

L'homme comme individu

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **8 (1875)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

II

L'homme comme individu.

La spiritualité de l'être humain établie, il s'agit de savoir si l'individu est un être substantiel et réel ou bien le phénomène momentané d'un être général et impersonnel. Ce n'est que dans le premier cas que l'homme peut entrer en rapport avec l'absolu et avoir de la religion. L'individu en général est une chose réunissant en elle cinq genres d'unité : l'unité dans l'espace ou unité de la forme, unité dans le temps ou continuité de l'action, unité de cause, unité de but, unité de l'action réciproque des parties les unes sur les autres. Cette définition est applicable aussi bien aux animaux, aux plantes, aux feuilles et aux cellules. Mais, tandis que tous ces individus-là ne sauraient être que le produit ou le phénomène d'une force générale organique ou physique, nous voulons que l'individu humain soit un être à part, particulier et réel ; ce n'est que dans cette hypothèse-là que la religion peut avoir un sens.

C'est ici que nous nous trouvons en face du panthéisme. Il s'agit de montrer qu'il est incompatible avec la religion, d'en combattre les principes généraux, d'en réfuter les doctrines anthropologiques, en faisant voir que la vie psychologique ne se comprend que du point de vue de l'individualisme.

Le panthéisme de Spinoza a été inspiré par un motif religieux ; il s'agit avant tout, pour ce penseur, de résoudre un problème pratique ; la science lui apparaît comme le moyen conduisant à ce but. Il entend arriver au but de la vie qui est l'amour de Dieu au moyen de la science, car on ne peut le connaître sans l'aimer.

Ce point de départ éminemment religieux n'empêche pas le système d'être irréligieux au suprême degré. L'amour pour un être infini dont nous et les choses ne sommes que des phénomènes passagers, pour un ordre général qui nous engloutit, nous absorbe, est tout simplement de la résignation. L'amour humain ne peut se donner à un autre qu'en s'affirmant et s'exaltant lui-même : nous ne saurions aimer ce qui nous annihile.

Ensuite cet être infini, objet de l'amour spinoziste, est une abstraction, une pure notion dépouillée de tout élément d'intuition et à laquelle on ne peut s'élever qu'au moyen de la pensée abstraite des philosophes. Mais ce que le philosophe seul peut atteindre n'est que de la pensée ; pour si grandiose que soit d'ailleurs la conception, ce ne saurait être de la religion. La religion est pour tous et suppose chez chacun la capacité religieuse.

La religion réclame que l'homme soit essentiellement distinct de tous les autres produits de la nature qu'il domine. D'après Spinoza il n'y a pas de différence spécifique ; l'homme n'a aucun privilège absolu. Il est à la fois mode de la pensée et mode de l'étendue divine, exactement comme tout le reste. Le seul privilège de l'homme, c'est que son corps est le plus compliqué, son esprit le plus riche ; il n'est que relativement la plus élevée parmi les choses finies. Ce qu'il y a d'éternel en l'homme c'est seulement la pensée divine : l'individu se perd dans le tout, l'humanité seule persiste. Là où l'éternité de l'individu est niée le rapport avec l'infini comme objet d'espérance et de crainte disparaît. La négation de la liberté achève de montrer le caractère irrégulier du spinozisme en détruisant la morale.

En niant la persistance de l'individu, le hégélianisme arrive aussi à détruire tout rapport avec l'infini. La religion est non plus un rapport de l'homme avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même : Dieu arrive à la conscience de lui-même sur les hauteurs de la conscience humaine. C'est en vain qu'on a prétendu que le hégélianisme serait compatible avec l'immortalité individuelle. Si le maître ne s'est pas exprimé catégoriquement, ses disciples, Feuerbach et Strauss, ont pris grand soin de ne pas laisser subsister la lacune. Enfin le mal est présenté comme un élément nécessaire de développement, ce qui achève de montrer le caractère irrégulier du système en détruisant la morale.

Hartmann présente du reste l'irrégulation comme la conséquence du panthéisme. Sa religion consiste en ceci : l'homme prétend arriver au moyen de l'impression immédiate au sentiment de son identité avec l'infini, l'inconscient, identité à

laquelle on ne peut atteindre que par la raison. C'est une illusion puisque la conscience ne saurait franchir ses propres limites. L'idée de l'immortalité est une autre illusion. Hartmann ne laisse pas même subsister la résignation que le panthéisme ordinaire substitue à l'espérance chrétienne de la félicité. L'unique but du monde c'est de se débarrasser des misères de la volonté et de l'existence pour arriver au néant.

Le tort commun à toutes les conceptions panthéistes, c'est d'être hors d'état de rendre compte de la réalité empirique. Spinoza part de la définition cartésienne de la substance. Pour bien se rendre raison du monde et de l'ordre qui y règne, il est indispensable de partir d'une cause qui ne soit pas à son tour causée, d'une cause première, d'un être qui ne dépendant de rien est cause de lui-même. Cet être est la substance. Or la notion de l'être indépendant, duquel tout dépend, n'est autre que la notion de Dieu. Il ne saurait y avoir plusieurs substances de ce genre, car elles se limiteraient réciproquement, elles dépendraient les unes des autres, ce qui serait contraire à la notion. Dieu est donc l'unique substance.

Ce qui n'existe pas en soi existe en un autre et est appelé mode. Tout est donc mode ou substance : Dieu étant seul substance, tout le reste n'est que mode. Les modes ne pouvant pas être en eux-mêmes mais uniquement en ce qui est, c'est-à-dire en la substance, il en résulte que tout est en Dieu et qu'en dehors de Dieu rien ne peut ni être, ni être pensé, conçu. Dieu est donc la cause de toutes choses, non pas qu'il produise, pose les choses en dehors de lui, mais comme leur cause intérieure : toutes choses sont en lui.

En qualité de cause de toutes choses, Dieu doit avoir certaines qualités déterminées, sans cela on ne pourrait en dériver la nature. Ces qualités constituant l'essence divine sont les attributs. Des attributs de la substance nous ne pouvons connaître que ceux qui se trouvent en nous. Nous nous connaissons comme être corporels, étendus d'une part et comme être pensants d'autre part. La pensée et l'étendue sont par conséquent les attributs sous lesquels l'essence divine est considérée. Les modes et les choses finies sont les formes

changeantes, les expressions, manifestations limitées de ces attributs divins. Les corps concrets sont modes de l'étendue divine, les idées modes de la pensée divine. Les modes doivent être infinis comme les attributs, parce que ce qui provient de l'être infini doit être également infini. L'univers est infini, la chose concrète, inerte est finie, le monde des idées est infini, l'idée particulière est finie. De l'essence de la substance proviennent les attributs infinis, de ceux-ci les modifications infinies, de celles-ci les modes particuliers finis.

La réalité est loin d'être expliquée par la conception de Spinoza. On ne peut arriver à comprendre rien de réel en partant de la notion abstraite de la substance. Comme on en exclut toute détermination, à titre de négation, il se trouve qu'elle nie toute vie concrète; de sorte qu'il est impossible de concevoir aucune transition pour aboutir à la nature diverse et vivante. En partant de ces notions abstraites, la pensée ne saurait faire un pas en avant sans sauter par-dessus bien des intermédiaires. C'est ainsi que Spinoza passe, sans terme moyen suffisant, de la notion de substance aux choses finies ou aux modes. Les attributs, il est vrai, doivent être ce terme moyen. Mais ceux-ci n'émergent pas, ne ressortent pas de la substance : ils lui sont en quelque sorte appliqués, adjoints du dehors. La substance étant l'être infini et absolument indéterminé ne peut admettre aucune détermination; si malgré cela on lui donne des attributs, c'est une criante contradiction. On prétend la voiler en déclarant ces attributs infinis. On voit alors reparaître l'ancienne contradiction. Le passage aux êtres concrets est tout aussi impossible en partant des attributs finis qu'en partant de la substance infinie. Pour obtenir une transition, Spinoza sacrifie de nouveau le caractère infini des attributs : il ne parle jamais que de la pensée et de l'étendue comme uniques attributs de Dieu. Il en parle souvent comme si, cessant d'être les formes subjectives au moyen desquels nous percevons l'essence divine, les attributs exposaient objectivement la substance de Dieu. Ce serait alors sacrifier le caractère infini de la substance. Mais si, ainsi qu'on a le droit de le supposer, les deux attributs en questions sont choisis parmi les

déterminations infinies de la divinité, comme celles au moyen desquels la substance se fait connaître à nous, il est impossible de concevoir comment l'homme peut savoir qu'il existe un nombre infini d'attributs, vu que sa connaissance est limitée à ceux de l'étendue et de la pensée. Toute la déduction est évidemment forcée : Spinoza ne réussit pas à nous expliquer l'existence de l'univers qui est l'ensemble des choses finies.

Pour suppléer à ce qu'a de défectueux la notion d'une substance morte chez Spinoza, Hegel prétend l'animer en introduisant en Dieu une force limitée, la notion de la négativité absolue. D'après la méthode de Fichte, le procès dialectique, procédant par thèse, antithèse et synthèse, est placé en Dieu lui-même ; de sorte que la substance absolue peut ainsi passer de l'être au non être, puis de celui-ci au devenir qui est la synthèse des deux ; et le procès dialectique se poursuit ainsi à l'infini. L'absolue substance n'est plus morte, elle devient esprit, sujet se posant lui-même et tirant de son sein les différences finies. Le monde sort avec nécessité de l'absolu ainsi compris. L'idée absolue, en vertu de sa négativité absolue, sort d'elle-même comme procès infini, s'affirme comme un autre et cet autre, ce sujet absolu qui s'est objectivé n'est autre que la nature. Mais l'absolu, en qualité de négativité absolue, réclame de nouveau la négation de cette négation, en d'autres termes, l'idée doit repasser de son existence en un autre (la nature) à l'existence en soi-même. C'est dans la sphère de l'esprit que ce retour s'effectue.

Cette négation de Hegel, espèce d'ingrédient chargé de féconder l'absolu, se trouve hors d'état de rien produire. La négation logique ne saurait rien mettre à la place de ce qu'elle nie ; elle est la négation absolue de laquelle rien ne saurait sortir. Quant à l'affirmation de soi-même, au moyen de laquelle l'absolu en soi doit se transformer en l'absolu en un autre, si elle est quelque chose de positif elle doit se limiter au sujet comme être pur et par conséquent ne saurait expliquer l'autre. Si la nature demeure inexplicquée, le cours subséquent de la négation ne rend pas davantage compte de l'esprit. Si la négation de l'être en soi n'aboutit pas à l'être en un autre, elle conduit tout

aussi peu du second au troisième, c'est-à-dire à l'être pour soi qui doit être la notion de l'esprit. Cette existence pour soi est en effet quelque chose de nouveau, une notion positive, tandis que la négation n'est rien que négation. Le panthéisme n'est donc pas en mesure d'expliquer le fait de l'existence des choses particulières. Si celles-ci n'ont qu'une existence apparente, illusoire, comme rayonnement passager de l'absolu, on ne peut toujours pas comprendre comment l'absolu revêt le mode d'existence concrète, ni comment celle-ci peut exister d'une manière générale.

Hartmann convient que jusqu'à lui le panthéisme n'a pas réussi à faire comprendre comment l'être un et indivisible se manifeste dans la multitude des existences particulières : à son tour il ne réussit pas mieux en revenant de son côté à la méthode inductive. Du fait qu'il y a en nous de l'inconscient et qu'il y a également dans le reste du monde un inconscient spirituel qui se manifeste, il conclut à l'unité des deux. Il conclut ensuite qu'il n'existe au-dessus de cette unité, aucune unité supérieure, qu'elle est la plus générale et la plus absolue. Les deux conclusions sont fausses. La première ne découle pas nécessairement des prémisses. Du fait qu'il y a dans l'homme un inconscient agissant en vue d'un but et un autre se manifestant en dehors de nous, il ne résulte pas nécessairement qu'ils soient identiques. La chose est possible, mais nullement nécessaire. Malgré leur trait commun d'être inconscientes, il se pourrait aussi que ces deux forces fussent essentiellement différentes. L'inconscience ne peut décidément pas épuiser tout leur être ; ce n'est là qu'une qualité accidentelle, à côté de laquelle il peut y avoir encore une multitude d'autres qualités distinguant ces deux forces l'une de l'autre. C'est un mauvais signe pour la philosophie de Hartmann que le principe ne puisse en être désigné autrement que par ce terme l'inconscient. Le fait que l'inconscient hors de nous agit en vue d'un but comme celui qui est en nous, ne saurait suffire non plus pour établir leur identité : des forces diverses pourraient également agir en vue d'un but. Cette force ne nous est connue que par ses effets, ce n'est

donc qu'au moyen des phénomènes de cette force qu'il peut être prouvé que la vie inconsciente, l'un et l'absolu, est la cause unique de tous les phénomènes de l'univers et de la vie humaine. Il faudrait donc prouver que la totalité de la réalité procède de l'inconscient comme de sa cause.

L'inconscient, dit Hartmann, est quelque chose d'agissant : là où il y a action il faut une volonté qui agisse. Le premier attribut de l'inconscient est donc la volonté. La volonté veut passer d'un état présent réel dans un autre idéal. Or ce qui n'est pas réellement présent, mais idéal ou voulu est représenté ; la représentation est donc le second attribut de l'inconscient. La volonté en est la forme, la représentation le contenu. C'est au moyen de ces deux attributs que l'inconscient se réalise. Au moyen de la représentation, il pose la réalité comme idéal, par le moyen de la volonté comme réelle. Voilà comment le monde entier des phénomènes surgit de l'inconscient d'une manière graduelle, en partant des formes inférieures pour arriver ensuite aux supérieures. L'univers entier ne consiste qu'en une somme d'actes, d'actes de volonté de l'inconscient : si celui-ci cessait un instant de vouloir l'univers, le monde rentrerait dans le néant. C'est par suite d'une illusion des sens que nous nous imaginons voir et dans le monde et dans le moi quelque chose d'immédiatement réel.

Il est aisé de voir combien peu une pareille démonstration répond à ce qu'on est convenu d'appeler une preuve. Si on consent à accepter la terminologie de Hartmann, les faits prouveront sans doute que la volonté et la représentation sont attribuées à la vie inconsciente. Mais il n'en résulte aucunement que la vie inconsciente et que la représentation inconsciente suffisent pour rendre compte du monde. La première chose que la perception immédiate nous présente, c'est la matière. Hartmann est hors d'état d'en rendre compte : il la nie ou si on préfère, il prétend ne voir en elle qu'une manifestation de la force, ou de la volonté, ce qui revient au même. Il n'existe que des forces, ce qu'on appelle la matière est le système des forces. Pour se contenter d'une pareille explication de la matière il faut y être contraint par un système. La force de

l'inconscient, qui est absolument vide, une pure idée, ne suffit pas pour nous donner sans intermédiaire, cette affaire massive que nous appelons la matière. Impossible de comprendre comment cette force tout à fait indéterminée qu'on appelle l'inconscient peut se métamorphoser en cette substance visible et palpable que nous appelons la matière. Hartmann a beau plaider la cause de son dynamisme, un coup d'œil jeté sur la réalité suffit pour le réfuter.

Etant hors d'état de rendre compte des toutes premières choses qui nous touchent de plus près, Hartmann réussit encore moins à comprendre le reste : les individus et les organismes ne sont pas plus expliqués que la matière. L'inconscient de ce dernier système panthéiste est tout aussi vide que la substance de Spinoza et que l'esprit absolu de Hegel : la transition pour arriver au monde réel et concret ne peut s'effectuer : c'est uniquement dans la foi à un Dieu vivant que toutes ces tendances au monisme peuvent trouver leur satisfaction.

C'est surtout quand il aborde les questions anthropologiques que le panthéisme se montre impuissant. D'après Hegel, Dieu sortirait dans l'homme de son existence en un autre, il arriverait à la conscience chez l'individu. Ce procès commence du reste déjà dans la nature : la pesanteur particulière à la nature mécanique indique déjà un retour de l'idée à elle-même. Dans la nature entière, organique ou inorganique, on voit par la destruction de l'individu dans le procès chimique et par la mort des animaux que ce domaine-là n'est pas adéquat à l'idée. On remarque également dans toute la vie de la nature la tendance de l'individu à sortir de l'isolement pour rentrer dans le général et les choses séparées extérieurement aspirer à une union interne.

De la mort de la nature qui atteint son apogée dans celle de l'animal, se dégage dans un procès infini, l'esprit, ce genre d'existence qui correspond pleinement à l'idée, à l'être en soi de l'esprit absolu. L'esprit s'est dépouillé de l'isolement dans lequel il se trouvait dans la nature ; il a cessé d'être extérieur à lui-même pour revenir à lui-même ; il existe pour lui-même ; dans la pensée l'esprit est devenu l'identité du sujet et de l'ob-

jet. S'échappant de la nature, comme d'une chrysalide, l'esprit en a d'abord la qualité naturelle, il est plus enlacé dans la vie naturelle. Voilà pourquoi, dans les degrés inférieurs, l'esprit n'a pas encore d'être déterminé, d'existence ; l'individualité ne se distingue pas encore de la généralité, l'âme de la nature ; il est au contraire l'âme générale du monde, l'âme du tout, la substance spirituelle générale de laquelle les âmes particulières émergent. Mais de même qu'il est dans l'essence de l'être d'arriver à une existence déterminée, l'âme aussi passe nécessairement de son indétermination à un état déterminé. Voilà pourquoi les âmes individuelles doivent, dans un moment donné, se dégager nécessairement de l'âme générale du monde. Subissant les influences diverses de la planète, (climat, cours de l'année, moments divers du jour), l'esprit général de la nature se morcelle en esprits naturels, particuliers, donnant des races diverses qui se fractionnent à leur tour en particularités diverses, en esprits locaux dont nous avons les manifestations variées, dans les divers genres de vie, occupations, culture corporelle, culture intellectuelle et morale des peuples. Les divers phénomènes psychologiques sont à leur tour tout autant d'étapes que parcourt l'esprit général, en se particularisant toujours davantage, jusqu'à ce qu'il arrive à la vraie individualité.

C'est ainsi que l'esprit absolu revient à lui-même dans l'esprit humain et à un mode d'existence adéquate à celui de l'idée et tout cela en s'élevant à la généralité. Hegel prétend ici sauvegarder l'existence des esprits individuels dont tout semble impliquer le sacrifice ; mais rien n'égale la faiblesse des preuves qu'il avance. Il commence par faire appel à la nature de l'être. Celui-ci étant destiné à se déterminer, à se particulariser, à passer de l'être à l'existence, il faut que l'esprit général se brise, se morcelle en esprits particuliers, en individualités. Mais c'est oublier que cette transition de l'être à l'existence s'est déjà effectuée dans la sphère de la nature ; l'esprit provient justement du fait que l'absolu quitte son isolement pour rentrer en lui-même. Le système se met ici en contradiction avec lui-même. On oblige l'esprit à ce morceler de nouveau lui-même en individualités, alors qu'on vient de le faire naître,

surgir, en faisant sortir l'absolu de son morcellement et de son isolement pour devenir esprit.

Voici une autre contradiction non moins criante. Le morcellement de l'esprit général en âmes particulières est provoqué par la détermination naturelle du premier, qu'il a encore au début de son apparition. On prétend donc, d'une part, qu'il n'existe que comme âme du monde, parce qu'il est enlacé dans les liens de la vie naturelle, d'autre part qu'en vertu de cette détermination naturelle il se brise et morcelle, cet esprit général, en esprits individuels. N'est-il pas contraire à toute logique que du fait que l'esprit est encore engagé dans la vie de la nature on fasse procéder et sa généralité, son caractère général, et son morcellement en individualités, en âmes particulières ?

Et puis quelle erreur grossière de faire entrer l'esprit général, l'esprit de l'univers en général, dans la série des développements de l'absolu. Que peut être cet esprit général, cette âme générale du monde autre chose que l'absolu lui-même qui se manifeste en tout ? L'absolu n'est autre chose que le principe qui produit et qui meut la nature entière, tout le développement de l'univers, en d'autres termes l'esprit général, l'âme du monde. Lors donc qu'on nous parle d'une existence de l'esprit comme quelque chose de général, on ne désigne aucun nouveau degré de développement de l'absolu. On le voit assez, en parlant des principes du panthéisme on ne saurait expliquer l'existence des individus.

Considérons maintenant, en opposition avec la conception panthéiste, les divers modes d'existence de la vie humaine. Nous serons amenés à reconnaître que chaque individu constitue un être réel et substantiel. D'après Spinoza, comme tout ce qui existe, l'homme est un mode de la substance. A titre de mode de la pensée, il est idée ou âme, en qualité de mode de l'étendue il est corps. L'esprit et le corps sont un seul et même être, considéré tour à tour comme attribut de la pensée et comme attribut de l'étendue. L'âme exprime, rend sous la forme de la pensée, exactement ce qu'est le corps sous la forme de l'étendue. L'objet le plus prochain pour l'âme pensante, ou pour l'idée c'est par conséquent le corps humain. Mais comme

le corps humain est affecté par d'autres corps, comme dans cet acte la nature du corps affectant se fait connaître, l'esprit humain, de la représentation du corps qui fait un seul et même être avec lui, a passé à la représentation du monde extérieur. Puis en se représentant des corps extérieurs, l'esprit humain les distingue du sien. Mais, quand il reconnaît un corps comme le sien en le distinguant des autres, il doit se connaître lui-même au moyen d'une représentation réflexe. De l'idée du corps *idea corporis* résulte ainsi l'*idea mentis*, autrement dit la conscience de soi.

Mais pourquoi les deux attributs, la pensée et l'étendue, qui n'ont rien de commun, en viennent-ils à s'unir dans les modes finis ? Et puis, s'il en est ainsi, — et telle est bien l'idée de Spinoza, — de tous les modes finis sans distinction, s'ils sont tous à la fois exposants de la pensée et de l'étendue, pourquoi l'idée n'arrive-t-elle pas dans chaque corps à la conscience d'elle-même comme chez l'homme ? L'homme n'est-il peut-être favorisé que parce que son corps serait le plus compliqué ? Mais cette circonstance suffirait uniquement pour établir une différence graduelle et non une différence essentielle entre l'homme et les autres modes.

De plus l'idée, l'âme humaine, ne peut représenter que son corps ; on ne voit pas, d'après Spinoza, comment elle peut avoir conscience d'elle-même. En déduisant la conscience de soi de la distinction entre son propre corps et un corps étranger, on ne s'aperçoit pas que cette opération présuppose déjà la conscience ou du moins au début du développement, le sentiment de soi. Mais si l'idée de l'esprit est déduite du fait qu'il y a en Dieu une conscience de lui-même et de toutes ses affections, la seule conséquence logique c'est que Dieu doit avoir conscience de lui-même, qu'il doit conséquemment être conçu comme personnel ; mais il n'en résulte nullement que l'homme, lui, doive être conscient. Comme Fichte l'a remarqué, d'après les principes de Spinoza, on ne peut avoir une idée de l'idée.

On le voit, la conscience de soi n'est nullement dérivée, déduite, elle est introduite subrepticement. Si Spinoza l'admet, c'est parce qu'elle s'impose comme un fait, la logique du sys-

tème n'y conduit point. Or, comme chez Spinoza, la construction mathématique ne laisse aucune place pour l'étude empirique, il fallait bien que d'une façon ou d'une autre il réussit à déduire le fait de conscience. Le fait de la conscience aurait dû lui faire comprendre que l'âme humaine ne pouvait être autre chose que substantielle et indépendante. Il ne saurait y avoir de conscience de soi une, sans un être un qui est conscient de lui-même.

Selon Hegel, l'esprit absolu arrive dans l'homme à exister par lui-même. Préparée graduellement par la sensation et par le sentiment, cette existence pour soi n'est définitivement obtenue que dans la conscience de soi. La conscience devient de subjective générale et dans celle-ci toutes les particularités du monde objectif sont comprises comme autant de moments de l'esprit absolu. — Mais cette distinction entre l'esprit humain comme existant pour soi, et la nature comme existant en un autre, bien loin de jeter du jour sur ce que peut être la pensée ne sert qu'à brouiller les idées. Exister pour soi d'une part, penser ou savoir d'autre part ne sont nullement des notions qui coïncident. En opposition avec l'existence en un autre qui constitue la nature, l'existence pour soi ne peut désigner que quelque chose de local, existant dans l'espace. De sorte que bien loin d'abandonner la nature pour nous introduire dans un domaine supérieur, Hegel avec sa notion de l'existence pour soi (Fürsichsein) demeure retenu dans les liens de l'étendue dans l'espace, sans s'élever au-dessus du domaine de la nature extérieure.

Il ne résulte pas seulement des prémisses de Hegel, mais c'est un fait que la conscience se développe en s'élevant du particulier au général. Seulement tout cela est loin d'aboutir, comme le prétend Hegel, à une absorption de l'individu dans l'absolu, dans le général ; au lieu d'être absorbé le moi s'élève et avance. Au plus fort de notre brûlant enthousiasme pour les idées les plus générales et les plus élevées, nous ne perdons pas la conscience de notre propre moi, c'est alors au contraire qu'elle s'exalte au plus haut degré : c'est précisément alors que nous reconnaissons la vraie valeur de notre moi. Voilà une

preuve des plus claires en faveur de la substantialité spirituelle de l'individu.

Nous n'avons en notre conscience aucun signe nous indiquant que nous ne sommes que le phénomène passager d'une substance générale. Si c'était pourtant le cas il serait impossible de comprendre comment il peut se faire que nous portions toutes les apparences d'une vie individuelle.

Fidèle à toute sa tendance, Hartmann, lui, a eu recours à la méthode inductive pour faire voir comment nous arrivons à avoir conscience. Se plaçant au point de vue matérialiste, il voit dans la conscience un fruit de nombreuses matières du cerveau. Au fond la matière et l'esprit conscient sont une seule et même chose : de même que la matière est le produit de l'esprit inconscient, de même l'esprit conscient est le produit de l'esprit inconscient et de l'action que la matière exerce sur lui. Nous étant déjà expliqué à cet égard, nous n'avons pas à revenir sur ce compromis conclu avec le matérialisme.

De quelque façon qu'on s'y prenne, toute tentative de dériver la pensée et le savoir de l'absolu abstrait dont ils ne seraient que des phénomènes, doit nécessairement échouer. Il est particulièrement difficile, du point de vue panthéiste, de rendre compte de la conscience de soi, qui est la preuve de fait la plus décisive en faveur de l'individualisme. Il est très généralement admis que la conscience de soi fournit la distinction la plus décisive entre l'âme des hommes, et celle des animaux. Cette opinion est fondée, à condition toutefois qu'on ait la vraie notion de la conscience de soi. Mais le terme conscience de soi est généralement pris dans une acception si étendue, qu'on ne saurait la refuser aux animaux. Si on n'entend par ce terme que la conscience de l'être qui a pour qualité la conscience, de sorte qu'il faille entendre par là, en opposition à la conscience des choses extérieures, celle qui porte sur l'objet intérieur, ou sur le sujet, les bêtes la possèdent comme les gens. On ne saurait refuser la conscience aux animaux, et celle-ci implique la conscience de soi. La différence gît dans le contenu. Le moi de l'homme est différent de celui des ani-

maux ; voilà pourquoi la conscience de soi du premier diffère de celle du second. L'homme se connaît comme moi, comme personnalité. Il ne se connaît pas uniquement comme un être groupant les divers côtés de son activité, mais il se connaît en même temps comme un moi, qui se distingue aussi bien de sa nature physique que de sa nature spirituelle ; il est vrai, il se développe par leur moyen, mais il n'en affirme pas moins son indépendance en face d'elles. Ce point ferme du moi, est un élément entièrement nouveau, grâce auquel l'homme se distingue des animaux, même de l'ordre le plus relevé.

Il résulte de là, que l'homme est individuel dans un tout autre sens que l'animal. Celui-ci n'a rien en lui-même par quoi il puisse se distinguer de sa nature, il est tout nature et rien d'autre. C'est un individu conscient, mais son individualité ne constitue pas sa substance ; l'individu animal est le produit des forces naturelles, desquelles la force psychique fait également partie, et des matières naturelles. Voilà pourquoi il suit simplement la nature et ne se trompe jamais. En s'exerçant et en apprenant, l'animal peut augmenter les forces de son intelligence ; mais il ne saurait se tromper ; quel que soit le degré de son développement, il rencontre ce qui est juste. Il est également appelé à choisir entre diverses manières d'agir, mais il se décide constamment pour celle qui correspond le mieux à sa nature. L'animal, dans tous les cas, obéit à son instinct naturel. Le moi humain au contraire affirme sa liberté en face de ses instincts naturels : il s'en sert, ils sont les organes de son activité. Le moi pense au moyen de la conscience et veut au moyen de la volonté. Si donc l'homme n'est pas une forme particulière de la nature, mais s'il est, dans son moi, un être individuel en face de la nature, qu'est-ce à dire, sinon que son essence individuelle est sa substance, qu'il est un individu substantiel, un être personnel ?

C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible de comprendre la liberté de la volonté et le mal. Spinoza est conséquent en niant la volonté. Comme toutes choses n'existent que par la substance générale et en elle, elles ne sont unies

entre elles et avec la substance, qu'au moyen d'un lien de causalité infini. La substance est seule *causa sui* ; tout le reste est nécessairement déterminé. Hegel est pour l'essentiel d'accord avec Spinoza. C'est sur ce point que le panthéisme vient se heurter à la réalité. La liberté est un fait et partant une preuve décisive contre la doctrine du panthéisme sur l'homme. En dépit des mobiles puissants qui agissent sur lui, l'homme n'est point déterminé. Aussi ne saurait-il être l'apparition transitoire de l'absolu, mais l'individu est lui-même substance. C'est également une erreur de fait que de maintenir que l'action de la volonté est nécessairement liée à la connaissance. La connaissance a beau être aussi claire que possible, elle ne saurait suffire pour entraîner nécessairement la volonté.

Pour ce qui est du mal, il est contraire aux déclarations les plus fermes de notre conscience de ne voir en lui que quelque chose d'exclusivement négatif. Notre conscience le déclare péché, culpabilité. Il est tout aussi contraire aux déclarations de la conscience de voir dans le péché, à titre de simple négation, quelque chose de nécessaire. Le mal, le manque d'harmonie, ne saurait pas mieux se comprendre que l'erreur, du point de vue panthéiste. Le mal physique ne se comprend pas davantage. Si l'humanité n'est que la manifestation la plus élevée de l'infini ; si elle procède à ce titre, avec nécessité de l'infini, sa vie doit être une expression parfaitement adéquate de l'infini, doit réaliser une idée de l'humanité parfaitement harmonique, en accord avec les besoins, et les désirs de l'homme. Chacun sait qu'il n'en est rien. Les luttes et les souffrances que l'homme est appelé à endurer pour ne mener trop souvent qu'une triste existence, le désaccord frappant entre notre idéal et la réalité, le lourd fardeau qui pèse sur la vie humaine, tout cela est peu en accord avec l'opinion panthéiste. Ces faits-là ne se conçoivent que du point de vue individualiste. Ce n'est qu'à condition de subsister comme un être substantiel, individuel, que l'homme peut se mettre en opposition avec sa destinée générale : cela seulement rend l'erreur et le mal, généralement parlant, le manque d'harmonie possibles.