux, comme elle offre des lacunes, des contradictions même, l'historien doit s'assimiler au philosophe, deviner sa pensée souvent, et parfois compléter son travail.

L'histoire n'est donc pas une critique scientifique des systèmes. Quand elle veut l'être, elle ne fait que remplacer un système par un autre, et elle retombe dans le dogmatisme. La raison pure ne donnant que l'être universel, et ne pouvant concilier le Dieu métaphysique avec le Dieu personnel, nous serions condamnés à nier la Divinité. Si donc nous avons des besoins religieux, tournons-nous vers la religion révélée, qui seule peut les satisfaire. La science, elle, doit s'occuper de la nature ; la philosophie, de l'intelligence. Mais si l'historien doit s'abstenir de la critique scientifique, il doit pratiquer la critique historique, qui ne juge pas de la valeur du fait, mais de sa simple réalité. C'est cette critique qui le maintiendra sur le terrain des faits, qui le rendra respectueux envers les œuvres du génie, impartial et exact dans l'exposition des systèmes. Ce n'est qu'en suivant cette méthode, seule propre à former aux profondes études, que l'Italie peut espérer de reconquérir sa place d'honneur dans le monde philosophique.

La manière dont M. Turbiglio écrit l'histoire est une rigoureuse application de sa méthode ; c'est une pure analyse, mais une analyse raisonnée des philosophies ; c'est une recherche, une poursuite patiente des faits, c'est-à-dire des idées et du fil qui les unit ; parfois c'est une reconstruction rétrospective, mais réelle, des systèmes.

En partant du doute méthodique, Descartes était arrivé au fait de la pensée, et de ce fait à l'existence du moi, de Dieu et des corps. L'auteur nous conduit d'une idée à l'autre et nous en montre la liaison dans le principe de l'évidence, qui forme la méthode du système. Le but de Descartes est de prouver l'existence des êtres. Il en tire la preuve de la nature des idées. Les idées sont la représentation des choses, elles existent objectivement. Je pense, donc je suis ; je pense et je suis, donc Dieu existe ; Dieu existe, donc l'univers existe. Descartes établit les faits par le moyen des idées ; par celles-ci il prouve l'existence de ceux-là. Le principe de l'existence, de l'être en général, est la substance du cartésianisme. Or, comme Dieu est l'existence même, toutes choses semblent être en Dieu, et il n'y a pas de place pour la liberté, que Descartes déclare ne pas pouvoir concilier avec son système. De là les contradictions relatives à Dieu lui-même, au moi et aux corps, aux sensations, aux volitions, et à l'activité. Par l'idée, Descartes est arrivé

à l'être absolu; il ne peut revenir aux êtres particuliers sans briser l'Absolu. Il laisse donc en suspens une foule de problèmes que Malebranche se chargera de résoudre.

Descartes avait répondu à la question : « Y a-t-il quelque chose hors du moi ? » mais non à celles-ci : « Comment connaissons-nous ce qui est hors du moi ? » et « Comment les êtres agissent-ils ? » En d'autres termes, il avait résolu le problème de l'existence, mais non les problèmes de la connaissance et de l'activité. Ce fut la tâche de Malebranche. Partant du même point que son maître et trouvant dans l'esprit l'idée de Dieu, de l'être parfait, il y rattache tout, même la connaissance. L'idée de Dieu contient toutes les idées particulières, et il les produit en nous. Dieu est le lieu des idées parce qu'il est le lieu des esprits. Dans l'idée de Dieu et par l'idée de Dieu nous voyons donc toutes les idées et toutes les choses. Dieu contient donc tout, ou Dieu est tout. Voilà pour la connaissance, voici pour l'activité. Dieu n'est pas seulement un être, il est aussi une force. S'il est, il produit, il fait, il modifie tout. Il est la cause efficiente de tout, non-seulement dans le domaine de la nature, mais aussi dans celui de la volonté. Dieu est donc à la fois l'existence, la connaissance, le vouloir, le pouvoir, le faire et le devenir. Dans cet objectivisme de plus en plus accentué, il y a moins de place que jamais pour la liberté. Et pourtant, Malebranche admet la liberté ainsi que la grâce et la révélation, et s'efforce de les concilier avec son système. On conçoit que les contradictions du cartésianisme ne font que se multiplier et devenir plus flagrantes. On ne peut en rester là, il faut ou reculer ou avancer.

Descartes et Malebranche, partant du fait de la pensée, étaient arrivés à la conception de l'existence, mais d'une existence particulière, de laquelle ils s'étaient élevés à la conception d'une existence universelle à laquelle ils accordaient trop ou trop peu, de telle sorte qu'en revenant ensuite aux existences particulières, ils tombaient dans la contradiction et restaient à mi-chemin entre l'absolu et la liberté. Spinoza part bien aussi de l'idée, mais pour se jeter à corps perdu dans l'existence universelle. L'idée vraie est équivalente à son objet, l'idée est l'être. Nous concevons Dieu comme existant en soi; Dieu est donc une substance, il est la substance infinie. Toutes les choses, substances, modes, attributs ou affections d'attributs, corps et esprits, tout découle de la substance divine. Tout existe donc par Dieu et en Dieu, et comme Dieu est nécessaire tout est nécessaire. La vie et le mouvement sont en Dieu et par Dieu, ils sont donc nécessaires et éternels. L'erreur, le vice, la génération et la corruption sont donc impossibles. Nous voici en plein panthéisme ontologique. Il semble que toute contradiction doit disparaître. Et pourtant, malgré la rigueur de sa doctrine, Spinoza parle encore de vérité, d'erreur, de vice et de corruption. Tant est grande la puissance de l'idée morale et de la liberté!

M. Turbiglio termine son exposé par le parallèle suivant : « Malebranche et Spinoza partirent d'un même point, de la philosophie de Descartes, et, procédant parallèlement, arrivèrent à une même

conclusion. Pour Malebranche et pour Spinoza, Dieu est la substance universelle ; pour l'un et l'autre, toutes choses sont en Dieu. Pour Malebranche, elles sont en Dieu intellectuellement comme des réalités spirituelles ; pour Spinoza, elles sont en Dieu comme des attributs de substance. Pour Malebranche, il est impossible de comprendre la parfaite simplicité de l'être divin universel, ou l'accord de l'universel avec le particulier ; il y a un mystère. Spinoza, tout absorbé dans la contemplation de l'absolu, aboutit à la négation du particulier. Pour Malebranche et pour Spinoza, Dieu est la cause universelle ; mais, tandis que Spinoza enseigne que tout est nécessairement déterminé par la nature même de Dieu et nie ainsi la liberté divine, Malebranche, comme catholique, devait professer que tout est déterminé librement par Dieu, et, comme philosophe, que tout est déterminé nécessairement. De là la nécessité des volontés et des œuvres divines. Pour Malebranche, comme l'existence universelle s'accorde d'une façon incompréhensible avec l'existence particulière, le principe universel de l'activité se combine avec le principe individuel de la liberté. Pour Spinoza, comme il existe une substance universelle unique, il existe une cause universelle unique, d'où la négation de la liberté humaine.»

Ce résumé rapide fera voir que dans ce travail, aussi remarquable par sa clarté que par sa brièveté, M. Turbiglio a retracé, soit la physionomie particulière de chaque système, soit leur étroite filiation. Il a montré que les trois systèmes reposent sur le principe de l'*existence*, et que ce principe découle pour eux de celui de la *pensée*, point de départ de Descartes.

## II.

Pour ce qui concerne Locke, M. Turbiglio a fait un travail d'un nouveau genre. Il a essayé de reconstruire *à priori* la philosophie expérimentale en recherchant comment et en vertu de quels principes elle s'est formée dans l'esprit de son fondateur. Il pense et s'applique à prouver que toute la philosophie de Locke est contenue en germe dans ce principe : « Tout ce qui est dans l'esprit est senti, compris et connu par l'esprit. » Locke voulait arriver à déterminer le domaine de la connaissance. Pour cela, il a dû premièrement rechercher l'origine des idées, et la question de la connaissance a été résolue dans celle de son origine. Les deux solutions sont formulées dans le principe qui vient d'être rappelé et duquel résultent les propositions suivantes :

1° Pour comprendre il faut sentir, et nous ne comprenons que ce que nous sentons.

2° Les idées nous viennent, les unes par la réflexion, les autres par la sensation ; la réflexion elle-même est produite par la sensation.

3° Il n'y a point d'idées innées ; toutes les idées proviennent de l'expérience.

4° La pensée est un acte de l'esprit, et les idées sont le moyen par lequel l'esprit pense.



5° Les idées simples, considérées en elles-mêmes, sont de simples apparences, et ne sont ni vraies ni fausses ; mais elles sont réelles, vraies et justes, en relation avec la cause qui les produit.

6° L'âme est passive dans la formation des idées, et elle ne peut ni effacer les idées reçues ni en produire de nouvelles.

7° Notre connaissance ne peut ni étendre ni perfectionner nos idées ; le domaine de la connaissance est déterminé par l'expérience.

8° L'esprit humain s'élève toujours du particulier au général par la méthode inductive ; par conséquent les principes généraux et les syllogismes sont inutiles.

9° Il y a une connaissance intuitive, une connaissance démonstrative et une connaissance sensible ; ces deux dernières reposent sur la première, qui est la source de la certitude.

10° L'évidence, étant le caractère de la connaissance intuitive, est aussi le critère de la vérité.

11° Les idées composées, soit complexes (le corps, l'esprit, Dieu), soit abstraites (les modes, les relations), sont de simples collections d'idées simples.

12° Les idées pouvant être produites par une puissance étrangère à l'esprit, au moi, il existe quelque chose hors de l'esprit, les corps ; mais comme nous ne pouvons en connaître ni les substances réelles, ni les espèces et les genres, la connaissance que nous en avons ne dépasse point les limites et l'expérience.

13° L'idée de l'esprit, étant produite par les puissances de l'esprit lui-même (intelligence et volonté), est beaucoup plus claire que celle des corps ; mais comme nous ne pouvons connaître ni la substance de l'esprit, ni la formation des idées, ni les rapports de l'âme et du corps, notre connaissance de l'esprit est à son tour limitée par l'expérience.

14° Les modes n'ont qu'une existence idéelle, et comme ils se décomposent dans leurs idées simples, ce que nous pouvons en connaître ne sort pas des bornes de l'expérience.

15° Enfin, l'idée de Dieu est produite en nous par une puissance qui est un attribut de la substance divine, mais ignorant la nature de cette substance, ce que nous pouvons connaître de Dieu ne nous est donné que par l'expérience.

Ainsi M. Turbiglio montre que la philosophie de Locke s'est développée par une nécessité, comme celle de Descartes, et qu'elle découle tout entière du principe mentionné : « Tout ce qui est dans l'esprit, est senti, compris et connu par lui. » L'auteur a remplacé la méthode inductive de Locke par la méthode déductive, et ce que Locke avait construit *à posteriori*, il l'a reconstruit *à priori*.

Dans cette déduction rigoureuse des principes du sensualisme, l'auteur ne néglige pas de noter les contradictions de Locke. Il fait en particulier remarquer : « 1° Que l'idée de Dieu et les notions morales et religieuses ne se trouvant pas parmi les idées simples, elles ne ressortent pas directement de l'expérience : elles sont de pures suppositions, et ramènent le système aux idées innées et au dogmatisme. — 2° Que ces idées et ces notions n'étant dans le sys-

tème que des abstractions, des modes, qui n'ont qu'une valeur idéale relative à notre esprit, la morale et la religion ne perdent pas seulement la valeur réelle que Locke veut leur conserver; elles deviennent de pures créations de notre esprit. — 3° Que si absolument Locke veut argumenter de l'existence du monde à celle de Dieu, comme des puissances il argumente à la substance, alors le monde devient un *mode*, un attribut de Dieu, et nous retournons par un autre chemin au panthéisme. »

Dans sa conclusion, M. Turbiglio fait ressortir la différence qui existe entre Descartes et Locke relativement à la méthode. La méthode de Descartes est le *doute méthodique*, celle de Locke est *l'évidence*. Cela suffit pour expliquer les divergences des deux systèmes.

O. COCORDA.

---

J. HAIG. PHILOSOPHIE OU SCIENCE DE LA VÉRITÉ <sup>1</sup>.

Avec cet ouvrage nous rentrons dans le vif des préoccupations du moment. Il s'agit, en effet, de la *philosophie*, c'est-à-dire de la *science de la vérité*. L'auteur n'ignore pas la spéculation allemande, mais il la juge en compatriote de Hume, de Berkeley et de Hamilton, désireux de protester, au nom du christianisme, contre la philosophie positive d'aujourd'hui qu'il croit matérialiste. Son point de vue est celui du *symbolisme*. Il réclame de nous, au point de départ, trois choses, trois idées, *l'esprit*, la *matière* et le *langage*, qui constituent les parties intégrantes de la connaissance. Au point de vue du problème de la connaissance humaine, ces trois éléments sont renfermés dans le langage, qui devient ainsi un symbolisme.

On comprend que l'auteur doit attacher une importance toute particulière au langage. Il estime que l'œuvre réformatrice de Kant a échoué parce que ce philosophe s'est borné à ajouter au dictionnaire philosophique quelques nouveaux mots à l'occasion desquels on n'a cessé de se quereller. Quant à M. Haig, il prétend supprimer le corps du délit, l'antithèse autour de laquelle les débats se sont engagés, et renvoyer les parties dos à dos. Il affirme donc qu'il n'y a pas la moindre autonomie dans l'esprit humain ou dans la connaissance. M. Stuart Mill, d'une part, Sir William Hamilton et son disciple Mansel, d'autre part, sont tour à tour éconduits. L'auteur s'empare d'une concession que font toutes les écoles philosophiques en présence : l'existence du fait de la connaissance. Partant de cette assertion que nul ne saurait contredire, il en déduit les trois termes, le *mot*, la *chose*, *l'esprit*, sans lesquelles la connaissance ne saurait exister. Ce ne sont pas là trois *parties*, trois

<sup>1</sup> Philosophy or the science of Truth. A Treatise on first principles mental, physical and verbal, by James Haig, M. A. of Lincoln's Inn. 1861. 1 vol. in-8.

*portions*, mais trois *facteurs* de la connaissance qui agissent et réagissent les uns sur les autres de façon à la produire.

Cette vérité si simple rencontre trois classes d'adversaires: les matérialistes-dogmatiques, qui prétendent que la connaissance ne se compose que de deux facteurs, le *mot* et la *matière*; — les idéalistes, également dogmatiques, qui ne veulent laisser subsister que l'*esprit* et le *mot*; — ceux qui, admettant l'antithèse de l'objectivité et de la subjectivité, se contredisent souvent eux-mêmes et tombent dans la logomachie.

L'auteur expose son principe au moyen d'un langage arithmétique qui rappelle l'école de Herbart. Les signes ordinaires de l'*unité*, de l'*égalité* et de l'*addition*, qui lui paraissent plus courts et plus clairs que les mots, lui donnent la formule suivante:

$$\begin{array}{l} I = \text{esprit} = \text{un} \\ I + I = \text{esprit} + \text{chose} = \text{deux} \\ I + I + I = \text{esprit} + \text{chose} + \text{mot} = \text{trois} \end{array}$$

Partant du fait de la connaissance, M. Haig déduit *à priori* toutes les vérités des nombres, toutes les vérités de l'arithmétique symbolique, c'est-à-dire toute la science des unités égales, qui consiste en nombres de mots ou de symboles semblables. La première diversité est pour lui la trinité dans l'unité, c'est-à-dire, l'*esprit*, la *chose*, le *mot*, trinité qui se résout en une unité, la connaissance.

L'auteur réfute ensuite les trois classes d'adversaires que rencontre cette vérité si simple. Il s'en prend d'abord à ceux qui perdent leur temps à résoudre l'antithèse de l'objectivité et de la subjectivité. Ils se contredisent souvent eux-mêmes et tombent dans la logomachie. Leur tort est de ne pas voir que le point de départ est un ternaire (*esprit*, *chose*, *mot*) et non une dualité (*objet* et *sujet*). Kant, le premier, s'est engagé dans cette erreur qui l'a mis hors d'état de déduire les idées d'*espace* et de *temps*, de sorte qu'il a été obligé d'en faire des formes de la pensée, des intuitions fondamentales. L'objection des matérialistes et des idéalistes est, au fond, la même. Les deux écoles se contredisent en affirmant l'identité de la chose *pensante* et de la chose *pensée*; elles ne diffèrent qu'en ce que l'une établit cette confusion au profit de la pensée, l'autre au profit de la matière.

L'auteur s'élève contre l'induction, qu'il déclare incapable de procurer la vérité et la certitude; la déduction lui paraît la seule méthode d'arriver au vrai; il défend l'idée de causalité contre M. Stuart Mill, et affirme que Dieu, cause première, se trouve partout dans l'univers, excepté dans les esprits mauvais.

La conclusion à laquelle M. Haig arrive, c'est que toutes nos connaissances sont exclusivement *verbales*. Nous ne connaissons ni l'esprit en soi, ni la chose en soi. La constitution de l'homme, qui est composé d'un corps et d'un esprit, ne lui permet pas de s'élever plus haut que la simple science des mots. Les lois de la nature que nous estimons avoir découvertes ne nous donnent pas un savoir définitif; encore ici nous ne sortons pas de la connaissance des mots pour pénétrer jusqu'à celle des choses elles-mêmes:

nous acceptons provisoirement certaines hypothèses en attendant que nous en découvriions de meilleures, c'est-à-dire une *combinaison* plus satisfaisante *de mots* pour nous rendre compte des admirables sciences qui se déroulent en dehors de nous et en nous.

L'auteur repousse toutes les conséquences arbitraires qu'on pourrait être tenté de tirer de son point de vue. Il n'est pas matérialiste, parce qu'il fait dans son ternaire primitif une place à l'esprit ; on ne saurait le ranger parmi les idéalistes comme Berkeley et Hume, car il ne conteste pas la réalité du monde extérieur, la matière trouve place dans sa trinité ; il n'appartient pas à l'école des conceptualistes comme Cousin, Hamilton et la plupart des Anglais, car il prétend qu'une conception, une idée, n'est qu'un mot, ou un symbole dans l'esprit. Au fond, M. Haig accepte ce qu'il y a d'essentiel dans le point de vue de Kant, mais pour des raisons différentes. Tous les phénomènes doivent devenir *noumènes* pour être compris par l'esprit humain, et tous les *noumènes* doivent devenir symboles ou mots avant que nous puissions raisonner sur eux. Il s'agirait donc de maintenir le caractère relatif de la connaissance humaine sans tomber dans les erreurs du scepticisme et de l'idéalisme. Pour sauver la connaissance, notre auteur la réduit à n'être qu'une simple science de mots, un symbolisme, toujours inadéquat, des vérités réelles et objectives qui nous échappent. Par un autre bout, tout en évitant ces excès, l'auteur se rattache à cette école qui a cru qu'en rabaisant la raison humaine on élève d'autant plus la foi. S'il a cherché à montrer la vanité de toute science humaine, c'est uniquement, dit-il, pour porter le lecteur à saisir d'autant plus fermement la vie éternelle qui nous est librement offerte par Jésus-Christ. En dernière analyse, le nominalisme à couleur pythagoricienne de notre auteur se trouve avoir une portée ontologique. Le terrain de la connaissance (matière, esprit, mot) est un symbole de la vraie doctrine de la trinité chrétienne : le Père éternel au ciel, le Fils, son symbole sur la terre, et le saint Esprit répandu partout, excepté dans les intelligences endurcies et dans les matières, qui, par la permission de Dieu, leur sont assujetties. *Trois personnes, mais un Dieu suprême.*

---

J. BRIDGES. LA VIE ET LA DOCTRINE DE COMTE<sup>1</sup>.

Cet écrit n'est pas un traité complet sur le positivisme d'A. Comte. C'est une lettre adressée à M. Stuart Mill, à propos d'un ouvrage très intéressant du célèbre économiste sur A. Comte, ouvrage dont cette *Revue* allait donner une analyse quand une traduction française en fut publiée. Ce qui rend surtout la position de M. Mill intéressante, c'est la très vive et très sincère admiration pour A.

<sup>1</sup> The unity of Comte's life and doctrine, a reply to strictures on Comte's later writings, addressed to J. S. Mill, Esq., M. P., by J. H. Bridges.

Comte, qu'il sait allier à une critique non moins indépendante. Après avoir séparé les principes philosophiques d'A. Comte de ses conceptions sociales, il distingue dans sa carrière deux époques, dont l'une est caractérisée par son grand ouvrage, le *Cours de philosophie positive*, et l'autre par les publications qui ont suivi. Acceptant la philosophie dans son ensemble, il ne lui oppose que des objections de détail; repoussant dans son ensemble l'édifice social d'A. Comte, il le traite de chimérique, quoiqu'il trouve dans les détails nombre de choses excellentes et dignes de l'auteur.

M. Bridges se présente comme disciple d'A. Comte, sans aucune restriction. Du reste, il ne considère point M. Mill comme un adversaire, mais comme un allié inconséquent. Il veut, d'une part, mettre en lumière cette inconséquence, de l'autre, rétablir un certain nombre de faits qu'il trouve présentés d'une manière erronée dans les critiques de M. Mill.

Il s'étonne que ce dernier, avec M. Littré en France, M. Lewes en Angleterre, et d'autres, puissent mettre en opposition les spéculations sociales de son maître avec ses spéculations philosophiques, et présenter ses dernières œuvres comme un monument de la décadence de ce grand esprit, tandis que tous les traits essentiels de sa *politique positive*, y compris la nécessité de son célèbre *pouvoir spirituel*, se trouvent annoncés dans les ouvrages qui ont signalé le commencement de sa carrière. L'œuvre d'A. Comte a toujours été une œuvre sociale. Il n'a jamais considéré ses spéculations philosophiques que comme le moyen indispensable de jeter les bases d'une réforme sociale urgente; son ouvrage si admiré de la *Philosophie positive* n'était point à ses yeux son ouvrage capital, mais seulement un acheminement vers l'institution pratique du positivisme, vers la *religion positive*. Il y a donc eu unité complète dans la vie et dans la doctrine d'A. Comte.

M. Bridges relève le grand nombre de points sur lesquels M. Mill s'accorde avec A. Comte dans les questions sociales elles-mêmes, et, trouvant qu'ils renferment tout ce qu'il y a d'essentiel dans les vues du maître, il voudrait que M. Mill allât jusqu'au bout, et acceptât le *pouvoir spirituel*, impliqué dans plusieurs de ses concessions, et dont le rejet absolu constitue la principale divergence entre le philosophe anglais et le philosophe français.

Quant aux inexactitudes qu'il reproche à M. Mill, la principale porte sur le besoin d'*unité* ou de systématisation, si souvent manifesté par A. Comte, et que M. Bridges trouve mal interprété. Il ne comprend pas non plus qu'on puisse accuser son maître d'avoir prétendu à l'infailibilité et condamné la science, ni enfin que l'on puisse voir quoi que ce soit de tyrannique dans le *pouvoir spirituel*, du moment qu'A. Comte ne lui a départi aucune attribution administrative.

Il traite en passant d'autres points moins importants, et que nous ne relèverons pas.

C. G. C.