

LA RELIGION

HORS DES LIMITES DE LA RAISON

TRAITS PRINCIPAUX D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION
SUR LES BASES DU KANTISME

THÈSE

*présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur*

PAR

MAURICE NEESER

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

1910

*La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.*

Neuchâtel, le 16 juillet 1910.

Le Doyen de la Faculté de Théologie,

E. DUMONT.

LA RELIGION

HORS DES LIMITES DE LA RAISON

La philosophie veut bien être la servante de la théologie ; mais on peut se demander si elle la suivra pour relever la traîne de sa robe, ou si elle la précédera pour l'éclairer de son flambeau.

KANT.

ABRÉVIATIONS

- R. pure* = Critique de la Raison pure.
Prol. = Prolégomènes de toute métaphysique future.
Fond. = Fondement de la métaphysique des mœurs.
R. prat. = Critique de la Raison pratique.
Jug' = Critique du Jugement.
Rel. = La Religion dans les limites de la Raison.
Ant. = L'Antagonisme des Facultés.
-

AVANT-PROPOS

Ce travail n'étant point une étude générale de la philosophie kantienne, mais l'exposé de certaines conséquences du système dans le domaine de la pensée religieuse, on n'y a point tenu compte des œuvres complètes de Kant; on s'est borné à ses principaux livres, publiés dans l'édition, excellente et tenue pour telle, de Kehrbach. (Collection « Reclam », de Leipzig.) On y a cherché l'essentiel de la pensée pour en développer des corollaires, sans se préoccuper d'une bibliographie qui, pour qui l'eût voulue complète, eût été, sur un pareil sujet, trop considérable. Sans ignorer les travaux les plus excellents parus dans ce domaine, on a voulu courir une piste originale, — au risque de redire ce que d'autres ont peut-être déjà dit. Le lecteur en jugera.

A Messieurs les professeurs HENRI DU BOIS, de Neuchâtel, et PHILIPPE BRIDEL, de Lausanne, qui ont bien voulu lire le manuscrit et communiquer à l'auteur leurs observations bienveillantes et autorisées, l'expression de notre très vive reconnaissance. — Quant aux travaux d'impression et de correction des épreuves, ils nous ont été singulièrement facilités par l'entremise obligeante du Foyer Solidariste. Ce dont grand merci.

M. N.

Outre les œuvres de Kant ci-dessus mentionnées, nous avons eu recours, à des titres divers, aux auteurs suivants ¹ :

Dans le chap. I (Religion et histoire) :

W. Bousset (p. 39), M. Brückner (p. 37), K. Furrer (p. 24), H. Gunkel (p. 37), Jensen (p. 32), Ad. Jülicher (p. 39), Kalthoff (p. 32), J. Kaftan (p. 39), A. Loisy (p. 38), F. Ménégoz (p. 30), Pascal (p. 54), Aug. Sabatier (p. 20, 53), W.-B. Smith (p. 32), E. Troeltsch (p. 24), Van den Bergh van Eysinga (p. 42), J. Weiss (p. 33, 39, 42), W. Wrede (p. 37), — en outre p. 53, Calvin, Luther, Zwingli.

Dans le chap. II (Religion et psychologie) :

E. Boutroux (p. 65), Th. Flournoy (p. 69), W. James (p. 76), F. Le Dantec (p. 66), E. Murisier (p. 62), Th. Ribot (p. 74), Aug. Stadler (p. 65), E. Troeltsch (p. 65), R. Worms (p. 76).

Dans les chap. III et IV (Religion et théorie kantienne de la connaissance) :

H. Bergson (p. 224, 308), E. Boutroux (p. 112), Ph. Bridel (p. 255), H. Cohen (p. 225), T. Colani (p. 265), H. Delacroix (p. 296), R. Falkenberg (p. 133), J.-J. Gourd (p. 307), Paul Janet (p. 194), W. Kinkel (p. 140, 225), F. Le Dantec (p. 134), H. Lotze (p. 310), P. Natorp (p. 140), Platon (p. 133, 136), Ch. Renouvier (p. 114), Th. Ruyssen (p. 101), Sageret (p. 135), Sully Prudhomme et Ch. Richet (p. 194), H. Taine (p. 308), A. Tremesaygues et B. Pacaud (p. 102), E. Troeltsch (p. 225), Vaihinger (p. 151), Alf. Weber (p. 114), Willmans (p. 295), W. Windelband (p. 198), et quelques autres.

Ont été cités occasionnellement :

F. Brunetière (p. 22), L.-E. Borowski (p. 254), R.-B. Jachmann (p. 254, 295), H. Poincaré (p. 5), G. Séailles (p. 21), Ch. Secrétan (p. 4), Schleiermacher (p. 61), Ch. Wagner (p. 4), A.-C. Wasianski (p. 254), et quelques autres.

Tout le long du livre, à l'égal des œuvres de Kant, H.-S. Chamberlain (p. 8).

¹ On trouvera dans les notes des pages signalées entre les parenthèses l'indication du titre, du lieu et de la date d'édition de l'œuvre, ou des œuvres citées de chaque auteur.

INTRODUCTION

Kant, qui semblait appelé à conclure toutes les grandes alliances intellectuelles, a fait de l'âme un seul foyer où toutes les facultés sont d'accord entre elles.

MADAME DE STAËL.

VIE VÉCUE, OPTIMISME. — VÉRITÉ ET VÉRITÉS. — OPPOSITION. — UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ. — L'ŒUVRE DE KANT, ŒUVRE DE VIE. — ŒUVRE FORCÉMENT INCOMPLÈTE. — UN COMPLÉMENT TRÈS PERSONNEL.

Vivre, c'est s'affirmer ; affirmer, c'est faire acte d'optimisme. En dépit de ce qu'on a pu dire de la tristesse contemporaine, le monde moderne croit à la vie. Il y croit, parce qu'il vit. Il y croira, en dépit de ses dénégations, tant qu'il ne se résoudra pas à mourir, et l'on ne voit pas qu'il soit près de s'y résoudre : l'univers humain ne se suicide pas, et ceux-là mêmes qui ont vu le mal suprême dans le désir de vivre n'ont pas trouvé l'énergie de l'éteindre ; leur persistance à jouir de la vie donnait à leur philosophie un ironique démenti.

La Vie, c'est l'affirmation fondamentale. Sans souci des doctrines de mort, elle continue son incessante évolution ; à travers les obstacles que la pensée serait tentée parfois d'accumuler sur son passage, elle se fraie un chemin d'espérance ; il faut qu'elle passe, comme l'eau passe à travers le rocher ; elle passe en effet et poursuit son cours.

Le pessimisme radical, en conséquence, court grand risque d'être faux. Il comporterait l'extinction du désir de vivre ; il aboutirait à la catastrophe universelle, à la perturbation irrémédiable de l'équilibre vital. Mais la vie ne peut être qu'équilibre des forces. Elle l'est, puisqu'elle

existe. Une philosophie qui menace cet équilibre pourrait bien n'être que dangereuse erreur. Si la vie est un flot toujours mouvant et si elle est la réalité suprême, aucune assertion philosophique dûment prouvée ne pourra y contredire, et toute doctrine dont les conséquences, inévitablement, tendraient à amoindrir et à décourager la vie est condamnable : ou bien la doctrine sera erronée, ou bien les conséquences inconséquentes ¹. « Il est absurde, écrit M. Ch. Wagner, que la réflexion sur notre vie nous amène à désespérer de notre vie. Toute philosophie de pessimisme ou de désespoir, toute religion qui tue la joie est une erreur, son fruit la condamne » ². La vérité ne saurait être un obstacle à la vie, elle doit au contraire en favoriser l'épanouissement.

La vérité, peut-être, mais *les vérités*, s'il est vrai que la pensée connaisse des vérités d'ordre différent ? Et que ce soit en effet le cas, ceux-là seuls en peuvent douter qui sont restés au-dessous du niveau général de la culture moderne ; ceux-là seuls peuvent l'admettre avec insouciance, qui méconnaissent les exigences également absolues de l'une et de l'autre partie. L'opposition de la causalité mécanique et de la causalité intelligible, de la nature et de la liberté, le dualisme de la science et de la morale, compliqué de l'incertitude du rapport réciproque de la morale et de la religion, c'est le bilan de toute pensée dégagée des brumes de la barbarie, et qui se connaît elle-même, — car nous nous plaçons dès l'abord sur les positions de la pensée consciente. L'homme religieux qui prétend faire fi de la science ne fait que se délivrer, en effet, un brevet d'ignorance. Le savant qui croit trouver dans la science une morale ou une religion, se paie de mots et de très vaine illusion. L'un reconnaît dans la religion la source

¹ Cf. Ch. Secrétan, *La civilisation et la croyance*, p. 180.

² *Jeunesse*, p. 320.

profonde de la vie et n'hésite pas à y puiser, mais la crainte d'un conflit possible le pousse à méconnaître les exigences formelles de la pensée scientifique. L'autre, qui voit dans ces dernières toute la vérité, et la seule vérité concevable, prétend y satisfaire son unique intérêt; mais sa vie même donne tort à l'exclusivisme de sa pensée; quoi qu'il en croie, ce n'est pas de science qu'il vit. La science consciente de ses limites ne prétend pas faire vivre; elle en serait très incapable. Le premier participe, sans s'en rendre compte, aux bienfaits de la science. Le second respire, sans vouloir le reconnaître, l'atmosphère de la liberté. A l'égard de la pleine réalité, tous deux sont aveugles, ou tous deux inconscients. Celui dont les yeux se sont ouverts à tout l'horizon, celui qui vit, non de la poussière du passé ni des rêves de l'avenir, mais du sang de son siècle, en accepte aussi la contrariété, et en arrive à l'aimer. Il ne peut autrement. La vérité scientifique, la vérité morale... « ceux qui aiment l'une, s'écrie M. H. Poincaré¹, ne peuvent pas ne pas aimer l'autre... L'une et l'autre, dès qu'on l'a aperçue, brille d'un même éclat, de sorte qu'il faut la voir ou fermer les yeux... Ce sont les mêmes raisons qui nous les font aimer, ce sont les mêmes raisons qui nous les font redouter. » Et cette force intime, qui nous oblige à donner asile en nous à deux vérités, n'est autre que l'invincible force de la Vérité.

Or, les deux termes en présence ne sont-ils pas contradictoires, ou en tout cas inconciliables? La vérité scientifique, qui se démontre, peut-elle, à aucun titre, se rapprocher de la vérité morale, qui se sent (H. Poincaré)? Elles paraissent s'opposer et cette opposition apparente fait le grand problème de la philosophie contemporaine. « Plus la science éclaire les choses, remarque Renan, plus elle éclaircit le mystère de notre destinée », et Auguste Sabatier, au pre-

¹ *La valeur de la science*, Paris, p. 3.

mier livre de son *Esquisse* : « Plus on réfléchit aux raisons qu'on pourrait avoir de vivre et d'agir, moins on est capable d'effort et d'action. La clarté aiguë de la pensée est en raison inverse de l'énergie de la volonté. » La méthode de la science, en effet, n'implique-t-elle pas le déterminisme ? En reconnaissant les phénomènes, en leur attribuant un ordre de succession, ne les lie-t-elle pas de la chaîne infrangible des causes et des effets ? Les réalités tenues pour spirituelles elles-mêmes ne se résolvent-elles pas dès lors en éléments de matière ; la liberté, qu'on croyait indomptable, ne se range-t-elle pas aux exigences de lois machinales ; les forces incommensurables qui faisaient l'imprévu de notre vie intérieure ne perdent-elles pas, dans l'étreinte de la mensuration, ce caractère de spontanéité qui en faisait la valeur ? Et où découvrir désormais, dans le monde ainsi déterminé, un refuge aux réalités morales ?

Un refuge, — s'il ne s'agissait que de cela ! La morale se soucie peu d'une place d'exception, d'une tolérante condescendance ! Elle entend, sous peine de déchoir, exercer un empire incontesté, et sur la vie entière. Le devoir être ne fait pas de concessions à l'être, ou, s'il a cédé, il ne se console pas de les avoir faites ; et la liberté ne se courbe jamais sous le joug de la nécessité, pas plus facilement que la nécessité sous celui de la liberté...

Quelles que soient leurs différences essentielles cependant, et sans que l'une se sacrifie à l'autre, science et morale doivent trouver un terrain d'entente. L'affaiblissement même des énergies vitales qui suit souvent l'exercice de la pensée est un signal d'alarme que la volonté anémiée donne à l'intelligence trop avide. La nature, qui les a créées toutes deux, entend qu'on les respecte l'une et l'autre ; c'est affaire de simple bon sens que de reconnaître leurs droits. Mais l'unité foncière de la vie ne permet pas non plus d'admettre entre elles un antagonisme indéfini. — Leur entente sera-t-elle basée sur une discrète ignorance mutuelle ?

Suffira-t-il de leur reconnaître « leurs domaines réciproques qui se touchent mais ne se pénètrent pas ? » Ce ne serait là qu'un stade intermédiaire, une position philosophique intenable devant la vie. Pour servir à la vie une, les forces reconnues parallèles doivent collaborer, et cette collaboration implique une connaissance, une intelligence mutuelle. Elles ne peuvent ni se confondre, ni s'ignorer : elles doivent se composer en une résultante où leur diversité sera source d'une unité supérieure.

L'œuvre kantienne, en sa fin essentielle, nous a paru suivre cette inspiration et répondre à ces postulats vitaux. Elle prétend, non scruter l'origine même de la vie, à jamais inaccessible à nos recherches, mais faire l'anatomie de l'organisme intellectuel, en surprendre et en comprendre la règle des fonctions considérées à part, et la loi de leurs rapports mutuels. — Toute vérité, en philosophie comme ailleurs, réside dans le respect des limites ; toute paix aussi. A Kant revient l'honneur d'avoir trouvé la délimitation, définitive semble-t-il, des facultés de l'esprit humain. Sa « géographie de la raison pure » distingue, avec une précision inconnue jusque là, la vérité scientifique de la vérité morale, et leur assigne leurs lois immuables. Éclaircissant ainsi l'énigme de la nature et l'énigme du moi, elle apporte la clarté intellectuelle sans affaiblir en rien l'autonomie de la volonté. Pourtant, ce dualisme rigoureusement établi pour le plus grand bien de la pensée, il fallait, dans l'intérêt de la vie, trouver aux éléments en jeu un terrain d'entente, et rendre compte de leur activité simultanée. Si c'est là le point faible de Kant, nous pensons que là aussi, à quiconque consent à le dépasser sur une voie — vers la religion — qu'il ne suit pas lui-même mais qu'il indique, et où il amène, il donne le moyen d'arriver. Il ne faut pas chercher autre chose pour comprendre le secret de la fé-

¹ H. Poincaré, op. cit., p. 4.

condité, très actuelle encore, de son œuvre. C'est en cela qu'elle est œuvre de vie, avant tout, comme en ont eu l'impression ceux qui ont cherché en elle moins la paille des mots que le grain des choses¹.

M^{me} de Staël, qui put n'en pas comprendre le détail, en a donc donné un résumé excellent : la réunion en un seul foyer de l'âme de toutes les facultés humaines, et leur accord réciproque. *Toutes les facultés humaines, toute la vie.* Partie des données essentielles de l'esprit, après en avoir dégagé les principes, l'œuvre critique revient à la vie. On s'est étonné que, dans ses conclusions extrêmes, elle ne dépasse aucunement les affirmations du sens commun. Comme si nous devions attendre du philosophe une vie supérieure à la vie des simples quand elle est noblement vécue, ou de ses écrits une modification quelconque dans l'essence de la vie ! Comme si la doctrine se proposait la découverte, ou la création de nouvelles forces vitales, ou s'arrogeait le pouvoir de réduire à néant les forces existantes ! C'est à ces prétentions absurdes qu'on s'est attardé longtemps, avant Kant, et que quelques-uns s'attendent peut-être encore, sans s'apercevoir que l'enrichissement ou l'appauvrissement rêvés tiennent de la chimère et ne seraient guère, s'ils se réalisaient, que mutilation arbitraire et méconnaissance de la vie. Tels le monisme naturaliste à la Haeckel, ou l'amoralisme de Nietzsche. Tels, d'autre part, les monismes moralisants ou dogmatiques de ces apologies auxquelles la piété contemporaine ne sait pas toujours renoncer et qui, pour assurer à la religion son droit à l'existence, croyaient devoir contester celui de la science. La philosophie vraie se place devant la réalité tout entière. Elle ne la simplifie ni ne la complique en

¹ cf. *Immanuel Kant*, de M. H.-S. Chamberlain « Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk, » Munich 1905. Maitresse introduction à la philosophie kantienne où la science de l'homme universellement informé ne le cède en rien à l'enthousiasme du disciple reconnaissant, et qu'on ne saurait trop recommander.

soi. Elle en analyse les éléments divers et le seul but qu'elle ambitionne, — il est suffisamment élevé et difficile à atteindre, — c'est l'élaboration d'une hypothèse rationnelle qui rende compte de cette diversité et en abolisse le scandale éventuel pour la pensée. L'hypothèse peut n'être accessible qu'à quelques esprits. Kant sait que son œuvre ne sera jamais populaire, et il ne s'en afflige pas. L'immense majorité des hommes, dont l'optimisme pratique a résisté à l'action dissolvante d'une réflexion poussée trop loin, n'en éprouve aucun besoin. Heureusement. Le criticisme est un antidote, en faveur de la vie heureuse, contre les théories de découragement. Peut-être n'existerait-il pas, si d'autres philosophies moins bien inspirées n'avaient ébranlé en quelques-uns, avec la claire vision de l'ordre du monde, le courage de l'action bonne. Aux yeux de ceux-là, — qui en ont besoin, — il a le très grand mérite de rétablir l'assise rationnelle de la vie. Il ne faut donc pas lui objecter qu'il n'implique aucune conséquence paradoxale pour le cours ordinaire de la vie. C'est du contraire qu'il faudrait s'étonner. Ce reproche même, Kant l'a considéré comme le plus grand éloge qu'on lui puisse faire.¹

Mais un Dieu seul pouvait enfanter Minerve tout armée, la Sagesse accomplie dans le détail. L'édifice de la philosophie ne peut être, tout entier, l'œuvre d'un homme. Le pouvoir d'un homme reste limité et conditionné par celui des hommes; sa faiblesse est faite de leur faiblesse, sa puissance se fortifie de leur puissance, et il faut à la floraison du génie l'humus des générations entassées. Il fallut à Kant l'œuvre des siècles, celle de son siècle très particulièrement. Nul ne contestera le lien qui l'unit à Platon, ni même, après la lumineuse étude de M. Chamberlain, celui qui le rattache aux courants philosophiques qu'ont dirigés Leonardo ou Descartes. Indéniable, dans son siècle, l'in-

¹ cf. *R. pure*, p. 28, p. 628.

fluence des empiristes anglais et du rationalisme wolffien, — dans un domaine plus général, celle de Rousseau. Mais il fallut aussi, pour classer les plans déroulés au cours des siècles, pour les disposer en une perspective où la vie se reconnaît d'aussi près, le coup d'œil du géant, l'inspiration divinatoire du surhomme. Est-il surprenant que cette seule intuition ait concentré et épuisé les forces d'un homme ?

C'est là que, pour Kant, s'arrête la tâche. D'autres la reprendront dans le détail, sans la modifier pour le fond. Les dix-sept années écoulées entre la première ébauche de l'œuvre et la seconde édition l'avaient lui-même parfaitement rassuré sur ce point. « Le danger, remarquait-il avec la tranquille assurance du génie, n'est pas ici d'être réfuté, mais de rester incompris¹. » Il abandonnait dès lors à ses vulgarisateurs, aux « têtes courageuses et claires » qui n'auraient pas reculé devant l'étude de ses livres, le soin d'apporter à l'exposition de certaines pages la clarté qui pourrait leur faire défaut. L'âge qui s'avance, — il avait soixante-trois ans au moment où il écrivit la préface à la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, — le force à consacrer tout son temps aux bases mêmes du système. Sa gloire demeure dans ce laborieux enfantement d'une ébauche reconnue définitive, et peu importe que certains détails de structure lui aient échappé, que d'autres, qu'il avait rapidement esquissés, soient à refaire. Personne ne refait son œuvre, nul ne bâtit sur un autre fondement. Les audacieux qui l'ont voulu tenter ont vu leurs maisons s'écrouler sur eux. Celles qui parurent durer, l'humanité pensante put s'y complaire un temps : elle y respirait un air trop pauvre, elle s'y anémiait, elle constatait l'affaiblissement des forces de son intelligence ou du courage de sa volonté. Abattues, ou abandonnées, ou en passe de l'être, les maisons philosophiques du xix^e siècle n'offrent plus guère

¹ *R. pure*, p. 33. Préface de la seconde édition.

qu'un intérêt d'archéologie. L'édifice dont Kant fit le projet s'achève cependant, parce qu'il tient compte de toutes les nécessités de l'hygiène intellectuelle et morale, les baies largement ouvertes sur tous les horizons, à l'air tonique de la vie. Ceux qui veulent vivre y apportent leur faiblesse et vivent. Ceux qui veulent vivre et faire vivre, participer et contribuer à la fois à la marche ascendante de l'humanité, y apportent leur force. Il reste l'initiateur.

Initiateur librement suivi : ceux-là mêmes qui se rattachent sciemment à son nom réservent leur liberté d'action. Respectueux de l'intention primitive, parce qu'ils l'ont reconnue bonne, l'œuvre des successeurs n'a rien de servile. Celui que la loi morale au dedans de lui remplissait d'une admiration toujours croissante, au même titre que le système des mondes au dehors, n'a visé à rien autre qu'à donner à l'humanité la pleine conscience de sa liberté. Autour du maître dont l'invisible geste les dirige, les manouvriers s'appliquent et parachèvent, dans l'immense champ de l'inachevé. Aux larges colonnes dressées par la main puissante et restées brutes, les moins audacieux cisèlent des chapiteaux. D'autres combinent, pour l'énorme masse des matériaux inutilisés, des arrangements divers ; d'autres infléchissent des courbes aux voûtes encore ouvertes ; d'autres enfin, les plus hardis, discutent les divisions intérieures. Il faut que le mouvement se poursuive, et sans doute se poursuivra-t-il aussi longtemps que l'humanité tentera l'épreuve de sa pensée.

Une place, la plus modeste, sur le chantier où le travail paraît actuellement un peu abandonné, c'est l'ambition de la présente étude. Elle a, d'ailleurs, moins le désir d'éclairer autrui que de donner l'expression verbale la plus arrêtée possible à cette vision de la vérité que nous a valu la lecture attentive des *Critiques*. Puisse-t-elle engager à les lire.

On ne discutera pas ici des moyens pratiques d'amener

à la religion. Il ne s'agira ni d'instruction ni d'éducation religieuses. Ces pages ne prétendent pas à résoudre la question, si difficile et si étudiée aujourd'hui, du catéchisme populaire ; elles ne traiteront pas de pédagogie. Le moyen essentiel de la pédagogie, c'est l'exercice de l'autorité extérieure, l'hétéronomie. Tant que le jugement personnel n'est pas formé en lui, et pour qu'il s'éveille et se forme, il convient que l'enfant demeure sous la conduite du maître. Le maître l'instruira des principes, sans doute, mais les principes ne lui sont accessibles que grâce aux exemples. Le principe réalisé, dans la mesure même faible où il peut l'être, a plus de force sur l'esprit de l'enfant que le principe abstrait. L'enfant est surtout imagination ; on lui inculquera le principe par l'image. L'histoire et la psychologie descriptive, vastes magasins des exemples et des images, seront dès lors les auxiliaires les plus précieux de la pédagogie, et cela n'est nulle part plus vrai qu'en pédagogie religieuse. Mais là n'est pas notre but. L'enfant devient homme ; l'élève passe à la dignité de maître ; le jugement se fait autonome ; il entend vivre de lui-même et saisir, autant que possible, le principe isolé du fait qu'il anime, dans sa pureté rationnelle. C'est à ce degré que, à la suite de Kant, nous essayons de nous tenir. Laissant de côté les questions d'origine et de croissance, nous considérerons la religion dans sa réalisation adulte. Sans nous préoccuper, en premier lieu à tout le moins, des exemples particuliers, nous chercherons à la saisir dans son principe, et il s'agira de lui déterminer, si elle existe, sa raison d'être, son assise éternelle dans le vaste champ de l'âme humaine.

Sur ce terrain, Kant s'était proposé de délimiter à la volonté et à la foi leur libre champ d'action. Mais il distingua mal le domaine de la volonté de celui de la foi, et il y a de graves confusions dans la manière dont il conçut leur rapport mutuel, — qui est celui de la morale et de la religion. — Notre effort tendra à dissiper cette obscurité.

Parti des présuppositions mises en lumière dans les *Critiques*, nous n'entendons point nous livrer ici à l'analyse traditionnelle des *Critiques* elles-mêmes. Nous en donnons plutôt une interprétation où l'on voudra bien ne pas s'étonner de trouver des termes modernes et des développements suggérés par les textes plutôt que contenus dans les textes. Nos conclusions, sur plus d'un point, paraîtront, et seront le contraire des conclusions de la lettre kantienne. Si apparent que soit l'écart, nous croyons n'être pas infidèle à l'esprit du criticisme. Nous entendons suivre la voie frayée par Kant, parce qu'elle seule nous paraît pouvoir conduire au but. Nous croyons déduire les conséquences mêmes de ses prémisses, conséquences qu'il n'a pas toutes exprimées avec la clarté désirable, ou qu'il n'a pas exprimées du tout parce que, sans doute, il ne les pressentait pas.

Ainsi guidé de plus ou moins loin par le grand philosophe, et pour suivre les lignes impliquées plutôt encore que marquées par son œuvre, une première démarche consistera pour nous à nous libérer, autant que possible, des liens de la tradition, pour considérer le fait religieux dans son existence autonome actuelle (Chap. I. La religion et la certitude historique). — Une seconde, à déterminer, parmi les éléments du présent, les conditions spéciales de la religion, ou plutôt la place qu'elle y occupe et les moyens de la reconnaître (Chap. II. La religion et la psychologie). — Amené par là à l'examen de la théorie de la connaissance, nous nous livrerons à une étude approfondie de la solution kantienne, telle qu'elle ressort, moins du livre sur la Religion, que de l'œuvre entière du maître (Chap. III. A la recherche de la religion dans les limites de la raison). — Suivra enfin, dans un dernier chapitre (Chap. IV. La religion hors des limites de la raison), un essai de la modifier assez profondément et de conclure.

CHAPITRE PREMIER

RELIGION ET CERTITUDE HISTORIQUE

INSUFFISANCE PHILOSOPHIQUE ESSENTIELLE
DE TOUTE ASSISE HISTORIQUE DE LA RELIGION.

*L'histoire peut exemplifier la religion,
elle ne la démontre pas.* KANT.

Nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig. FICHTE.

*Id enim vere est quod incommutabiliter
manet; — fuisse et futurum esse non est
aeternum.* S^t AUGUSTIN.

PRÉLIMINAIRES : L'HYPOTHÈSE, OU L'ASSISE.

Le problème philosophique par excellence, c'est celui de la connaissance. Depuis qu'il est admis qu'elle est autre chose que l'immédiat témoignage des sens, on en a cherché le principe ; on a prétendu découvrir, sous les apparences vaines, l'élément général, le sous-jacent stable ; ce que Platon, le génial forger de mots, appelait *l'hypothèse* et que les Allemands appellent *die Grundlegung*. ὑποτίθημι « grundlegen » ; nous dirions, revenant à l'étymologie : poser à la base, poser dessous, supposer. La certitude de la connaissance, c'en est la *supposition*, ou le fondement nécessaire. Toute connaissance, pour prétendre à la certitude, doit avoir son assise nécessaire dans les conditions de l'esprit humain, et le problème de la connaissance, c'est la recherche de cette base. Comment distinguer autrement, en effet, entre le rêve et la réalité, entre la fantaisie et la science ? La fantaisie, le rêve, c'est l'œuvre constructive des sens dans le vide ; et parler de construction, c'est encore trop dire : c'est le produit souvent incohérent de l'imagination vagabonde, à quoi la poésie peut trouver un certain charme. Mais la pensée, c'est la cohérence, et la cohérence de l'édifice implique la détermination préalable du plan. Point de pensée véritablement certaine de ses droits, qui n'est pas consciente de son assise.

La pensée scientifique et la pensée morale sont parvenues à établir leur droit, ou prétendent y être parvenues. On admet qu'il existe une certitude scientifique, et une certitude morale, beaucoup moins incontestée d'ailleurs. Existerait-il, à côté, une certitude spécifiquement historique et capable d'offrir à l'édifice de la pensée religieuse une inébranlable assise ? Existe-t-il de la religion une assurance fondée dans le passé, indépendante des valeurs actuelles, un fondement dont l'étude scientifique de l'histoire offrirait les moellons solides, abstraction faite de tout appui dans le présent ?

La réponse paraît malaisée. Pouvons-nous, en effet, opérer entre le passé et le présent, une division aussi radicale que le suppose la question ainsi formulée ? Le présent, toujours gros de l'avenir, n'est-il pas plein du passé ; le passé ne se survit-il pas à lui-même dans le présent, et cette constatation est-elle nulle part plus indéniable que dans le domaine de la vie religieuse ? Sans doute ; mais la continuité de la vie n'est pas si impénétrable que la pensée, par cette puissance d'abstraction qui fait sa gloire, n'y puisse distinguer dans le présent l'apport du passé, et, suivant les besoins de la cause, faire momentanément abstraction de l'un ou de l'autre. Il s'agira, pour répondre à la question qui nous occupe, d'étendre à la religion telle que l'ont formée en nous la collaboration du passé et du présent dans l'œuvre de l'éducation, l'usage du doute méthodique. Il s'agira d'ignorer volontairement les éléments de la certitude présente et de rechercher si l'histoire, considérée du point de vue d'une critique impartiale et ainsi réduite à ses propres forces, peut offrir à la pensée religieuse l'inébranlable assise qu'on voudrait lui donner.

1. L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS ET LA CERTITUDE RELIGIEUSE.

Il n'est pas d'absolue certitude en histoire. L'existence même d'une science comparée des religions en serait une preuve suffisante. Une religion historique qui prétendrait à l'absoluité, prétendrait par là même se soustraire à toute étude comparée. L'absolu, c'est l'isolé, ce qui n'a jamais eu d'attache avec rien d'analogue, et n'en aura jamais. L'absolu, c'est l'unique. L'histoire implique la contingence; si même, comme le voudrait une certaine conception, elle était le domaine des faits qui ne se répètent pas, et en ce sens le domaine des faits uniques, elle n'en cherche pas moins à établir entre eux une comparaison, une relation plus ou moins étroite. La relation, si nous prenons le mot au sens actif, la mise en relation, c'est l'essence même de la méthode scientifique à laquelle l'histoire moderne n'a pas voulu et n'aurait pas pu se soustraire. Elle a été, pour les religions particulières, l'ancêtre de toute prétention à l'absoluité.

La révolution ne s'est pas faite d'un coup. Elle est loin d'être achevée actuellement. Et d'abord, avant qu'on pût songer à établir une relation entre les diverses religions considérées du même point de vue impartial, il fallait qu'une première relation, et très intime, fût établie entre les conceptions religieuses en général et les résultats les plus évidents de la science : il fallait que le supranaturalisme, qui s'opposait, en principe, à toute considération scientifique de la religion, fût vaincu. Le premier de ces deux stades devait occuper la pensée beaucoup plus longtemps que le second.

A. L'AVÈNEMENT DE LA SCIENCE MODERNE A DÉTRUIT LE SUPRANATURALISME TRADITIONNEL, ET CONDUIT, DANS L'ÉTUDE DE LA RELIGION COMME AILLEURS, A L'ÉVOLUTIONNISME.

En dépit des philosophies professées par quelques écoles grecques, le monde européen antique vécut dans une croyance inébranlée en son isolement. Semblable à l'enfant en qui l'instinct vital encore intègre favorise un égoïsme monstrueux, il est le jouet de ses faibles forces. Parce qu'il n'a pas pris conscience de l'écoulement perpétuel des choses et des êtres au sein d'un univers infini, il a mal pris conscience de lui-même. Une illusion tenace lui révèle des limites au monde et l'erreur de ses sens apporte à son égoïsme naturel un appui en apparence définitif:¹ la terre nourricière repose au centre du monde; autour d'elle se meuvent les sphères concentriques des cieux solides et brillants; où trouver à la royauté de l'homme un trône plus majestueux, où trouver pour les drames de la religion une mise en scène mieux adaptée? Ces drames sont considérés comme la réalité objective elle-même, et la mise en scène n'a rien de fictif. Il faut aux dieux antiques un Olympe aérien pour demeure et les héros morts ne sauraient errer à jamais sur les rives ténébreuses du fleuve souterrain. L'ombre des lauriers et les prairies d'asphodèles les attendent dans le séjour pâle de l'Élysée. De même en mythologie chrétienne: d'où l'homme déchu serait-il tombé sinon des voûtes étoilées, et où les âmes des élus trouveraient-elles leur repos, si les anges ailés ne les guidaient là-haut, vers les célestes parvis? où les damnés subiraient-ils leurs peines, si la porte de l'enfer ne s'ouvrait pas quelque part sur les royaumes inférieurs? — La cosmologie populaire offre au Dante comme à Homère, à saint Thomas d'Aquin comme à Virgile, une distribution

¹ Cf. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 7^e éd., p. 318, Paris 1903.

toute faite, et la croyance antique impose au monde une distribution dont personne ne songe à croire qu'il l'ait prise en un sens allégorique. L'homme était roi d'un domaine délimité, quoique très grand, et au delà duquel il n'y avait rien dont on dût se préoccuper. L'illusion de l'absolu historique et religieux était forte de toute la croyance populaire antique; l'ignorance populaire antique, alourdie de tout le poids inerte du dogmatisme religieux, ne songeait pas à secouer ses entraves. Science paresseuse, et foi de tout repos; science figée devant la terre immobile, philosophie prise aux lacs du dogme inanimé, — leur alliance parvint à un tel degré d'intimité qu'elle parut conclue pour la vie et pour la mort. On crut que l'une ne pouvait subsister sans l'autre, et l'avènement de la science moderne fut pour plusieurs la condamnation de la foi.¹

La science moderne ébranlait dans son principe même cette coalition des inerties. Ses philosophes, ses astronomes, ses mathématiciens, revenant sous des formes nouvelles aux conceptions ébauchées par les vieux sages grecs, bouleversèrent les cieux traditionnels. On revint à parler d'écoulement de toutes choses, de chute et de chocs des atomes. On disloquait les agencements anciens; on émiettait les mondes et les êtres; on les multipliait aussi en les reliant les uns aux autres à l'infini. Tout redevenait nombre, et nombre sans commencement ni fin. Pour effacer les dernières distinctions individuelles, pour rendre mieux compte du passage insensible de l'être à l'être, Descartes, Newton, Leibnitz fractionnaient l'unité numérale elle-même en ses parties infinitésimales, préludant ainsi, dans le domaine des mathématiques, aux travaux des naturalistes transformistes. Et c'en était fini d'un monde unique isolé dans l'espace, et d'un homme isolé de la nature, centre et roi de l'univers. Une relation intime unissait désormais la

¹ Entre autres M. G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, Paris 1904.

terre à une infinité de terres et l'homme à une infinité d'êtres, — la terre et l'homme stables auparavant, entraînés dès lors dans le mouvement éternel des choses. Les cadres traditionnels de la pensée religieuse étaient détruits, et toute reconstruction en paraissait désormais impossible.

La pensée libérée de ses entraves moyenâgeuses et entraînant le monde et l'homme dans l'aventureuse évolution, les dogmes immobiles demeuraient non seulement privés de tout appui et bâtis sur le vide, mais encore en contradiction flagrante avec la science qui les devançait. Était-il encore possible d'assurer au christianisme traditionnel les positions absolues sur lesquelles il s'était jusqu'alors maintenu ? Il ne le paraît pas. On voulut néanmoins le tenter. Deux voies semblaient ouvertes aux audacieux qui ambitionnaient l'impossible. L'accord avait été rompu par l'introduction du mouvement de l'évolution dans les hypothèses scientifiques : on pouvait chercher à nier le progrès en cosmologie au profit du dogme stable ; on pouvait se rallier au progrès de la première, et rétablir l'accord à son profit en introduisant dans le dogme la vie, c'est-à-dire encore le mouvement. Et si l'intérêt de la science était prépondérant dans la vie humaine, on se fût sans doute dès l'abord engagé sur cette dernière voie. Mais l'homme ne vit pas de science ; la formation naturelle et comme involontaire de la métaphysique du positivisme chez Comte, et, plus récentes, les prétentions religieuses du monisme en Allemagne en peuvent servir d'éloquents exemples¹. L'homme demeure l'animal naturellement métaphysique et religieux, et quand la science, à tort ou à raison, lui paraît en contradiction directe avec le dogme, il se décide pour le dogme, fût-il celui d'une fausse science, contre la science. C'est ce qui advint

¹ Cf. Brunetière, *Sur les Chemins de la Croyance ; l'utilisation du Positivisme*, 6^e éd., p. 134.

en l'occurrence; c'est la voie que suivirent résolument le catholicisme, et, en dépit du principe de la Réforme, les protestants eux-mêmes, dès qu'ils crurent devoir rétablir dans le littéralisme biblique l'autorité extérieure qu'ils s'étaient proposé de rejeter en s'éloignant de Rome. L'Église catholique poursuit contre le mouvement sa lutte absurde et géante; en excluant peu à peu de son sein les audacieux qui voudraient l'incliner au modernisme, elle reste fidèle à sa loi. Un jour viendra, sans doute, où le Vatican croulera dans l'abîme que creuse sous lui son obstination; ce jour ne paraît pas près de venir. — Le supranaturalisme protestant a longtemps combattu, avec moins de rigueur logique d'ailleurs. Le catéchisme romain gardait, en bloc, et l'ancienne cosmologie et l'ancienne structure du dogme. Le protestant, faisant une apparente concession à la science, lui abandonnait sa cosmologie, — parfois, pas toujours, — et gardait le reste. Il voulait bien isoler son dogme du monde tel que la nouvelle science le concevait; mais il hésitait à faire un second pas inévitable en soumettant le dogme lui-même au mouvement de la science. Il l'en tenait soigneusement à l'écart, et la preuve, c'est qu'il continuait à revendiquer pour le christianisme, vis-à-vis des autres religions, une distinction essentielle: le christianisme était l'absolue religion; il était d'essence divine; les autres religions n'avaient qu'une vérité très relative, parce que d'origine exclusivement humaine. Dans une forme tout à fait arrêtée, et d'ailleurs fréquente: le christianisme était *la vérité*, le paganisme était *l'erreur*. L'erreur, c'était le naturel, l'humain; la vérité, d'essence tout opposée, c'était le surnaturel, le divin; le surnaturel, le divin, se manifestaient dans la révélation et le miracle bibliques.

La critique rationaliste du xviii^e siècle et du commencement du xix^e, et, après elle, le courant « historique » qui prétendit, avec Ritschl, y apporter un contrepois et rétablir le christianisme intégral de l'histoire, se sont en

réalité alliés pour anéantir de vaines distinctions¹. Quelque théorie qu'on puisse émettre sur la question du miracle, l'histoire n'a désormais aucune raison de croire au miracle chrétien et de nier le miracle non-chrétien; elle considère avec la même impartialité, avec la même sympathie étonnée, la légende chrétienne de la naissance miraculeuse de Jésus et les légendes étrangères des naissances miraculeuses du Bouddha ou de tel monarque de la dynastie des Pharaons². Quelle que soit l'essence du surnaturel que l'on découvre dans les profondeurs de la vie intérieure, il n'existe aucune raison à priori de considérer le ravissement de saint Paul ou de saint François d'Assise comme supérieur à celui de Plotin ou des mystiques orientaux, et l'histoire moderne se voit contrainte d'appliquer à l'un et à l'autre les mêmes méthodes psychologiques. Dès lors, le supranaturalisme a vécu; le critère du miracle extérieur et intérieur lui faisant défaut, il n'a plus aucun moyen d'isoler l'histoire sacrée de l'histoire profane. Il se voit forcé d'abandonner ses barricades et de rendre les armes. Il cède en effet; il va à la dérive, emporté non par la critique négative, ni par les pamphlets, ni par les plaisanteries des impies, mais par ce progrès incessant de la pensée auquel rien ne résiste définitivement. Tant il est vrai que les seuls ennemis sérieux des dogmes, « ce sont les vérités positives qui ne se concilient pas avec eux et qui ne pénètrent dans l'esprit qu'en les chassant »³.

Mais, si l'on admet qu'en effet le mouvement de la science détruit l'édifice du dogme traditionnel, la pensée religieuse éveillée de sa léthargie et revenue de sa surprise n'aurait-elle d'autre chance de salut que dans la protes-

¹ Cf. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, Tubingue et Leipzig 1902, p. 3.

² Cf. K. Furrer, *Das Leben Jesu Christi*, 2^e éd., Leipzig et Zurich 1905, p. 37.

³ G. Séailles, *op. cit.*, p. 4.

tation; ne saurait-elle prendre acte du fait accompli, et, constatant la dissociation irrévocable, tenter à son tour les chances de la vie dans le mouvement? La science est désormais évolution; pour avoir résolument changé ses méthodes, elle n'a point anéanti le champ de son travail, le monde visible sur lequel elle opère. Secouant le lourd manteau de son inertie passée et adoptant l'allure du progrès, la pensée religieuse verrait-elle s'évanouir la réalité du monde invisible?

L'évolutionnisme religieux ne l'a pas cru; abandonnant résolument une position intenable, il s'est mis en marche. Il a pris conscience des nécessités inéluctables; le temps est passé pour lui des contestations avec la science. Mais il a pris conscience également de sa dignité. Il n'accepte plus de remorque; il a déployé ses propres voiles; il a trouvé sa voie et use de ses méthodes. La reconnaissance des parties infinitésimales et de leur rôle dans la fonction mathématique avait vivifié la science, faisant justice de l'immobilisme où la pensée scolastique avait réduit le monde; la reconnaissance de l'infinie diversité de l'expérience religieuse introduisit la vie dans les masses inanimées du dogme. Les blocs erratiques tombèrent en poussière, mais la poussière se trouva vivante et féconde, et le subjectivisme symbolique permit d'y voir s'épanouir en des floraisons nouvelles le verbe religieux éternel. Les dogmes renaissent, quoi qu'en puisse penser une étroite philosophie de notre temps; ils renaissent et vivent, et meurent il est vrai, pour renaître bientôt, différenciés dans leur forme, semblables dans leur sens et dans leur intention.

Le dogme, autrefois inflexible, s'est articulé, pour habiller mieux la variété des nuances de l'expérience religieuse; il est devenu le mot variable et docile, la forme symbolique et diaphane. Il voudrait exprimer la vie intérieure dans son mouvement même, et dans son unité. Il s'adapte comme il peut, en tout cas il ne songe pas à s'opposer aux concep-

tions scientifiques actuelles de l'univers. Averti par l'insuccès du supranaturalisme, il proclame l'identité foncière du divin et de l'humain; il reconnaît sans difficulté l'immanence du divin dans l'humanité tout entière; il n'admet pas de cloisons étanches, ni de différences formelles absolues; des différences de degrés seulement. Il considère l'histoire universelle, non celle d'un peuple seulement, mais celle de tous les peuples, à des degrés divers il est vrai, comme la réalisation d'un idéal divin de l'humanité¹. L'idée de l'homme s'y réalise par le sentiment de sa filialité divine et dans le contact toujours plus intime de l'homme avec la source de toute réalité, avec Dieu. Les religions ne tendent pas à autre chose, et toutes les religions y tendent; mais une religion sera supérieure à une autre dans la mesure où elle assurera un plus réel progrès dans la réalisation de l'idée. De ce point de vue, l'évolutionnisme s'est demandé si l'étude comparée ne révélerait pas sur l'échelle des religions un degré suprême, où, l'idée religieuse étant pleinement réalisée, il redeviendrait légitime de parler d'absoluité. La religion absolue ainsi comprise, beaucoup ont cru la découvrir dans le christianisme, et le lecteur averti aura reconnu là la thèse fondamentale de presque toutes les actuelles « Essences du christianisme ».

B. L'ÉVOLUTIONNISME NE SAURAIT ATTRIBUER AU CHRISTIANISME UNE VALEUR ABSOLUE.

Mais, — et voici la question essentielle, — conforme dans ses présuppositions à la saine méthode de l'histoire, il s'agit de voir si l'apologie évolutionniste en fait établit mieux que le supranaturalisme, qui ne l'établissait pas du tout, le caractère absolu du christianisme historique. Une réponse affirmative apparaît dès l'abord impossible. « Jamais, écrit M. Troeltsch, le christianisme historiquement considéré

¹ Cf. Troeltsch, op. cit., p. 13.

ne pourra prétendre au titre de religion absolue.¹ » L'histoire, en effet, pour qui la considère en homme de science, présuppose la loi générale, le type idéal normatif du jugement ; elle ne le présente jamais réalisé ; elle ne le réalise jamais que sous les conditions spéciales des temps et des milieux qui le particularisent et le restreignent, le rattachent à d'autres apparitions similaires et lui interdisent en conséquence toute prétention à l'absoluité. L'étude historique considère d'une religion ses origines et son développement ; le cas échéant, les causes de sa mort ; une religion n'est jamais pour elle qu'un cas particulier, un produit contingent de l'idée absolue qui travaille l'humanité. Kant, qui d'ailleurs n'a sur ce sujet que des affirmations éparées, le donne clairement à entendre : il n'existe qu'une vraie religion ; il peut y avoir plusieurs confessions². La religion unique existe dans le seul domaine de l'idée, et une religion historique ne peut prétendre qu'à une valeur particulière³. La religion, dans son principe, doit être universelle ; c'est l'histoire qui provoque les différences⁴ dont il faut faire abstraction pour retrouver l'unité, — et les limites. L'histoire, c'est la contingence⁵ ; comment recouvrer l'absolu ; comment revenir à l'unité ; comment, dans le champ de l'histoire, déterminer une norme ?

L'idée peut être envisagée à la fois comme cause efficiente et comme cause finale de ses réalisations particulières dans l'histoire⁶. Considérez-la surtout dans son activité causale : la réalisation absolue s'en trouverait, peut-être, dans la somme totale des formations historiques particulières ; aucune de ces dernières à elle seule n'en épuiserait cependant la richesse. Considérez l'idée surtout

¹ Op. cit., p. 23.

² Cf. *Rel.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ Cf. Troeltsch, op. cit., p. 29.

dans son activité finale : à chaque formation nouvelle, le progrès apparaîtra plus clairement ; mais aucune des étapes ne vous permettra de saisir le but. Le but, vous l'entreverrez à la fin de l'histoire, dans un lointain toujours fuyant. Dans l'énervement de cette poursuite vaine, vous serez tenté de vous laisser aller à l'illusion, et, pour vous reposer à l'étape, d'y introduire l'idée qu'elle implique sans la réaliser. Et peut-être est-ce là un procédé naturel à l'homme religieux, et constitutif de sa vie religieuse même... L'historien devra au respect de sa méthode de reconnaître cet échelonnement indéfini et d'en poursuivre indéfiniment l'étude.

Aucune religion particulière n'épuise le contenu de la norme ; cela paraît très clairement dans l'histoire même du christianisme. Quelque précieuse vérité qu'il apporte, du point de vue critique, il demeure par ses origines et dans chacune de ses phases successives, un phénomène contingent, à chaque fois conditionné par le hasard du milieu et des rencontres. Né du prophétisme israélite, dont la sève en nourrit les racines profondes, l'Évangile apparaît dans ce milieu saturé de l'espérance eschatologique qui, au temps de Jésus, portait Israël à la révolution. Il s'y adaptera et donnera les linéaments très marqués d'une morale où l'attente de la fin prochaine joue le rôle capital. Déharrassé de ses premières formes et plus conscient de sa valeur éternelle et vraiment humaine, — pour laisser de côté ses égarements gnostiques, — il se laisse aller à une affinité naturelle pour la pensée grecque. Il se teinte de couleurs platoniciennes et stoïciennes ; il accueille la métaphysique idéaliste et symbolique des cercles alexandrins ; il s'approprie la terminologie aristotélicienne ; et nous savons à quel point d'intimité il a poussé cette union jusqu'au jour, relativement récent, où le triomphe définitif de la science nouvelle le força à se trouver de nouveaux moyens d'expression, qu'il cherche encore. Nulle part dans l'histoire, le christianisme ne se révèle religion absolue,

libre de toute condition extérieure et étrangère ; nulle part il n'est la réalisation immuable et définitive du concept général de la religion. Nulle part davantage l'histoire ne nous offre le critère qui nous permettrait de dégager le principe de ses réalisations successives, un contenu absolu d'une forme passagère et relative. Ceux qui s'imaginent pouvoir opérer la distinction par la seule application d'un critère historique s'illusionnent : ils ne sauraient accorder au contenu la dignité de l'absolu sans l'accorder du même coup à la forme, ce qui équivaldrait à sortir de l'histoire ; ils ne sauraient, restant dans les limites de l'histoire, accepter une forme relative sans entraîner le contenu dans les mêmes champs du relativisme. Absoluité — relativisme, ce sont là deux mondes séparés par un abîme ; deux plans très distincts qu'il ne faut point confondre ; l'histoire ne connaît pas le premier ; elle se déroule tout entière dans le second.

II. LA CRITIQUE HISTORIQUE ET LA CERTITUDE RELIGIEUSE.

Le principe de l'étude comparée des religions suffirait, du point de vue d'une étude historique objective, à montrer la vanité, pour une religion particulière, de toute prétention à l'absoluité parfaite. La science du détail, la critique des textes nous fournirait-elle au moins, pour le christianisme considéré dans sa première manifestation historique, une assurance inébranlable ? Lassés du mouvement perpétuel de l'évolution, ceux qui aspirent au stable ont-ils quelque raison de retourner aux origines ?

La religion historique doit demander à l'histoire son assise ; ses chartes affirment son droit. La foi chrétienne, historiquement considérée, doit recourir à l'autorité de ses documents. Longtemps, au sein du protestantisme, et aujour-

d'hui encore dans l'Église catholique, les documents furent décrétés intangibles et généralement inattaqués. Mais, le supranaturalisme ayant été débouté de ses prétentions, il n'est plus, en histoire, d'autorité valable que celle que la critique historique même a pu consacrer ; et la critique historique use pour toutes les littératures religieuses des mêmes procédés impartiaux. Appliquée à la Bible, ce n'est pas seulement le dogme de l'infaillibilité qu'elle a sapé par la base, ou la distinction entre « Écriture » et « Parole de Dieu » qu'elle révèle illusoire ; elle a ébranlé le texte sacré jusque dans le détail. Les exégètes sont-ils capables de tracer entre le certain et l'incertain une ligne qui les sépare, de fixer les limites qui disent au doute : tu n'iras pas plus loin ! Réussissent-ils, après avoir démolé les emprunts, écarté les interpolations et les développements postérieurs, à sauvegarder un résidu historique sur quoi la foi qui le désire puisse élever même une modeste chapelle ? Car la foi doit être une assurance, dans l'incertitude générale de la vie ; elle est l'autel sacré où l'âme fugitive vient trouver un refuge, l'ancre qui immobilise un moment sa course vagabonde. Elle n'est rien si elle n'est pas cela, et elle ne sera pas cela si elle n'est pas fermement assise. Pour la fonder en histoire, il faut que le passé offre une base stable, et qu'un noyau inattaquable arrête l'œuvre désagrégeante de la critique. Il faut un minimum d'histoire certaine, ce que les Allemands appellent « ein sturmfreies Gebiet »¹. Les historiens nous accorderont-ils ce minimum de vérités indispensables à la formation et à l'épanouissement de la foi chrétienne historique ?

Kant paraît admettre ici et là, et au moment où il écrivait il pouvait encore l'admettre, que la révélation historique puisse être définie par les recherches de l'érudition. Dans l'hypothèse, les éléments scripturaires en seraient « un dé-

¹ Cf. Fernand Ménégoz, *La certitude de la foi et la certitude historique*. Extrait d'une thèse de licence présentée à la Faculté de Théologie de Strasbourg. Bâle et Paris 1906, p. 66.

pôt sacré confié à la vigilance des savants »¹. Son moindre tort serait alors de n'être librement accessible qu'à une élite; l'érudition deviendrait une condition nécessaire de la foi. « Comment un laïc, qui ne connaît la Bible que par les traductions, s'assurerait-il de l'exactitude du texte ? »² D'où tirerait-il les connaissances archéologiques qui lui permettraient d'en déterminer avec quelque précision la portée ? Il ne s'agirait jamais, pour les profanes, que d'une foi servile, et « la petite avant-garde des docteurs de la loi... en serait réduite à traîner après elle le long cortège des laïcs ignorants »³. Ce n'est là d'ailleurs, de la part du philosophe, que pure supposition ; ce qu'il pressent de la méthode historique le rend en fait sceptique sur la possibilité d'un résultat positif des recherches critiques ; et, si nulle part il ne s'adonne à une exposition détaillée du sujet, il a des expressions caractéristiques et dont les conséquences apparaissent clairement : l'Église historique lui paraît mériter son épithète d'*Église militante*, car les propositions historiques sont l'objet d'un perpétuel combat⁴. Il déclare criminelle et absurde la persécution des hérétiques pour questions de foi historique : pourquoi ? parce que, la possibilité d'une erreur restant toujours ouverte, c'est fouler aux pieds la dignité humaine et agir contre toute conscience que d'user de violence en pareille matière.

Ce qui, pour un homme du xviii^e siècle, n'était encore que pressentiment, est devenu pour nous la réalité. Nous ne perpétons pas la fatale erreur de l'ancienne orthodoxie ; nous admettons que la foi n'a rien à redouter de la science critique, parce que la vérité n'a rien à redouter de la vérité. Nous laissons à la science compétente pleine liberté d'allure : voyons-nous nulle part se dessiner sur le terrain bouleversé des Évangiles la place stable, le rocher qu'il

¹ *Rel.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 177.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 122.

faut à la foi ? — Le combat se poursuit, perpétuel, sur des questions toujours ouvertes. C'est ce que les savants les plus impartiaux reconnaissent sans difficulté.

Il est facile, sans doute, de réfuter les thèses extravagantes qui nient en Jésus toute personnalité historique. D'après le livre de M. Kalthoff¹, le drame évangélique ne serait qu'une formation mythique spontanée du second siècle de notre ère. Selon l'Américain W. B. Smith², au contraire, l'idée du Christ aurait existé un siècle avant le christianisme dans l'espérance populaire, et toute la réalité de Jésus se réduirait à celle de cette idée. Pour l'assyriologue Jensen, toutes les péripéties de l'Évangile sont des échos du poème de Gilgamesch, et depuis deux mille ans, l'humanité européenne adorerait, dans le soi-disant Maître de Nazareth, l'ombre d'un héros babylonien...³ Nous mentionnons ces essais auxquels, en général, on n'accorde pas grande attention. Ils permettent de constater à quels écarts autorise, sans passer absolument toutes les bornes de la vraisemblance, l'incertitude de la recherche critique.

Passons à des savants moins audacieux et dont personne ne conteste l'autorité : MM. Jülicher, Harnack, Johannes Weiss et tutti quanti. Ceux-là mêmes, qui sont des historiens, en faisant entrevoir l'extraordinaire intérêt que présente à la critique littéraire le mystérieux problème de la formation des Évangiles, n'hésiteront pas à vous affirmer qu'ils n'ont pas de résultats définitifs à exposer. Eux aussi, les seuls à qui nous pourrions le demander, se reconnaîtront incapables de nous conduire, par les voies de la critique, au port que nous ambitionnons d'atteindre. Un coup d'œil sur la formation probable de nos Évangiles nous en donnera la raison.

Essayons de démêler, sous la conduite de M. Johannes

¹ *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*. Leipzig 1902.

² *Der Vorchristliche Jesus*, préfacé par W. Schmiedel. Giessen 1906.

³ *Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur*. Strasbourg 1906.

Weiss¹, le processus synthétique probable qui conduisit à la rédaction de nos Évangiles actuels ; partons des besoins supposés de l'Église naissante : les conditions probables du milieu détermineront la forme et le fond des écrits successifs. De ce point de vue une conclusion s'impose dès l'abord, c'est que la première tradition n'a pu songer à nous donner une biographie de Jésus. Une grande attente domine ses préoccupations : la fin du monde prochain, la venue du Seigneur. Le Seigneur vient ! Heureux le serviteur que son maître trouvera veillant au retour². L'attente du retour a même des effets très opposés à ceux que l'on serait en droit de croire : dans la communauté de Thessalonique, plusieurs s'agitent, et, sous l'empire de préoccupations étrangères, abandonnent le travail de leurs mains³. Saint Paul est obligé de les tancer vertement. On pensait avec inquiétude au sort de ceux qui « s'étaient endormis » avant le retour du Seigneur. L'apôtre ne doute pas que tous ne participent à la joie de la parousie. « Les morts ressusciteront premièrement. Ensuite nous, les vivants qui seront restés, nous serons tous ensemble enlevés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs⁴. » Au même ordre de préoccupations répond le chapitre célèbre de la première lettre aux Corinthiens, où saint Paul cherche à établir contre ceux qui en doutaient, une ferme théorie de la résurrection. Sans l'évangile de la résurrection « vous auriez cru en vain », leur écrit-il, et ce serait en vain que plusieurs se feraient baptiser pour les morts⁵. « Le temps est court » remarque-t-il ailleurs, les jours difficiles approchent⁶ ; au moment où l'apôtre écrit l'épître aux Romains, « la nuit

¹ D'après un cours entendu à Marburg en 1907-1908.

² Matth. XXIV, 46.

³ 1 Thess. IV, 11.

⁴ 1 Thess. IV, 16 et 17.

⁵ 1 Cor. XV, 2 et 29.

⁶ 1 Cor. VII, 26, 29.

est avancée, le jour approche », le salut est plus près qu'au moment de sa conversion ¹.... La première Église paraît avoir vécu dans la fièvre de l'attente: or, on n'écrit de biographie que pour l'avenir, et pour un avenir durable.

Mais personne ne sait ni le jour, ni l'heure ², et le Maître tarde ³. Bientôt saint Paul pressent que, Jésus ne venant pas, c'est lui qui ira le rejoindre ⁴. Il faut attendre avec patience ⁵. L'Église commence à s'organiser à demeure: on se répète et on se rappelle les paroles de Jésus. Sa personne, tous l'avaient connue, en Palestine à tout le moins. L'intérêt pratique de l'Évangile l'emporte sur tout autre et pousse à des questions diverses: Qu'a pensé Jésus sur les grandes vérités de la vie religieuse et morale ⁶? Qu'a-t-il dit lorsqu'on lui amena le paralytique ⁷? Qu'a-t-il répondu aux Pharisiens, au cours du repas qu'il prit chez Simon ⁸? Comment accueillit-il le jeune homme riche ⁹? — La jeune Église eut, dès l'abord, à débattre avec ses adversaires juifs: il s'agissait de retenir la pensée du Maître sur les devoirs de la vraie pureté ¹⁰, ou sur le repos sabbatique légitime ¹¹. — Vinrent les intérêts de la première propagande en Palestine: Fallait-il aller chez les Samaritains? Et chez qui entrer d'abord dans un village inconnu? Et si l'argent vient à manquer? Et si l'on refuse de recevoir les envoyés? Si même dans les synagogues on les frappe de verges ¹²?... Autant de questions, entre beaucoup d'autres, auxquelles il fallait

¹ Rom. XIII, 11 et 12.

² Matth. XXIV, 46.

³ Matth. XXIV, 48.

⁴ Philippiens I, 23.

⁵ Jacques V, 7.

⁶ Le Sermon sur la montagne, les paraboles.

⁷ Matth. IX et parallèles.

⁸ Luc XIV et parallèles.

⁹ Matth. XIX et parallèles.

¹⁰ Matth. XV et parallèles.

¹¹ Matth. XII et parallèles.

¹² Matth. X et parallèles.

répondre ; autant de sujets pour lesquels il convenait de savoir ce que le Maître avait pensé. On s'attachait dès lors aux paroles beaucoup plus qu'aux détails de la narration. Ainsi se formèrent, sur la base de la tradition orale, les premiers recueils évangéliques, sous l'empire de préoccupations toutes pratiques, et où l'élément didactique l'emportait nécessairement sur l'élément narratif : ce furent les divers recueils araméens ou grecs des *Logia* dont l'existence nous est prouvée par les notes de l'évêque d'Hiérapolis Papias.

Pour convaincre les prosélytes de la messianité de Jésus, il fallait cependant leur dire quelque chose de sa vie. On fit alors des discours tels que le livre des Actes nous en donne encore des exemples¹. Jésus était le Messie ; il a fait de grands miracles ; il a prévu sa mort et il est ressuscité. Toute sa vie s'est déroulée conformément au plan arrêté de Dieu. Dès ce moment furent rassemblés sans doute les récits de l'enfance, du baptême et de la tentation ; de ce moment la préoccupation chère à Matthieu de retrouver à chaque acte de Jésus une raison dans la prophétie de l'Ancien Testament. — Quand commencèrent enfin les grandes missions en Syrie et en Asie, il fallut songer à élargir le particularisme probable de la première tradition. On recueillit les beaux traits universalistes particuliers à Luc ; on se mit aussi à raconter quelque chose, à dépeindre aux nouveaux adeptes la vie et la mort de celui qu'ils n'avaient point connu. Que les missionnaires se soient souciés de prêcher une chronologie de la vie de Jésus, c'est contre toute vraisemblance : là encore le but pratique l'emportait sur tout autre. Marc écrivit les souvenirs de Pierre, sans grand souci de l'ordre, comme bon lui semblait. Papias, ici encore, nous livre dans ce renseignement le fidèle reflet de la vérité historique : la mission de Pierre fut l'origine de la seconde de nos sources principales,

¹ Chap II et X.

l'écrit narratif de Marc ; et c'est sur la base de rédactions analogues à celles de Matthieu et de Marc que furent combinées de nombreuses esquisses antérieures à nos Évangiles et dont Luc, dans le prologue du sien ¹, critique l'imperfection.

Les souvenirs précis des témoins oculaires, cependant, ne paraissent avoir eu, dans l'œuvre de la mission, qu'une importance secondaire. Les grands instruments de la propagation du christianisme naissant furent, dans les cercles alexandrins, l'auteur anonyme du IV^m Évangile, et dans une beaucoup plus large mesure en Europe, l'apôtre Paul. L'Évangile selon Saint Jean est moins de l'histoire qu'une philosophie de l'histoire. Paul racontait de Jésus surtout des traits généraux de caractère : sa douceur, son obéissance, son dévouement dans la mort ². Point de biographie générale, point de dates — à quoi eussent-elles servi ? — seule, « la folie de la croix » ! Il ne prend pas d'intérêt à l'histoire, et, si même il a connu le Jésus historique ³, il déclare formellement ne plus vouloir le connaître de cette façon. Sa christologie est, en effet, toute céleste, toute surnaturelle. Elle n'a avec celle des trois premiers Évangiles qu'un très lointain rapport ; c'est qu'aussi le rapport qui la lie au prophète de Nazareth est étrangement occasionnel. On voyait autrefois dans l'affirmation paulinienne de la préexistence du Christ une simple conséquence dialectique rétrospective que l'apôtre tirait de sa postexistence manifestée dans les apparitions. Mais diverses considérations prouvent l'in vraisemblance de ce procédé supposé. Les lettres de Paul n'en recèlent aucune trace, et d'ailleurs, le ravissement d'un homme à la droite de Dieu n'est point en lui-même la preuve de sa préexistence au sein de Dieu. L'étude du syncrétisme religieux du

¹ Chap. I, 1-4.

² Gal. II ; 2 Cor. X, 3 ; Philippiens II, 5-8 etc

³ 2 Cor. V, 16.

temps¹ et spécialement celle du cycle de croyances auquel appartiennent les livres de Daniel, d'Enoch, de Sirach, la Sapience, le IV^{me} Esdras, semblent prouver, au sein du pharisaïsme, l'existence des principaux traits d'une christologie préévangélique et prépaulinienne, dont les traits essentiels, comme beaucoup de prophéties de l'Ancien Testament, furent indéniablement reportés après coup sur la personne de Jésus. Saint Paul fut l'un des instruments — le principal — de ce report. Pharisien, il partageait la croyance pharisienne à la préexistence du Messie attendu². Il prêche la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu avant les siècles avait destinée à notre gloire, sagesse qu'aucun des chefs du siècle n'a connue; « s'ils l'eussent connue, ils n'auraient point crucifié le Seigneur glorieux ». L'apôtre l'a connue. Sans doute avait-il rencontré le fils du charpentier Joseph dans l'un de ses séjours à Jérusalem, et sans doute, l'apparition céleste du chemin de Damas se présentait-elle sous les traits de Jésus; dès lors, celui-là même qui était en scandale aux Juifs et aux Grecs lui apparut nettement comme le prédestiné de Dieu. Dès le jour où la conviction naquit en lui que le Nazaréen crucifié était le Messie, il le revêtit des attributs que la croyance pharisienne accordait au Messie. Jésus, le Jésus de Nazareth, se révélait à lui comme le Messie; il fallait qu'il eût préexisté, et qu'il eût tous les caractères qu'une théologie révélée lui avait dès longtemps assignés. L'Homme de l'histoire disparaissait dès lors, à peine apparu, sous la masse des prédicats messianiques prédéterminés; dépouillé de tout détail concret, il devenait forme vide enrichie bientôt d'une matière nouvelle, abstraite des concepts régnants dans les esprits.

¹ Cf. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments*. Göttingue, 1903. — Wrede, *Paulus, Religionsgeschichtliche Volksbücher*. Tübingue, 1907. — M. Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*. — J. Weiss, cours cité, *Christologie und Christusbild*, § 8.

² 1 Cor. II, 8.

Il avait préexisté, image du Dieu invisible¹, homme céleste², inférieur à Dieu³, supérieur aux anges, premier né de toute la création⁴, chef de l'homme à son tour soumis à Dieu qui est son chef⁵, c'est-à-dire, dans l'échelle de la création, premier intermédiaire entre Dieu et les créatures. Traits fort analogues à ceux du Fils de l'Homme dans les œuvres du syncrétisme juif antérieur⁶. A ces caractères métaphysiques il s'agit, pour saint Paul, d'unir l'élément historique, et c'est ainsi que se mêlent, dans le texte caractéristique de la christologie paulinienne que donne la lettre aux Philippiens⁷, deux courants malaisés à reconnaître : l'idée juive du Messie et l'histoire de Jésus de Nazareth, celle-ci dominée par celle-là.

A quelle source aller de préférence pour acquérir des principes évangéliques une certitude assurée ? Le simple croyant, l'historien d'occasion ne songent pas à voir, entre les premiers Évangiles et les épîtres de Paul, aucune divergence importante ; leur interprétation des textes reste subordonnée à des préoccupations étrangères à la critique historique, aux besoins du sentiment religieux, aux exigences d'une doctrine particulière ; et, dès lors, tous les textes de la Bible leur sont « un immense recueil de pièces uniformes, qui servent toutes au même usage, et qui disent toutes la même chose »,.. où « les faits montrent la même docilité » et « n'ont plus de physionomie propre »⁸. Les textes ne disent plus ce qu'ont pensé et senti ceux qui les ont écrits, mais ce que pensent et sentent leurs interprètes du moment. Tous, ils recèlent la moelle nourrissante

¹ Col. I, 15.

² 1 Cor. XV.

³ Phil. II, 5.

⁴ Col. I, 15.

⁵ 1 Cor. II, 3.

⁶ Enoch XLVI, 1 ; XLVIII, 2 ; IV Esdras XIII, 26 ; Daniel VIII, 15 ; X, 16 et 18, etc.

⁷ Phil. II, 5, 8.

⁸ Alf. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 2^e éd., Paris, 1903, p. 18.

que l'âme leur demande; tous, ils signifient ce qui convient aux thèses qu'ils doivent appuyer. — Le critique, l'historien de méthode qui a mis de côté toute préoccupation étrangère à la seule considération scientifique de l'histoire, voient les divergences et les élargissent en abîmes quelquefois:

Quel rapport y a-t-il entre Jésus et Paul? Lequel a fondé l'Église? Et si l'un fondait l'Église, réalisait-il le vœu de l'autre?.. On avait reconnu dès longtemps que les lettres et la prédication de saint Paul avaient été le moyen providentiel d'une adaptation de l'Évangile au milieu païen. Renan l'exprimait avec élégance quand il dépeignait Phœbé, la diaconesse de Cenchrée, emportant à Rome, « dans les plis de sa robe de femme, tout l'avenir de l'Église chrétienne », — entendez l'épître aux Romains. Entre ceux¹ qui attribuent à l'apôtre la fondation de l'Église au prix d'un total défigurement de l'Évangile, et ceux² qui ne voient dans son œuvre que l'accomplissement régulier des ordres du Maître à ce sujet, d'autres³, et ce sont les plus dénués de préjugés, démontrent qu'en réalité ni l'un ni l'autre n'ont entendu fonder l'Église; la question, dans l'attente où l'on était de la fin du monde, ne se posait même pas. Là n'est donc pas la différence, mais bien plutôt dans la conception générale de l'Évangile: la croix, et toute la théorie de la rédemption qui s'y rattache, le Christ crucifié que Paul prêche et dont il fait le centre de sa prédication, n'appartiennent point, selon M. Jülicher, à l'Évangile de Jésus! Étonnez-vous; citez les textes évangéliques où Jésus prédit sa mort, — la seule étude de détail et l'application stricte de la méthode, si nous étions capable de la reprendre à notre compte, nous montreraient avec quelle évidence il convient, sinon de voir dans ces textes les affirmations des générations

¹ Wrede, op. cit., Bousset, *Jésus*, même collection.

² Kaftan, *Jésus und Paulus*.

³ Jülicher, *Paulus und Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher* 1907. — J. Weiss, *Paulus und Jesus*. Berlin 1909.

postérieures plutôt que celles de Jésus lui-même, à tout le moins d'y lire autre chose que ce que nous y lisons à l'ordinaire.

Ipsissima verba Jesu! Les paroles mêmes de Jésus... voilà bien ce qu'il faudrait pour permettre toute décision assurée sur les points obscurs de l'histoire évangélique. Les paroles du Maître, il est permis assurément au cœur pieux de les reconnaître dans le Nouveau Testament, partout où il les rencontre au gré de l'inspiration qui le guide. Mais l'historien, — puisqu'aussi bien, nous ne l'oublions pas, il ne s'agit ici que d'histoire, — où l'historien les trouvera-t-il dans leur forme ou dans leur teneur primitives?

Il est bien établi aujourd'hui que les quatre Évangiles canoniques ne représentent qu'une tradition secondaire des faits qu'ils relatent¹. La courte préface de l'écrit de saint Luc, à elle seule, suffirait à prouver l'existence d'écrits antérieurs qui ont servi à la rédaction des nôtres, et qui se sont perdus. Ces premières esquisses reproduisaient une tradition orale. La tradition orale, nécessairement, devait en se propageant se corrompre et s'amplifier. Il résulte des conditions spéciales où ont jailli nos sources évangéliques ce grand principe de méthode qui devrait dominer désormais sans conteste l'interprétation exégétique des Évangiles : n'y point chercher, *en premier lieu*, la pensée de Jésus, mais d'abord celle des disciples, celle de la seconde ou de la troisième génération chrétienne plutôt que celle de la première; chercher la pensée de Jésus au travers de celle des disciples. Puisque les Évangiles ne sont point l'œuvre de Jésus, et qu'ils ont été composés, dans l'intention primitive, beaucoup moins pour répondre par avance aux questions imprévues de l'avenir que pour satisfaire aux besoins immédiats des communautés, il importe, pour en démêler le sens vrai, de se placer au point de vue

¹ Cf. F. Ménégoz, op. cit., p. 52.

de ces communautés mêmes; faute de quoi tout jugement risque de fausser l'histoire.

On imagine sans peine l'intérêt captivant, mais aussi la délicatesse de pareilles opérations. Il s'agit d'arrêter un point de vue, et de le choisir dans le cours d'une évolution historique dont les témoins sont rares. A l'aide des mêmes documents, pour la période de composition des synoptiques à tout le moins, il faudra déterminer à la fois le milieu et l'influence du milieu sur la forme originale de l'Évangile; tel un chimiste qui, à l'un des points quelconque d'un fleuve, et sans en connaître exactement l'amont, chercherait à distinguer les qualités de la source des apports successifs qui l'ont modifiée. La source évangélique inconnue a été divisée et captée dans des lits différents; chacun des ruisseaux a traversé ses terrains propres; des courants d'importance inégale se sont mêlés à tous trois, et dans des proportions variables. Dans Marc le souci du milieu romain, dans Matthieu celui du peuple juif, dans Luc celui du monde païen en général; sur le tout, la fièvre de l'attente eschatologique; les nécessités de la polémique anti-juive; plus tard, pour le quatrième Évangile, l'attraction de la philosophie alexandrine; l'influence particulière de chacune de ces causes et leur action combinée, — voilà de quoi exercer la perspicacité des analystes!

Selon que l'analyse aura été conduite avec plus de minutie ou avec plus d'arbitraire, le résidu s'accusera dans le relief vivant de l'histoire ou sous les formes, plus ou moins vagues ou plus ou moins précises, de la fantaisie. Et, sans doute, chacun des réactifs successivement appliqués pourra précipiter quelque élément étranger à l'essence du christianisme. Le judaïsme de Matthieu expliquera la préoccupation où il se révèle, de trouver dans l'Ancien Testament des preuves à l'appui de l'Évangile¹; il entraînera, si l'on veut, l'ordre aux disciples d'éviter les mai-

¹ Cf. dans les premiers chapitres, I, 22; II, 5, 17, 23; III, 3, etc.

sons des païens¹, ou dans l'histoire de la passion, la présence de la garde romaine auprès du tombeau². Un horizon plus ouvert chez Luc rendra compte de traits universalistes souvent défavorables aux Juifs, tels que les paraboles du Bon Samaritain et de l'Enfant prodigue³, ou l'anecdote des Dix lépreux⁴, ou celle de Zachée⁵. L'espoir du retour du Messie fixera peut-être la portée de certains préceptes d'une morale que l'opinion actuelle déclarerait volontiers inapplicable⁶. De patientes recherches réussiront à dépister dans les récits de Noël ou dans ceux de la résurrection l'influence de croyances orientales, ou même le résultat d'une inconsciente floraison du mythe au sein des générations chrétiennes postérieures⁷. Un critique aussi avisé que Johannes Weiss pourra replacer tel mot de l'Évangile, tel détail obscur et jusqu'à nos jours insuffisamment éclairci, dans la pleine lumière de son cadre historique...⁸ Ce ne sera pas encore, pour autant, la certitude d'avoir acquis la connaissance précise des actes ou des paroles de Jésus. Le noyau des sentences démontrées authentiques ou qu'on croyait pouvoir démontrer telles est devenu très mince, et encore certains textes présentent-ils des divergences si considérables qu'il paraît souvent impossible de déterminer le sens original⁹. Et quelle autorité en déciderait? quel critère infaillible, tant que nous demeurons dans

¹ Chap. X.

² Chap. XXVII.

³ Chap. X et XV.

⁴ Chap. XVII.

⁵ Chap. XIX.

⁶ Cf. Matth., V, 38-42; VI, 25; XIX, 21; — Luc, X, 4; IX, 23-27; XII, 33, etc.

⁷ K. Furrer, op. cit., *ibid.* — J. Weiss, *Commentaire du Nouveau Testament*, passim. — Van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingue, 1904, dans la collection déjà citée de Bousset et Gunkel.

⁸ Cf. son exégèse de Marc. II, 18-22; Matth., XI, 12, et de nombreuses paraboles.

⁹ Cf. Matth., V, 3-10, et Luc, VI, 20-25. Matth., VI, 24; XIX, 21, et Luc, XVI, 1-9.

le champ du passé ? « L'histoire, disait Kant, c'est l'éternelle dispute »¹ ; nos précipitations historiques opérées, quel résidu garderons-nous ? quelle certitude restera-t-il à la science contemporaine ? — Aucune qui puisse prétendre à la moindre cohérence. L'histoire, depuis quelques années, a renoncé à construire aucune biographie de Jésus ; sur le mystère de sa pensée, il s'en faut qu'elle ait établi un sentiment unanime. Et le Messie qu'elle nous laisse entrevoir, au travers de dix-neuf siècles péniblement franchis, ce n'est pas le héros modernisé de nos « Essences du christianisme », qui trahissent trop volontiers le passé en y incorporant les désirs et les aspirations du présent ; ce n'est pas le personnage hybride, le Christ à deux natures, l'Homme-Dieu de la dogmatique traditionnelle catholique ou protestante, non pas même le Verbe incarné dont saint Jean connut les attributs mystiques, ni le thaumaturge à la merveilleuse puissance que nous présentent certaines pages des Évangiles synoptiques, ni le Seigneur préexistant de l'Apôtre des Gentils ; — toutes ces conceptions peuvent avoir leur valeur religieuse, mais la variété en appartient moins à l'histoire qu'à l'interprétation subjective de l'histoire ; — ce serait bien plutôt une esquisse sobre et sombre, et misérable : un scandale pour la raison, une folie aux yeux du monde, le spectacle de la lamentable faiblesse apparente et de l'échec d'un doux rêveur ou d'un révolutionnaire illuminé ; à peu près celui que dépeignent MM. Bousset, par exemple, ou P.-W. Schmidt, l'inspirateur de *Hilligntei*, dans leurs vies de Jésus.

¹ « Ueber historische Glaubenslehren kann der Streit nie vermieden werden », *Rel.*, p. 122.

III. NÉCESSITÉ D'UNE CERTITUDE INDÉPENDANTE DE L'ÉTUDE CRITIQUE DU PASSÉ.

Nous étonnerons-nous de la pauvreté de ce résultat? On ne s'indigne pas contre les faits, quand ils apparaissent indépendants des volontés humaines. Dans le cas particulier, ce serait oublier notre propos initial, qui était de distinguer avec soin le passé du présent; ce serait méconnaître les limites essentielles qui séparent la critique historique de la certitude actuelle de la foi, et oublier que les désirs de la foi ne constituent pas un droit de modifier en rien les méthodes ou les résultats de la critique. Il s'agissait pour nous de chercher dans l'étude scientifique de l'histoire l'assise de la religion; de rester dans le passé et de trouver dans le passé les conditions de la certitude présente. Pour gagner la gageure, il importait de ne point s'enfermer dans un cercle vicieux par l'introduction inconsciente, dans le passé, d'une certitude présente; il importait d'aborder l'histoire avec une totale absence de préjugés, et de ne pas mêler à la critique historique, *étude scientifique du passé*, les intérêts présents d'une *considération religieuse de l'histoire*.

La critique historique use et ne peut user que de la méthode proprement scientifique. « Les objets de l'histoire, écrivait Kant, comme en général tout ce qu'il est au moins possible de connaître selon les lois de notre entendement, ne sont pas pour elle objets de foi, mais objets de science¹ ». Dès lors, faut-il conclure avec Loisy, « l'histoire ne saisit que des phénomènes, avec leur succession et leur enchaînement »². La succession enchaînée, c'est la causalité scienti-

¹ *Crit. du Jugement*, p. 371.

² *Autour d'un petit livre*, p. 9.

fique, et la recherche de cette causalité, c'est toute l'ambition du savant, quel que soit l'objet de son étude. Il n'existe dès lors, et de ce point de vue, aucune différence essentielle entre la science de la nature et la science de l'histoire. Loisy a fort bien saisi l'inéluctable conséquence qu'entraîne cette conception, elle-même nécessaire. L'historien critique est, à l'égard des faits qu'il observe, dans une situation analogue à celle du savant devant les réalités de la nature, petites ou grandes. « Ce que le savant perçoit n'est qu'un infini d'apparences, une manifestation de forces ; mais la grande force cachée derrière tous les phénomènes ne se laisse pas toucher directement par l'expérience. Dieu ne se montre pas au bout du télescope de l'astronome. Le géologue ne l'exhumera pas en fouillant l'écorce de la terre. Le chimiste ne pourra l'extraire du fond de son creuset. Bien que Dieu soit partout dans le monde, on peut dire qu'il n'est nulle part l'objet propre et direct de la science. Il est aussi partout dans l'histoire de l'humanité, mais il n'est pas plus un personnage de l'histoire qu'il n'est un élément du monde physique. Est-ce que l'histoire de la religion se présente comme une révélation immédiate et totale de l'être divin ? N'apparaît-elle pas comme un lent progrès dont chaque étape suppose celle qui la précède, et prépare celle qui la suit, étant elle-même conditionnée par toutes les circonstances du présent ? Cette histoire, même dans l'Évangile est une histoire humaine, en tant qu'elle se produit dans l'humanité.... Pas plus que la description de la nature, la description de l'histoire ne peut affecter la forme d'une oraison ou d'un acte de foi. On n'écrit pas l'histoire à genoux, les yeux fermés devant le mystère divin. »¹ — Conclusion éloquente, et plus courageuse encore qu'éloquente ; conclusion exacte sur le tout, si l'on a soin d'en bien préciser l'étendue : la critique historique consciente de sa méthode sait qu'elle n'atteint que le monde des phénomènes,

¹ *Ibid.*

et l'historien conséquent ne nie pas Dieu, si même il paraît l'ignorer, en s'appliquant à la représentation humaine des choses, pas plus que le naturaliste ne nie Dieu en couvrant le monde du réseau des lois nécessaires dont l'action paraît à l'homme religieux celle d'une volonté supérieure. Le problème de la coexistence possible de ces manières de voir sera envisagé plus tard ; c'est tout l'objet de notre étude. Bornons-nous à tirer de ce qui précède quelques conclusions qui s'imposent.

En principe, la critique historique ne trouvera dans le passé que des grandeurs humaines. Elle écartera de prime abord le prodige, non le fait qui peut en constituer le noyau, mais l'interprétation prodigieuse que l'imagination populaire en aura faite. Sous la fiction elle cherchera le fait réductible à ses lois ; non par mépris du surnaturel, mais parce qu'elle est nature et que son intelligence n'est capable que de nature, parce que ses instruments et ses mesures sont à la taille de l'homme, et pas à la taille de Dieu. Ses moyens la maintiennent au-dessous, ou au-dessus, ou à côté, dans tous les cas en dehors du surnaturel. Pour elle, dès lors, c'est comme homme, et non comme Dieu que Jésus est entré dans l'histoire. Lui reprocher de ne pas admettre une naissance en dehors des lois ordinaires de la naissance humaine, c'est lui faire un reproche inintelligent, et pour elle inintelligible. Elle décrira le ministère de Jésus dans les humbles conditions de la réalité, de ce qu'elle considère comme la réalité. Ce ne sera pas mauvaise volonté, mais nécessité interne ; elle ne pourra pas autrement. A supposer même que les textes ne prêtent aucun appui, — et on sait que ce n'est pas le cas, — à sa manière de voir, elle fera de Jésus le fils de Joseph et de Marie. C'est dans l'âme de Jésus qu'elle entendra la voix que certains évangélistes, lors du baptême, font éclater dans les cieux ; elle intériorisera la vision qu'ils représentent extérieure ; le Tentateur qui s'approche de Jésus dans la solitude du désert, elle le fera naître en lui, sous la forme vague de l'idée séductrice ; elle ôtera

aux démons possesseurs leur masque, leurs grimaces et leurs gestes extravagants ; ils ne seront plus que les phases de l'épilepsie. Et sans doute, l'œuvre lui sera souvent difficile ; elle rencontrera des obstacles en apparence insurmontables et jusqu'à présent insurmontés : une foule de miracles restent réfractaires à toute explication scientifique plausible, et sur tous les autres, les dominant de toutes ses vertigineuses proportions, le miracle des Pâques chrétiennes. La critique historique ne se découragera pas pour autant. Elle ira son chemin, poursuivant sans relâche son œuvre d'interprétation. Elle sera modeste dans ses hypothèses, devant l'irréductible apparent. Elle saura attendre. Notez le bien : elle rejeterait le fait plutôt que de s'incliner devant son mystère ; mais elle ne le rejettera pas ; elle prendra patience ; elle a pour elle le temps ; elle établira son blocus, avec l'inébranlable espoir de réduire, un jour ou l'autre, la place assiégée.

Espoir inébranlable, et sans doute, il faut le reconnaître, sur plus d'un point vain espoir. La critique historique est une paléontologie ; elle veut rendre compte du passé, et c'est là la cause de difficultés inconnues à la science du présent. La science du présent a son objet devant elle. Étendu dans l'infiniment grand ou resserré dans l'infiniment petit, il reste, en fait, à sa portée ; il reste près ; tous les éléments en sont là ; il ne s'agit pour les atteindre que de multiplier la puissance des instruments de perception ; il ne s'agit, pour satisfaire à la méthode, que d'établir l'hypothèse capable de les coordonner en un tout mécanique, ou de les subordonner en un système organique. La science du passé n'a pas toujours le moyen de rapprocher son objet. Souvent il reste dans les lointains plus ou moins brumeux de l'histoire ; les éléments en sont souvent dispersés et perdus à jamais. De récentes expériences ont prouvé aux paléologues qu'un fémur et le débris d'une mâchoire ne suffisent point à la reconstitution d'un anneau disparu dans la chaîne des êtres. Très analogue le sort de

la critique biblique, et particulièrement dans son étude des sources de l'histoire évangélique. Notre rapide exposé de leur origine probable nous en a donné la raison. Comment, en effet, au hasard des fouilles entreprises, démêler avec une parfaite exactitude les couches superposées et souvent mêlées des traditions successives, et quelles chances d'y découvrir jamais *tous les éléments* nécessaires à l'explication de phénomènes infiniment plus complexes que ceux de l'évolution animale, parce qu'ils ressortissent à l'évolution spirituelle de l'humanité?

En fait, et parce qu'elle est incapable de jamais établir dans le passé une inébranlable assurance, la critique historique ne saurait donc apporter à la religion l'assise dont elle a besoin. La religion, si elle a quelque réalité, vit de certitude absolue. Il n'existe de certitude absolue que celle qui se prouve elle-même à elle-même et dont la raison découvre les preuves en soi-même¹. La certitude absolue vit d'autonomie. Elle suppose à la fois la pleine conscience du sujet et la parfaite possession de l'objet. L'imparfaite possession de son objet provoque l'incertitude de la science, et surtout de la science historique; c'est l'aiguillon durable de son trouble et la cause profonde de son relativisme. La science, qui n'épuise pas le présent, n'élucidera jamais complètement le passé; elle dépend alors d'un objet qu'il n'est pas en son pouvoir de délimiter. De ce point de vue, l'histoire implique la dépendance; et d'un autre aussi: elle est la tradition, la transmission d'une vérité acquise par une génération aux générations suivantes. Recevoir par tradition, c'est abdiquer la pensée libre et se soumettre au joug de l'hétéronomie. Mais la foi religieuse n'est rien si elle reste servile², si elle n'a de base profonde que dans le passé, si l'intermédiaire des générations ensevelies est indispensable à sa propagation³, si au lieu de développer spon-

¹ Cf. Kant, *Rel.*, p. 139.

² Cf. *ibid.*, p. 177.

³ *Ibid.*

tanément dans chaque âme sa puissance impérative¹, elle se voit obligée d'en appeler en dernière instance à l'incertitude du passé.

Il y a plus. Incapable *en fait* d'assurer à la religion la sécurité dont elle a besoin, la critique historique se révèle *en principe* impuissante à en favoriser l'essor. — Supposons qu'elle soit parvenue à retrouver et à coordonner tous les éléments du passé, la base ainsi obtenue serait encore impropre à l'épanouissement de la vie religieuse, car la religion est une vie, et il faut la comparer beaucoup moins à un édifice qu'à une floraison organique; il faut à son développement beaucoup plutôt les richesses assimilables d'un terrain meuble que la rigidité stérile du roc. Si la critique historique parvenait à établir et à coordonner tous les éléments du passé, et nous avons vu qu'elle n'y parvient pas, elle n'aurait réussi qu'à lui donner, avec la stabilité, la stérilité. Il est dans son essence de réduire les grandeurs divines aux grandeurs humaines; mais sa méthode, appliquée dans ses conséquences dernières, poursuivrait l'œuvre entreprise. Elle tendrait à réduire les grandeurs humaines à la mesure des choses, en cherchant à en expliquer l'origine par les circonstances extérieures diverses des milieux et des temps. Elle étendrait sur le monde du passé, comme elle a l'ambition de l'étendre sur le monde du présent, les lourds cadres de ses catégories. Elle dissoudrait toute grandeur intellectuelle en de prétendus équivalents matériels; elle découvrirait le leurre de la liberté, faite en réalité d'agents mécaniques; elle nierait la spontanéité de toute action personnelle efficace dans le cours de l'histoire, aussi résolument que l'existence de toute idée directrice dans l'évolution du monde². C'est jusque là, plus loin encore que ne le suppose Loisy, qu'irait l'application rigide et seule conséquente des méthodes de

¹ *Ibid.*, p. 109.

² Cf. Kalthoff, *op. cit.*, p. 20.

la critique historique. « On n'écrit pas l'histoire à genoux, les yeux fermés devant le mystère divin », quand on considère les siècles écoulés sous l'angle de la science ; mais il ne suffit pas non plus, pour la reconnaître, d'ouvrir les yeux dans une promenade agréable au cours des âges. On peut écrire à ce prix des livres intéressants, tels *les Grands Initiés* de cet initiateur mystique qu'est Édouard Schuré, par exemple, ou même *l'Histoire des Origines du christianisme* de Renan..., on n'appliquera la méthode scientifique qu'au prix d'un labeur assidu, et de la dissection microscopique de tous les éléments en jeu. Traiter le passé de cette sorte, ce serait peut-être le maîtriser par la pensée, et en quelque manière le rendre présent ; mais ce serait en même temps le dénuier de tout mouvement. La certitude scientifique, même en histoire, pourrait être considérée comme un présent, mais comme un présent immobile. Immobilité, stérilité. Un tel principe, privé de toute vie, serait en même temps privé de toute puissance de vie. La religion qui veut vivre et faire vivre doit se baser sur le présent, et sur le présent mobile de la vie.

Toute vie religieuse est *présence*, actualité ; elle plonge ses racines dans l'âme elle-même. Ce ne sont pas ceux qui, en appelant aux textes, s'en vont répétant : « Seigneur, Seigneur » ; ce ne sont pas ceux qui regardent au passé qui forcent les portes du royaume de Dieu, mais ceux-là seuls qui font, actuellement, la volonté de Dieu. Et nul ne connaît la volonté de Dieu, nul ne l'honore ni ne le prie, qui ne le sente vivant et agissant en lui. C'est là la source de la piété : Dieu vivant en l'homme, l'homme vivant en Dieu. Loin de prendre son principe dans le passé, la religion vécue est à chaque instant présente, et c'est elle au contraire qui crée l'histoire au sens le plus élevé du mot. C'est elle qui sème au travers des siècles les œuvres de la liberté, qui inspire les prophètes, qui sublimise la vie des martyrs ; d'elle, au cours d'une évolution que la nature voudrait contenir dans les chaînes du matérialisme, les

brusques écarts, les cris de révolte, les révolutions morales et les commencements nouveaux; d'elle soudain, dans la suite monotone des jours, les révélations et les ravissements. Elle est là; elle n'est pas ailleurs, et son essence c'est la rupture de la chaîne, le trouble de l'ordre naturel, la déchirure qui révèle les cieux ouverts. Si la vie de la nature, dont la science sait rendre compte, n'est que répétition et routine, la vie de l'esprit qu'anime la religion, c'est l'imprévu, le toujours nouveau. La première veille au passé, et dépend du passé. La seconde veille au présent. Dans la perpétuelle attente d'une révélation nouvelle, elle laisse s'éloigner et s'accumuler les heures vécues et bientôt mortes, comme le volcan sans cesse en travail laisse refroidir la lave déversée. L'histoire n'est que l'accumulation des présents successifs stratifiés; tenus en léthargie tant qu'ils restent dans la brume du passé, ils sont capables de revivre sans doute, mais à la condition de revenir au premier plan de la conscience présente, comme ces roses de Saron qui resteraient desséchées dans les vitrines des collectionneurs, mais que la fraîcheur de l'eau peut ranimer... Quand le passé vit, c'est la vie du présent qui fait sa vie. Quand il apparaît lumineux, c'est la lumière du présent qui rejaillit sur lui. La vie du présent s'affaiblit-elle, la flamme manque-t-elle d'aliments, vous voyez le passé s'anémier à son tour et perdre de son éclat. La force qui, pour un temps, avait arraché l'homme de la nature se retire-t-elle, il retombe sous le joug, et l'histoire ne lui apparaît plus que nature. « Tu retires ton souffle, disait le psalmiste, et les bêtes périssent. » Tu retires ton esprit, et l'homme n'est plus que la bête. L'inspiration présente renaît-elle, c'est, avec elle et après elle, l'histoire qui renaît. Il faut à Saint Paul l'éclair du chemin de Damas pour lui inspirer une philosophie de l'histoire telle qu'il l'expose dans sa lettre aux Romains. Il faut à Saint Augustin l'heure sacrée du jardin de Milan, à Pascal sa nuit d'extase. Il faut une commotion intérieure pour reconnaître le divin dans l'histoire. Tant

que la révélation présente ne s'est pas accomplie, la révélation passée reste aussi obscure que ces langues orientales dont le secret n'est point encore trouvé, ou dont le secret ne s'ouvre qu'à de rares initiés. C'est ainsi l'existence de la religion présente seule qui permet la considération religieuse de l'histoire.

Toute certitude religieuse, parce qu'elle est autonome et absolue, et parce qu'elle ne prend vie qu'au contact de la flamme éternelle, est certitude actuelle, détachement du passé, à tout le moins de cet élément du passé qu'elle ne peut s'assimiler ou qu'elle juge inutile de faire revivre. La certitude religieuse git dans l'indépendance même à l'égard du temps; elle est dans le mysticisme. La religion est mysticisme dans son essence. Les vrais religieux ne s'attardent pas dans le passé. Ils le citent, mais en l'interprétant. L'histoire ne les intéresse que dans la mesure où elle intéresse leur foi présente, et les faits qu'ils en tirent, ils se préoccupent moins de leur valeur historique que de leur sens religieux éternel, ce qui est très différent. Ils vivent de l'au delà, et dans l'au delà, s'il est vrai qu'en Dieu « mille ans sont comme le jour d'hier », la distinction de passé et de présent s'anéantit. L'au delà est aussi, pour la vie religieuse, un « en dehors » du temps qui passe. Les prophètes n'argumentent pas à coup de textes de Moïse; ce qu'ils profèrent, c'est Jéhovah qui le profère. Ce n'est pas aux Écritures que Jésus emprunte l'autorité de ses actes et de ses paroles; il ne fait que ce que son Père lui a donné à faire, et ce qu'il dit, c'est le Père qui le lui dicte; et c'est par l'inspiration du Père qu'il corrige la tradition sacrée: « Vous avez entendu qu'il a été dit aux Anciens..., mais moi je vous dis... » Jésus n'écrit rien, et le disciple par excellence, le mystique anonyme du quatrième Évangile exprime sans nul doute sa pensée quand il lui fait dire: « L'Esprit vous conduira dans toute la vérité ». C'est la voie qu'a suivie l'Église à chaque réveil de sa vie intérieure. Les premiers réformateurs ont cherché là le principe

de leur appréciation des livres bibliques¹. Écoutez Luther : « Christ est le maître, l'Écriture est le serviteur. Voici la vraie pierre de touche pour juger tous les livres : il faut voir s'ils font les affaires du Christ ou non. Le livre qui n'enseigne pas Christ n'est pas non plus apostolique, serait-ce saint Pierre ou saint Paul qui l'eût écrit. En retour, celui qui prêche Christ est apostolique, aurait-il pour auteur Judas, Anne, Pilate ou Hérode...² » Et quelle autorité décide du caractère chrétien ou non chrétien dans tel livre en cause ? la voix intérieure de Dieu en l'homme. Calvin fait reposer sa théorie sur les miracles, la prophétie, sur l'attestation des Pères, sans doute. Mais les preuves extérieures sont vaines, reconnaît-il, « si elles ne sont pas précédées de l'attestation intérieure de l'Esprit qui naît du contact immédiat de l'âme avec la vérité... C'est là ce que Calvin appelle le témoignage en nous de l'Esprit, qui, étant le même que celui qui inspirait les prophètes, Christ et ses apôtres, nous fait immédiatement sentir que leurs paroles sont divines et véritables.³ »

Pour Zwingli de même, la foi en les Écritures « ne dépend pas de la discussion des hommes, mais elle a son siège et s'enracine invinciblement dans les âmes. C'est une expérience que tous les hommes peuvent faire⁴ ». — Que ce critère soit éminemment subjectif et tiré du présent, un seul texte de Luther le prouverait, s'il était nécessaire : « La vie du Christ, disait-il, n'est pas pour moi une histoire ancienne, passée depuis quinze cents ans. Elle est plus qu'une histoire d'autrefois ; elle est un don, un cadeau qui me reste toujours⁵. » Et n'est-ce pas là le procédé même

¹ D'après Aug. Sabatier, *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*, Paris, 1904, p. 271, 276.

² *Œuvres de Luther*, Ed. d'Erlangen, t. LXII, p. 128 et 130, d'après Sabatier.

³ Sabatier.

⁴ *De vera et falsa religione*, t. II, p. 195, d'après Sabatier.

⁵ *Œuvres*, éd. cit., 20, I, 144 et 50, 241, cité par F. Ménégoz, op. cit., p. 49.

de la foi? N'est-il pas vrai, ainsi que l'avait vu Pascal, que « ceux qui croient sans avoir examiné les preuves [historiques]¹ de la religion, croient parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte, et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme? » N'est-ce pas la plus forte assurance de la foi que chacun, au gré de cette disposition intérieure, « s'empare personnellement de son Dieu » et se fasse « son Christ à soi-même² ». C'est toute l'histoire de la christologie, et c'est l'histoire de toute foi simple et profonde. Dans la vie de l'Église, le dogme a eu pour fin de muer les réalités historiques en puissances métaphysiques. Dans la vie individuelle, la piété opère encore de semblables interprétations, et doit les opérer. Chaque âme religieuse se fait son Christ, et il existe autant de Christs que de formes de piété. Cette diversité ne s'expliquerait pas si les considérations historiques, au sens scientifique du mot, jouaient le rôle essentiel dans la vie de la foi. Ces Christs dissemblables empruntent les traits du Christ de l'histoire dans la mesure où ce dernier influence la foi; la foi modifie plus ou moins le portrait historique au gré de ses aspirations. Fait-elle autre chose, en agissant ainsi, que de suivre l'exemple de nos premiers évangélistes eux-mêmes?

Mais quelle est la nature de ce principe directeur du sentiment religieux et digne de juger l'histoire? Kant le trouve dans la loi morale³, et il importe assez peu que, sur ce point capital d'ailleurs, il ait fait erreur. Il en a ramené l'origine au présent, et cette vérité implique, pour l'histoire, une réduction de ses compétences. Elle n'est assurément pas sans valeur pour la pensée religieuse, elle en peut avoir une très grande au contraire, mais elle ne

¹ Nous nous croyons autorisés à cette parenthèse. Cf. *Pensées*, édition Firmin Didot, art. VI, p. 188.

² F. Ménégoz, op. cit., p. 23.

³ Cf. *Rel.*, p. 197.

saurait prétendre à lui offrir son assise éternelle. L'assise, c'est dans le présent qu'il la faut chercher.

Mais quel présent ? Le présent tout entier ? Toute l'âme humaine, dans sa vivante et quelquefois déconcertante complexité ? Toute psychologie quelconque ? — Nous avons parlé de mysticisme : en quel sens faut-il prendre un mot d'allure généralement vague ? Si la certitude religieuse a une base solide dans le mysticisme, ce mysticisme ne saurait être ni la simple fantaisie, ni le rêve inconsistant, encore moins l'extravagance sans frein des sentiments ou de la pensée. Il importera de chercher à lui délimiter sa place au sein de l'âme humaine.

CHAPITRE DEUXIÈME

RELIGION ET PSYCHOLOGIE

INSUFFISANCE PHILOSOPHIQUE ESSENTIELLE
DE CERTAINES BASES PSYCHOLOGIQUES DE LA RELIGION.

Die Psyche ist eine Allegorie, und von einer Allegorie kann es unmöglich eine Wissenschaft geben.

H.-S. CHAMBERLAIN.

Tenez pour certain que, quel que soit le degré de perfection auquel arrive jamais la psychologie, elle restera toujours muette quant à la solution des problèmes angoissants que nous posent l'Univers et la Vie.

FOURNOY.

Beata quippe vita est gaudium de veritate.

S^t AUGUSTIN.

PRÉLIMINAIRES.

PSYCHOLOGIE : TERME IMPRÉCIS, CHOSE VAGUE.

Pendant seize ou dix-sept cents ans, la pensée chrétienne didactique ne connut guère d'autres moyens d'expression que ceux du supranaturalisme. Elle édifiait le dogme sur les données bibliques et sur celles de la tradition ; elle en opposait l'édifice plus ou moins cohérent aux spéculations métaphysiques de l'antiquité, non sans leur emprunter quelquefois leurs méthodes aventureuses et sans se laisser entraîner dans leur vertigineux essor. La critique sociennienne dans le domaine spécial de la théologie et les influences diverses de l'esprit moderne naissant la conduisirent dans d'autres voies. Au XVIII^e siècle, elle adopta les formules d'une théologie « naturelle » et philosophique. Elle trouva des alliés et des ressources dans l'éclectisme wolffien, dans le moralisme à la Rousseau et le déisme anglais qui prétendaient trouver la définition de Dieu dans les corollaires de la pensée proprement scientifique ou dans ceux de l'obligation morale.

Le supranaturalisme vit encore dans certains milieux piétistes, et le rationalisme chez la plupart de ceux qui, en dehors des cercles piétistes, entendent reconnaître sinon toujours pour eux-mêmes à tout le moins pour la société, quelque droit à la religion. Mais ni l'un ni l'autre ne sau-

raient prétendre à la dignité de science de la religion. Le dogmatisme supra-naturaliste a succombé avec la notion traditionnelle du miracle et sous les coups, moins directs, de l'étude comparée des religions; il n'apparaît plus guère que vaine mythologie. Le rationalisme ne tendait pas à autre chose, dans son principe, qu'à réduire la religion aux proportions d'une morale ou d'une philosophie de sens commun. La théorie critique de la connaissance telle que la conçurent Hume et Kant d'une part, et l'œuvre éminemment puissante de Schleiermacher de l'autre, en ont à tout jamais anéanti les prétentions scientifiques.

Kant établissait, contre tout intellectualisme, l'impossibilité radicale de penser scientifiquement la religion. Découvrant les lois de la pensée scientifique, il déterminait du même coup, par voie négative il est vrai, celles de la pensée religieuse. Il n'est de connaissance possible que du monde sensible, nous apprendra-t-il; aux réalités intelligibles il faut trouver d'autres moyens d'expression que ceux de la science, et cette expression n'aura d'autre dignité que celle d'image, de symbole... Kant établissait ainsi, et de façon irréfutable, le caractère subjectif et symbolique de la parole religieuse. Malheureusement, par l'identification qu'il allait faire ou tenter de faire, de la morale rationnelle et de la religion, il risquait de s'abuser lui-même et d'abuser après lui tout un siècle sur la vraie portée de son œuvre.

Il abusa Schleiermacher, qui aurait dû être son plus puissant allié et qui ne vit guère en lui que le rationaliste coupable d'avoir identifié la religion et la morale. Schleiermacher sentit et exprima magnifiquement le caractère spécifique de la religion : La religion, disait-il, ne prétend pas expliquer l'univers, — c'est l'œuvre de la métaphysique; elle ne prétend pas exercer sur lui la puissance de la volonté, — c'est l'affaire de la morale... Elle entend le contempler avec une passivité enfantine et se laisser saisir et remplir peu à peu par ses immédiates influences. Dans

son essence « elle n'est ni pensée, ni action, mais contemplation et sentiment »¹. Fonction d'ailleurs capitale et qui seule donne aux deux autres leur cohésion intime : « Pré-tendre exercer la volonté et faire œuvre de spéculation en dehors de tout sentiment religieux, c'est audacieuse glo-riole et téméraire audace à l'égard des dieux; c'est imiter le Prométhée impie, qui fiévreusement dérobe le don qu'il devrait demander et attendre avec patience. »

Et sans doute, entre cette conception de la religion et le monde intelligible de Kant, siège de Dieu, source du mystère et de la liberté, réalité profonde, seule réalité, substrat nécessaire dont le monde de la science n'est qu'une vaine et splendide apparence, il y avait identité foncière. Mais il eût fallu, pour le reconnaître, cet im-peccable respect des limites que le génie en plein travail créateur pouvait difficilement observer. Il eût fallu chez Kant une plus ferme détermination des rapports de la religion et du monde intelligible, qui eût évité une déter-mination hâtive et erronée des rapports de la religion et de la morale. Il eût fallu chez Schleiermacher, — et plus encore chez ses successeurs, — la conscience très claire qu'en écrivant ses *Discours sur la Religion*, il ne pensait pas, au sens scientifique du mot tel que l'avait fixé Kant, mais qu'il sentait sa religion et qu'il la développait, non dans une succession de thèses logiques, mais en images mer-veilleuses, en majestueux symboles.

Ces confusions diverses dans des œuvres qui ruinaient, en principe, l'intellectualisme religieux, en ont prolongé la vie pendant un siècle entier. Un siècle après ceux qui eussent pu être, et qui ne laissaient pas d'être, un peu malgré eux, les fondateurs de l'empirisme religieux, nous sentons encore le poids mort des anciennes conceptions dogmatiques, parce que la plupart des œuvres dogmatiques du XIX^{me} siècle, inspirées de Schleiermacher et de Kant,

¹ *Reden über die Religion*, 2^e éd., Otto, Göttingue, 1906, p. 32.

ont perpétué ou cherché à perpétuer le dogme traditionnel. Avant Kant, c'est le dogme objectivé, réalisé; après Kant, c'est le dogme subjectivé et idéalisé; le dogme, extérieurement, a gardé les mêmes allures, ou plutôt la même inertie.

Et c'est là, il est permis de le croire, la raison intime du discrédit où est tombée, en dehors des facultés de théologie, la pensée dogmatique proprement dite; et c'est pourquoi le monde moderne cherche ailleurs les fondements de la connaissance religieuse; c'est pourquoi on parle de « christianisme expérimental » et de « psychologie », voire de « biologie religieuse ». Même, on a prévu un des événements capitaux de notre temps dans la constitution, sur les bases de la psychologie, d'une véritable science de la religion¹. La pensée tend au positivisme dans le domaine de la religion comme dans tout autre. Fatiguée de trop longs siècles d'abstraction quintessenciée, elle aspire à la base solide des « faits » observés. Exclue du domaine de la science proprement dite, contestée dans les alliances qu'on veut lui faire conclure avec la morale, il reste à la religion le domaine des faits individuels qu'elle a indéniablement provoqués et qu'elle provoque encore tous les jours. Il faut examiner de plus près l'usage que l'observation méthodique en peut faire.

Passons donc à la psychologie, puisqu'aussi bien elle est censée nous dévoiler le mystère de la religion, et demandons-lui ses lettres de créance. Malheureusement la chose est malaisée à déterminer, parce que le mot est vague. Nous entendons parler science. Or, l'âme n'est plus pour nous ce qu'elle fut pour les primitifs : *anima*, la respiration, la force vitale, principe que Dieu souffle dans l'argile pour lui donner la vie, ou si elle l'est, elle ne l'est plus qu'en un sens allégorique et pour offrir un appui à l'espoir de

¹ E. Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux*, 2^e éd., Paris 1903, Introduction.

l'immortalité. L'âme ne peut plus être davantage pour la science ce qu'elle est restée pour le sentiment commun : une entité dont les attributs seraient accessibles à la connaissance et feraient l'objet d'une doctrine spéciale. Psyché, la douce fiancée d'Eros, entre quelques autres fictions mythologiques de la Grèce antique, peut émouvoir encore le cœur des poètes ; divinité mystérieuse et cachée, elle peut encore répondre aux sollicitations respectueuses de la foi. Devant tout adorateur indiscret elle devient *Dea aversa*, la déesse qui se détourne. Elle se dérobe aux recherches trop directes de la science. Aussi bien n'est-ce pas pour obtenir ses faveurs que les psychologues s'imposent un persévérant labeur ; ils n'en entretiennent pas l'illusion.

Mais que devient la psychologie si l'âme est entendue en son sens le plus général d'ensemble des facultés humaines ? Quel domaine propre entend-elle s'y réserver ? Toutes les facultés humaines ressortissent à l'âme, et sortir de son âme équivaldrait à sortir de son ombre, ou plutôt encore à sortir de soi-même. Depuis qu'avec Kant on a reconnu le subjectivisme de la loi scientifique ; et après lui encore, quoique tard, le caractère symbolique de tout langage religieux possible, on a reconnu aussi que l'âme mêle intimement quelque chose d'elle-même à toute perception humaine de l'univers. Ce qui affecte l'homme, ce qu'il affecte, les objets de sa pensée comme ceux de son action, ceux de son action comme ceux de sa passion, tout ce qu'il touche et tout ce qui le touche s'humanise et s'animise. Il peut donc bien exister une psychologie de la religion, c'est-à-dire de la psychologie dans l'étude du fait religieux, mais il existe de la psychologie dans la science aussi, et de la psychologie aussi dans la morale. Et si la psychologie est dès lors, strictement, la part d'âme, la subjectivité inhérente à toute activité comme à toute passivité humaine, existera-t-il une psychologie spécifiquement religieuse, et quels caractères distinctifs présentera-t-elle ? — L'état actuel

des recherches témoigne de la fâcheuse et très générale confusion qui règne à cet égard dans de nombreux esprits.

I. DE LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE, OU PSYCHOLOGIE DES MESURES.

On peut, sous prétexte de psychologie, soumettre les faits intérieurs à l'observation externe; ce n'est qu'extension légitime à la vie dite spirituelle des procédés proprement scientifiques. La science consciente de ses méthodes ne distingue pas entre phénomènes physiques et phénomènes moraux, ou du moins n'admet-elle pas et ne peut-elle admettre que les uns soient réductibles à ses lois et que les autres y soient irréductibles. Il n'existe point pour elle de monde extérieur et de monde intérieur, de dehors et de dedans, de choses et de conscience, de moi et de non moi; pas de champ sacré dont l'abord lui soit interdit, pas de sphère si hermétiquement close qu'elle ne puisse, en principe, en scruter les profondeurs. Il est vrai que pendant longtemps la science, ignorante de ses propres ressources, n'a prétendu s'assimiler que les phénomènes du monde matériel, favorisant ainsi un malentendu fâcheux. Les manifestations de la vie morale étaient abandonnées sans conteste à la métaphysique ou même, simplement, à la littérature. Aujourd'hui, et en suite de la constatation souvent faite depuis Descartes et Kant, de l'efficacité de la méthode scientifique et du rapport mutuel indéniable des différentes connaissances « la science, peut écrire M. Boutroux, se croit en mesure d'aborder l'étude de tous les genres de phénomènes sans exception. Si reculée que paraisse une émotion de l'âme, si intime, si cachée, si mystérieuse qu'elle soit pour le théologien, c'est chose réelle, donnée,

observable: donc c'est un phénomène, lié nécessairement, suivant des lois, aux autres phénomènes. En vain le croyant proteste-t-il que son acte de foi, sa prière, le sentiment qu'il a de s'unir à Dieu sont des manières d'être toutes spirituelles sans rapport aucun avec les choses matérielles. Il suffit qu'ils tombent sous la conscience pour concerner la science; car celle-ci désormais s'occupe précisément d'expliquer, entre autres choses, la genèse des états de conscience, quels qu'ils soient, et elle possède des méthodes qui lui permettent de ramener de proche en proche, l'interne à l'externe, le mystérieux au connaissable, le subjectif à l'objectif¹ ».

La tâche de la psychologie sera donc, en un mot, de considérer la vie intérieure temporelle du sujet du même point de vue que l'objet spatial. Elle s'appliquera à mettre en lumière l'influence de celui-ci sur celle-là, leurs points de contact, les phénomènes concomitants et conséquents. C'est à bon droit, dit M. Stadler², qu'elle prétend se servir des méthodes reconnues valables pour la science naturelle en général, et de ces méthodes seules. « Ses instruments seront dès lors le nombre, la mesure, l'expérience artificielle, l'observation comparée, et sur le tout, l'induction scientifique. » Nous aurons-là, à proprement parler, *une psychologie des mesures*, ou psychophysiologie quantitative. Ainsi la définissent, nous venons de le voir, MM. Émile Boutroux et Auguste Stadler; ainsi la définit M. Troeltsch³; ainsi voudraient la pratiquer l'école du célèbre psychologue allemand Wundt et la psychiatrie française dans son ensemble, plus préoccupée d'ailleurs d'application médicinale que d'étude théorique pure; ainsi encore, avec toute la précision désirable,

¹ E. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908, p. 227.

² *Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie*, Leipzig, 1876, § 8.

³ *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingue, 1905, p. 11.

M. Félix Le Dantec, chargé de cours à la Sorbonne, dont les livres audacieux sont entrain d'acquérir une vogue considérable. M. Le Dantec est biologiste et son ignorance, peut-être voulue, des problèmes de la philosophie proprement dite présente à tout le moins le grand avantage de le libérer de tout scrupule mal venu, et de lui permettre l'application la plus imperturbable, à la psychologie, de la méthode des sciences exactes. Nous lui empruntons la formule du système.

Le système, par définition, et pour autant qu'il se propose la considération de tous les phénomènes sous le *seul* angle de la science, sera un *monisme*.

Qu'est-ce que le monisme scientifique? — Il ne suffit pas pour le définir, remarque M. Le Dantec, de l'opposer au dualisme exposé dans la vieille formule : *mens agit mo-lem*, l'esprit travaille la matière, et de nier l'existence de ce facteur d'action spirituelle appelé *mens* par Virgile¹. Il s'agit d'exprimer dans le langage impersonnel de la science toutes les données de la conscience. Or, « nous les connaissons d'une manière impersonnelle quand nous pouvons réduire leurs descriptions à des mesures faites par des moyens tels que ces moyens, dûment appliqués, fournissent les mêmes résultats à tous les observateurs² ». Et c'est alors seulement que nous avons le droit de parler d'une connaissance scientifique des faits. « Une mesure est scientifique dès qu'elle est impersonnelle et peut être réalisée de la même manière par n'importe quel expérimentateur exercé ; elle est bonne du moment qu'elle conduit à un nombre qu'il suffit de lire, soit dans le plateau d'une balance, soit sur l'échelle d'un thermomètre, d'un dynamomètre, d'un ampèremètre, d'un hydrotimètre, etc... L'idéal du mathématicien est de tout ramener à des formules qui puissent

¹ Cf. *L'Athéisme*, sixième mille, Paris, 1906, p. 162.

² *Ibid.*, p. 163.

s'exprimer au moyen de longueurs, de masses et de temps, au système C. G. S. qui connaît seulement pour unité le centimètre, le gramme et la seconde. » M. Le Dantec pense avoir trouvé dans la proposition suivante la formule la plus générale de ce point de vue, et il l'a trouvée : « Il ne se passe rien de connaissable à l'homme sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure¹. »

Ici se présente la grande difficulté à laquelle nous avons fait allusion déjà : dans les faits connaissables à l'homme sont compris non seulement les phénomènes qui lui sont extérieurs, mais aussi les phénomènes de la vie intime. L'application de la formule moniste aux premiers ne suscite aucune difficulté, même chez les dualistes. Que l'on admette ou non l'existence, derrière les phénomènes changeants, des entités immuables, qu'on dise avec les monistes : « cette pierre tombe », ou avec les dualistes : « il y a quelque chose d'immuable qui fait tomber la pierre », cela est équivalent. Tout ce que le savant peut faire, c'est de « constater le déplacement de la pierre et d'en mesurer les éléments mesurables ». « La foudre éclate », « Paul tombe » ; qu'importe à la science l'existence d'une cause première dans le déchaînement de l'orage, ou d'un mobile métaphysique à l'accident survenu ! Le savant peut, et ne peut que « mesurer les variations de potentiel qui ont accompagné la foudre, et la longueur de l'étincelle qui a jailli ». Il peut enregistrer sur un cylindre de phonographe les paroles prononcées par Paul ou en faire une analyse artificielle au moyen de résonateurs d'Helmholtz². Si les moyens de mesure actuellement réalisés sont inégalement précis, et inégalement puissants, personne ne songe à nier que la mensuration soit possible en principe.

Mais l'unanimité est loin d'être établie si, de l'extérieur, nous pénétrons dans le domaine de la vie intérieure. « Quand il s'agit de propositions analogues à celles-ci : « Joseph a

¹ *Ibid.*, p. 165.

² *Ibid.*, p. 166.

mal aux dents ; Louis croit en Dieu »... il m'est impossible, dans l'état actuel de la science, de connaître *directement* les faits énoncés dans les propositions ; je puis seulement percevoir par mon sens de l'ouïe ou enregistrer sur le phonographe les affirmations correspondantes : « Joseph *dit* qu'il a mal aux dents, Louis *dit* qu'il croit en Dieu. » Je possède moi aussi un domaine subjectif dans lequel il n'est pas possible à Joseph et à Louis de pénétrer, pas plus que je ne puis pénétrer dans la subjectivité de Joseph ou de Louis¹. »

C'est à ce point que naît une opposition inconciliable entre monistes et dualistes : les seconds affirment l'irréductibilité des faits intérieurs à toute analyse impersonnelle, par là même à toute mesure, à toute étude scientifique. Les premiers reconnaissent que la mensuration n'est pas actuellement faite, mais soutiennent qu'elle doit être possible en principe, et que la science la réalisera un jour. « Aujourd'hui, avec les moyens d'investigation dont disposent les hommes, aucun homme autre que moi ne peut savoir ce que je souffre ou ce que je pense ; mais du moment que moi, je le sais, c'est bien là une chose qui est connaissable à l'homme, puisque je suis un homme et que je la connais. Si donc je suis moniste au sens que j'ai défini plus haut, je dois croire que mes pensées et mes sentiments ne se produisent pas sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure, donc d'étude scientifique ou impersonnelle². » Tenus généralement par le spiritualisme pour indépendants des modifications protoplasmiques ou chimiques, les phénomènes de conscience et la pensée elle-même sont dès lors, et en principe, réputés liés à des changements matériels, comme le sont tous les autres phénomènes constatés objectivement.

Mesurables en principe, dans la thèse moniste, les modifications cérébrales matérielles qui accompagnent la pensée ne sont pas encore mesurées. Les cris de victoire

¹ *Ibid.*, p. 167.

² *Ibid.*, p. 168.

qu'on s'est permis de pousser ici et là étaient prématurés. M. Le Dantec rappelle la récente affaire des rayons N. On a cru y voir une preuve de l'activité physico-chimique du cerveau qui pense. « Enfermé dans la boîte crânienne, imperméable aux rayons lumineux, le cerveau en activité aurait émis, disait-on, des radiations capables de traverser le crâne, des rayons N susceptibles d'être recueillis et étudiés au dehors¹. » On voit sans peine le progrès énorme que cette prétendue découverte aurait apporté à l'étude scientifique de l'activité cérébrale. On imaginait déjà le moyen de lire un jour dans la pensée d'autrui ; on entrevoyait l'invention d'un appareil spécialement construit pour cet usage, qui, enregistrant le mouvement des rayons N, « serait à la pensée ce que le phonographe est à la voix ». La découverte des savants de Nancy ne s'est pas vérifiée ; les rayons sont rentrés dans l'ombre : c'est l'avortement d'un espoir préconçu, l'échec d'un essai, qui n'entraîne en aucune façon l'effondrement d'une méthode nécessaire. « La faillite des rayons N, si faillite il y a², indique seulement qu'il faut chercher ailleurs, et ne fait pas renoncer au monisme³. » M. Le Dantec ne perd pas courage ; si inaccessibles qu'aient été jusqu'à ce jour les concomitants matériels de la pensée, ils se révéleront un jour. Si peu attrayante que puisse paraître la perspective, — « je ne pense pas, dit-il quelque part, que le plus enragé moniste fût enchanté de prévoir qu'on pourrait lire un jour dans son cerveau ! », — il ne laisse pas de

¹ *Ibid.*, p. 174.

² Citons à ce propos le témoignage suggestif de M. Flournoy :

Les tentatives de la psychologie pour découvrir aux phénomènes religieux leurs corrélatifs cérébraux « ne sont couronnées que d'un médiocre succès, et se réduisent le plus souvent à dessiner des ronds et des signes symboliques : les processus intimes de nos centres nerveux sont encore enveloppés de trop d'obscurité pour qu'on puisse assigner avec quelque probabilité ce qui se passe sous le crâne d'un saint en extase ou d'un pécheur à l'instant de sa conversion. » *Archives de psychologie*, déc. 1902.

³ *L'Athéisme*, p. 175.

la prévoir. L'avenir inventera le *phrénographe*, ou *phrénoscope* ; à tout le moins la science ne peut-elle se départir de cette attente. Si les tentatives de représentations anatomo-physiologiques sont forcément encore grossières et inadéquates, écrit M. Flournoy, « elles accusent du moins une préoccupation absolument conforme à l'esprit général de la psychologie scientifique, et ont leur pleine valeur comme jalons signalant les lacunes de nos connaissances présentes et marquant la direction de nos recherches futures.¹ » Une des plus grosses difficultés de la démonstration des rapports de la pensée et du mouvement, c'est l'impossibilité où le savant se trouve d'observer directement l'intérieur du cerveau d'un homme vivant. Le phrénographe hypothétique résoudra la question. Le cylindre enregistreur du phonographe nous donne l'équivalent scientifique, mesurable, des sons. L'appareil correspondant du phrénographe, qui enregistrerait toutes les variations qui se produisent à un moment donné dans la substance d'un homme, avec leur caractère chimique, leur état physique et leurs particularités topographiques, nous offrirait de même l'équivalent mesurable des pensées que cet homme a eues au même instant². Avant le phonographe, n'aurait-on pas pu à la rigueur douter que la voix soit représentée dans le mouvement ondulatoire de l'air ? « De même, tant qu'on n'aura pas imaginé le phrénographe, on ne pourra donner la démonstration directe du lien qui unit la pensée aux variations mesurables du cerveau. » La démonstration indirecte n'en reste pas moins difficilement réfutable, aussi difficile qu'il eût été, « avant le phonographe et après toutes les conquêtes de l'acoustique, de soutenir que le son n'était pas la traduction en langage auditif des mouvements vibratoires que les savants étudiaient dans l'air, par d'autres moyens et dans un autre langage.³ »

¹ Article cité, p. 42.

² Op. cit., p. 187.

³ *Ibid.*, p. 188.

Le dessin relevé sur l'appareil enregistreur du phrénographe supposé serait l'expression scientifique de la conscience, comme le dessin imprimé sur le rouleau phonographique est l'expression scientifique du son. Le dessin mesurable, c'est toute l'acoustique. « Il est même probable que si les hommes avaient été dépourvus d'oreilles, ils auraient étudié tout de même les mouvements sonores, comme ils ont étudié toutes les vibrations de l'éther qui ne sont pas visibles à leurs yeux, les oscillations de Hertz, les rayons ultra violets, etc¹ ». La ligne mesurable enregistrée, c'est le phénomène scientifique, et le son n'est qu'un *épiphénomène* des mouvements vibratoires que l'on appelle sonores. Épiphénomène, phénomène *par dessus*, en quelque sorte aussi superflu, qui, pour des hommes « pourvus d'ouïe », accompagne les phénomènes acoustiques sans jouer aucun rôle dans leur enchaînement. Imaginez les hommes non pourvus d'ouïe, les ondes de l'air n'auraient aucune sonorité, mais les lois de leurs mouvements vibratoires resteraient les mêmes. « Nous devons être assez humbles pour penser qu'ils se seraient propagés suivant les mêmes lois, s'il n'y avait eu personne pour les entendre.² »

De même dans l'hypothèse du phrénographe enregistreur : la conscience de l'individu observé ne sera qu'élément secondaire, épiphénomène indifférent à la mesure scientifique des faits mentaux. « Qu'il y ait, ou qu'il n'y ait pas de *conscience* inhérente aux phénomènes mesurables... enregistrés sur le phrénographe, l'observateur soucieux seulement d'établir le déterminisme des choses n'aura pas à s'en préoccuper. » Pour la science, la réalité c'est le phénomène mesuré. De même que la sonorité musicale était indifférente à l'acoustique objective, de même « pour un moniste, les épiphénomènes de conscience sont indifférents à l'histoire objective du monde³. »

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 200.

³ *Ibid.*, p. 201.

Conclusions très exactes ; il n'en faut point douter. Si peu probable que paraisse en fait l'invention du phrénographe, la supposition n'est point aventureuse ; elle est impliquée dans l'esprit de la science elle-même, et ne serait, réalisée, qu'application légitime de la méthode scientifique. Ce n'est donc pas au nom de la science qu'il convient de protester. Les arguments d'ordre prétendu scientifique qu'on présente au monisme seront nécessairement faibles et même faux. Un seul exemple, celui que présente à notre biologiste M. Armand Gautier : « Qu'un animal qui consomme durant les vingt-quatre heures pense ou non, qu'il se détermine à agir ou non (pourvu qu'il n'agisse pas), qu'il soit amibe, chien, ou homme, pour une même quantité d'aliments ou d'oxygène consommé, il produira la même quantité de chaleur et de travail ou d'énergie totale équivalente. » La conséquence, c'est qu'il n'y aurait pas eu « pour créer la pensée ou la détermination d'agir, détournement d'une partie des forces mécaniques ou chimiques »¹.

Si l'expérience avait été faite, la pensée serait démontrée indépendante du mouvement des choses mesurables, et le monisme aurait vécu. Mais elle n'a pas été faite ; bien plus, elle n'est pas faisable. En effet, répond M. Le Dantec, « chacun ne pourrait expérimenter que sur lui-même ; car si les dualistes ont raison, comment un expérimentateur pourrait-il savoir si un amibe ou un poisson s'est *déterminé à agir et n'a pas agi* ; et s'il expérimente sur lui-même, comment pourra-t-il arriver à ne pas faire un effort intellectuel une fois qu'il sera placé dans son calorimètre ? Il faut un effort intellectuel pour ne pas penser ». — Ces discussions exemplifiées sont d'ailleurs de minime importance dans un débat où les principes devraient être assez forts par eux-mêmes. La science, c'est la réduction au nombre, à la mesure. Ce n'est pas elle qui prouvera jamais que l'énergie de raisonnement, de délibération, de pensée, ne

¹ Cité par M. Le Dantec, op. cit., p. 172.

soit pas une transformation d'énergie matérielle. Elle est, par essence, l'interprétation déterministe et mécaniste du monde ; elle n'est que cela ; en appeler à son autorité pour prouver que des actes n'ont pas d'équivalent mécanique, c'est la méconnaître et la trahir.

Mais la vue scientifique du monde donne-t-elle le dernier mot de la vérité ? Et la psychologie dont nous venons d'exposer la méthode est-elle vraiment ce que le mot prétend, une connaissance de l'âme ? S'il est vain de lui opposer la science, parce que ce serait opposer science et science, n'aurions-nous rien autre à lui opposer ? La psychophysiologie quantitative, pour être scientifique, n'est-elle pas une mutilation de l'âme humaine, et ne serait-ce pas au nom même de la réalité méconnue, qu'il faut chercher, à côté de la science physique, non *contre elle*, une plus large méthode d'interprétation ? Irréfutable en soi, la détermination scientifique des facultés psychiques ne pêcherait-elle point, chez M. Le Dantec et chez ses semblables, quand ils prétendent y trouver l'expression, et la seule expression possible de la réalité, par un exclusivisme trop naïf ? Si la science mesure toute la réalité en étendue, si, en principe, elle la *couvre toute en surface, la pénètre-t-elle dans ses profondeurs* ? La science humaine est basée sur la constatation du déterminisme universel. Mais la vie humaine, dans ses profondeurs, est-elle réductible au pur mécanisme ? Et s'il est vrai que le déterminisme mène inévitablement, pour la société, — c'est M. Le Dantec qui parle, — à l'effondrement des principes ¹, s'il a pour conséquence dans la vie privée l'anéantissement de tout but, de tout désir, de tout intérêt ², et si cela est vrai, pourra-t-il prétendre à exprimer la vie ? Une philosophie moins étroite ne sera-t-elle appuyée nécessairement que par « des raisons qui tiennent

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 98.

à la paresse intellectuelle autant qu'à l'abus du sentiment ? ¹ » Tout dualisme sera-t-il forcément le résidu ancestral d'une époque d'ignorance désormais dépassée ? La vie se conformera-t-elle à une théorie qui, admise avec exclusivisme, de l'aveu même de ses partisans conduirait à la mort ? Il faut distinguer le son accessible à l'oreille des mouvements vibratoires mesurables qui constituent seuls l'objet de l'acoustique. Pour un sourd qui s'occuperait d'acoustique, le son ne serait qu'un épiphénomène. Écoutez encore notre auteur : « Un sourd ayant étudié, par les yeux, les phénomènes sonores, et ayant constaté leur déterminisme rigoureux, sera peut-être étonné si on lui dit que ces phénomènes sonores ont des qualités qu'il ne soupçonne pas, et qui remplissent de joie quelques-uns de ses congénères ² », et goûtez le parallélisme : dans l'hypothèse du phrénographe enregistreur « la conscience de l'individu observé sera donc, pour l'observateur, un épiphénomène lié aux phénomènes mesurables qu'il a enregistrés, comme tout à l'heure le son était un épiphénomène pour le sourd qui faisait de l'acoustique ». Fort bien ! Il paraît qu'il existe des individus dénués de tout sentiment religieux, hors des catégories des idiots, des imbéciles, des sourds-muets non éduqués. M. Ribot ³, auquel ces termes sont empruntés, incline très nettement pour l'affirmative. Le cas lui paraîtrait analogue à la cécité morale, à l'absence possible de tout sentiment esthétique ; il dénoterait une lacune dans la vie affective et proviendrait de ce que les idées religieuses n'auraient aucune prise sur un individu, resteraient dans son cerveau comme une chose étrangère sans susciter aucune tendance, aucune émotion en lui. — Or l'acoustique, interprétation de la

¹ *Ibid.*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵ Cf. *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896, p. 316.

musique par le nombre et la mesure, réduit-elle à néant la sonorité musicale ? La réalité vivante est-elle dans la formule scientifique muette ou dans l'accord qui frappe l'oreille et la remplit de son charme ? L'existence de quelques sourds enlève-t-elle au son toute valeur quelconque ? De même l'interprétation possible par le nombre et la mesure des réalités spirituelles, à supposer qu'elle soit un jour réalisée, anéantirait-elle ces mêmes réalités ? Et l'existence indéniable de quelques sourds à la voix intérieure, de quelques aveugles devant la beauté morale, impliquerait-elle la négation du monde invisible ?

Poser la question, c'est la résoudre. Le livre de M. Le Dantec a l'avantage d'une parfaite conséquence dans l'application de la méthode des sciences physiques. Il a le tort de la croire exclusive de toute autre, et de méconnaître toute une part de la réalité. Il offre de la science, mais il est loin d'offrir une *science de l'âme*, une psychologie digne de ce nom. Essayons d'autres voies.

II. DE LA PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE

Ce seront celles de la *psychologie descriptive*. — Plusieurs en reconnaissent les droits à côté de ceux de la psychologie proprement scientifique, mais la méthode en est moins facile à définir. D'une façon générale, si celle-ci dissout les faits et en délie les faisceaux en les réduisant à leurs éléments mesurables, celle-là en recherche l'unité vivante ; si la première exige surtout l'érudition physiologique et l'entraînement mathématique, la seconde exige la finesse du jugement, l'acuité de l'œil spirituel capable de démêler la confusion des mouvements psychiques et de percevoir, de la vie intérieure, l'image la plus fidèle possible¹.

¹ Cf. Stadler, *op. cit.*, § 11 et 13.

La première était, ou avait prétendu être explicative,¹ c'est-à-dire établir la causalité scientifique déterministe dans les phénomènes psychiques. La tâche de la seconde, ce sera de rendre compte des phénomènes psychiques « par les propriétés de la conscience prise dans sa réalité vivante ² ». Mais, pour ne pas en flétrir la vie, elle se bornera à constater, à trier, à classer³. Plus précisément, elle se proposera d'*observer* les états de conscience, puis de les *classer* suivant leurs affinités naturelles, d'*induire* enfin les lois qui les régissent⁴. D'après M. Flournoy, elle étudiera la vie religieuse individuelle, telle qu'elle se déroule dans la conscience personnelle du sujet, sans souci d'édification pieuse et sans préjugé philosophique ou théologique; par voie d'enquêtes, de comparaisons, de statistiques, elle s'efforcera de « dépasser le niveau des faits bruts ou purement individuels pour s'élever à quelque vue d'ensemble, à une ébauche de classification ou de lois »⁵.

Ne nous étonnons point de l'imprécision et de la diversité de ces définitions. La psychologie, s'il est vrai qu'elle consiste surtout à constater les faits par voie d'enquêtes, à les classer et à en induire quelques lois générales, est surtout *descriptive*⁶; et la description, pour autant qu'on veut la distinguer de l'explication proprement mathématique, en diffère en ce qu'elle est faisable de points de vue divers, et dès lors diverse dans ses résultats. Le même fait ne comporte qu'une *explication* mathématique. Il peut être *observé* scientifiquement par la psychologie descriptive et

¹ « Erklärende Psychologie », cf. Stalder, § 11, Boutroux, op. cit., p. 194.

² Boutroux, p. 194.

³ Cf. Stalder, § 11.

⁴ Cf. René Worms, *Précis de Philosophie*. Paris, 1891.

⁵ Flournoy, art. cité, p. 36.

⁶ Voyez le sous-titre du livre de M. W. James, les *Variétés de l'expérience religieuse*, dans la traduction de M. Abauzit : *Essais de psychologie descriptive*.

«interprété»¹ de plusieurs manières, selon les points de vue successivement ou simultanément adoptés. Voyons-en quelques exemples :

Pour M. Flournoy, la psychologie religieuse actuelle, telle que l'entendent les savants les plus versés dans ce domaine², est d'abord *physiologique*, « par le souci constant de rechercher toutes les conditions organiques des phénomènes religieux » ; elle est ensuite *génétique* ou évolutive « en ce qu'elle considère la vie religieuse dans son devenir et sa dépendance vis-à-vis de tous les facteurs, externes ou internes³, qui peuvent influencer sur son développement⁴ » ; elle sera enfin *dynamique* : « elle ne se borne pas à décrire le contenu du sentiment religieux comme quelque chose de donné une fois pour toutes, d'immobile, de stable, mais elle envisage la religion individuelle comme un processus... qui se déroule au travers de phases diverses et trahit un jeu de forces sous-jacentes »⁵. — Trois points de vue, qui permettront trois interprétations des faits. Soit la forme passive de la vie religieuse, par exemple, dans ses manifestations extrêmes de l'extase et du ravissement. Interprétée du premier point de vue (physiologique), elle sera un état de suspension de la conscience du monde extérieur où « la sensibilité ne répond plus aux excitations⁶ ». Du deuxième point de vue (génétique social), elle deviendra le détachement, « l'affaiblissement graduel des sentiments sociaux et en particulier la disparition momentanée ou définitive de l'élément social de la religion »,

¹ Flournoy, art. cit., p. 42.

² Cœ, James, Leuba, Marillier, Murisier, Ribot, Royce, Starbuck, etc.

³ Spécialement les externes, dirions-nous, si le premier point de vue a considéré les internes.

⁴ Art. cit., p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 44. — Nous nous permettons de passer sur le quatrième caractère indiqué par M. Flournoy, d'étude comparée, qui n'est pas de même ordre que les précédents, mais qui leur est susordonné et qui les englobe.

⁶ Murisier, op. cit., p. 66.

l'état de « mort aux choses créées » et aux créatures qui empêchent l'âme de tomber dans le seul increé¹. Du troisième point de vue (dynamique), elle deviendra une substitution du moi individuel au moi social, qui s'éclipse pour un temps et se perd dans l'inconscience². — La forme plus spécialement active de la vie religieuse, exagérée dans le fanatisme, au contraire sera successivement : 1° (du point de vue dynamique) le retour à l'avant plan de la conscience du moi social et l'éclipse du moi individuel dans les profondeurs du subliminal³ ; 2° (du point de vue génétique social) l'adaptation plus ou moins complète de l'individu au milieu social et le désir exagéré de l'unité⁴ ; 3° (du point de vue physiologique) une époque d'exaltation nerveuse dont l'excès conduirait aux hallucinations réconfortantes, à la théomanie, au prophétisme fanatique⁵.

Dans le chapitre de sa *Psychologie des sentiments* qu'il consacre au sentiment religieux, et dont Murisier a suivi les lignes principales, M. Ribot propose un autre système d'interprétation. Il part de cette constatation, que toute croyance religieuse implique « nécessairement deux choses : un élément intellectuel (une connaissance qui constitue l'objet de la croyance), et un état affectif, un sentiment qui l'accompagne et s'exprime par des actes ». La psychologie étudiera le sentiment religieux dans son évolution affective et dans son évolution intellectuelle. L'évolution affective s'effectue en deux gammes : « L'une, dans le ton de la peur, se compose d'états pénibles, dépressifs ; la terreur, l'effroi, la crainte, la vénération, le respect, telles

¹ *Ibid.*, p. 9 et 13.

² Cf. *ibid.*, p. 10. — La description de l'extase est faite ici par voie de contraire, et d'après celle que Murisier donne du fanatisme.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁵ *Ibid.*, p. 74. — Rappelons en passant l'interprétation, dans le système dynamique, des phénomènes de conversion subite, telle que James l'a magnifiquement exposée dans des pages présentes à toutes les mémoires. Op. cit., p. 201-205.

en sont les principales notes. L'autre, dans le ton de l'émotion tendre, se compose d'états agréables et expansifs : admiration, confiance, amour, extase¹. — L'évolution intellectuelle suit une marche ascendante vers l'abstraction. Au cours de l'histoire dans son ensemble, le sentiment religieux ira de la religion affective à la religion intellectuelle ; à chaque stade de l'histoire, il sera partagé entre l'émotion peureuse et l'émotion tendre, entre la crainte et l'amour, entre les formes dépressives ou asthéniques, et les formes exaltées ou sthéniques. A l'origine, le psychologue y remarquera un minimum d'intellectualisme, un maximum de sentiment avec prédominance de la peur. A la fin, un maximum d'intellectualisme, un minimum de sentiment avec prédominance de l'amour. Marquons en quelques traits, d'après cette classification, la transposition de l'histoire en données psychologiques :

Fétichisme, polydémonisme, naturisme, pour n'être pas synonymes en histoire des religions, « répondent à un même état psychique »² ; la peur y prédomine à ses divers degrés, « depuis la terreur profonde jusqu'à l'inquiétude vague, due à la foi en une puissance inconnue, mystérieuse, insaisissable, pouvant beaucoup servir, et surtout beaucoup nuire ». A l'origine, remarquent les historiens, on adore surtout les génies méchants ou terribles. — Mais le *primus in orbe deos fecit timor* n'est pas absolument vrai ; car la peur, à elle seule, serait aussi la tendance à l'éloignement, l'aversion, la fuite. Pas de culte sans l'espoir de fléchir la divinité, sans un minimum d'attraction, sans un amour au moins embryonnaire. Quant à l'élément intellectuel, dans cette phase, il est réduit à l'imagination, à l'anthropomorphisme le plus fruste, à l'analogie, « source première des mythes, du langage, des arts, des sciences mêmes », mais qui, en créant les dieux, est encore en ce

¹ Op. cit., p. 307.

² Op. cit., p. 301.

moment « une projection au dehors de *notre activité* plutôt que de *notre intelligence* ».

L'époque des polythéismes supérieurs et des religions monothéistes historiques est caractérisée, dans l'évolution affective, par la prédominance de la seconde gamme : c'est la disparition progressive du culte des dieux méchants, la suppression des sacrifices sanglants, la tendance à leur substituer le simple hommage. C'est aussi l'union toujours plus étroite du sentiment religieux et du sentiment moral, qui devient presque complète dans le brahmanisme et le bouddhisme, chez les prophètes d'Israël, même chez les Grecs dans les mystères, dans une certaine conception du christianisme enfin. — Parallèlement à cette évolution sentimentale s'est produite l'évolution intellectuelle, et même, à en croire M. Ribot, celle-ci a été la cause de celle-là. Le règne de l'animisme fait place à l'idée de la fixité matérielle. « On a noté chez plusieurs peuples, à cette période de leur développement, la coexistence de deux principes antithétiques : la nécessité est personnifiée dans une divinité abstraite, mystérieuse, inaccessible (Rita chez les Ariens, Mâ chez les Égyptiens, Tao pour les Chinois, Moira ou Nomos chez les Grecs, etc.) ; la contingence, ou plutôt l'arbitraire limité se personnifie dans des dieux humains... par exemple les dieux de la Grèce. » La notion d'ordre cosmique conduit à la notion d'ordre moral et le dualisme l'emporte sur tout pluralisme. — Une abstraction croissante conduit des divinités particulières aux divinités plus générales, aux dualismes, à la monolâtrie, au monothéisme enfin, à travers les tempéraments divers apportés dans la conception des triades et dyades diverses.

Un troisième degré est représenté, pour M. Ribot, par les philosophies religieuses en lesquelles se transmutent toutes les grandes religions, au terme de leur développement¹. Une formule en résume les caractères : prédomi-

¹ Op. cit., p. 310.

nance toujours croissante de l'élément rationnel, effacement progressif de l'élément affectif. Le concept pur est aussi détaché des conditions organiques que cela est possible à un état psychique; « il requiert un minimum de physiologie. Par suite l'émotion atteinte dans sa source ne coule plus qu'en mince filet, et, du sentiment religieux proprement dit, il ne survit que le respect vague de l'inconnaissable, d'un X, dernière survivance de la peur et une certaine attraction vers l'idéal, reste de l'amour dominant durant la seconde période.¹ »

Voilà, brièvement esquissés, et dépouillés des exemples qui les illustrent excellemment, deux modes de la psychologie descriptive actuelle. Un reproche qu'on ne saurait lui faire et qu'il convient d'écarter dès l'abord, c'est d'anéantir son objet. A l'égard de la psychologie mathématique il avait quelque apparence de raison; il en a moins à l'égard d'une science qui se propose, au contraire, de rendre compte de la vie religieuse elle-même, et dans ses manifestations les plus diverses. La connaissance, à déterminer le mot dans son sens le plus général, n'est qu'une traduction de la réalité. Il avait paru que la traduction des faits religieux en langage mathématique dénaturait les faits sous le prétexte de les rendre intelligibles; elle paraissait essentiellement impropre à exprimer ce je ne sais quoi d'individuel, de non vu, d'irréductible aux lois communes qui caractérise l'objet de la religion. On cherche dans la psychologie descriptive de plus souples moyens d'expression, des mots plus serviables que les signes de l'arithmétique, des propositions moins rigides que les formules de l'algèbre. La vie va son cours, insaisissable, immortelle. Elle veut être libre de ses mouvements. Elle entend rester elle-même, et la même sous les aspects les plus divers. Ce n'est point l'armure inflexible

¹ Cf. p. 310.

d'Athènes qu'il lui faut, mais les ailes rapides et les voiles flottants d'une Victoire. Elle secoue le vêtement trop lourd des catégories mathématiques. La science qui prétend en faire son objet se borne à la décrire, beaucoup plutôt qu'elle ne l'explique; et c'est la raison pour laquelle, — s'il n'existe en principe qu'une psychologie mathématique possible, — il peut exister, et nous venons de voir qu'elles existent, plusieurs psychologies descriptives. Il existe une interprétation des phénomènes religieux dans le ton de la peur; il en existe une dans le ton de l'amour; il en existe une représentation dans le langage de la psychologie subliminale, une autre dans celui de la psychologie des foules. Autant de transpositions, à des modes divers, des mêmes motifs de la vie religieuse, et comme autant de représentations cinématographiques des mêmes scènes prises de points de vue différents; autant d'interprétations diverses des mêmes faits fondamentaux. Pour être exprimée dans des signes de portée plus générale que ceux que pourrait offrir le vocabulaire habituel, la réalité n'en demeure pas moins la réalité. Le réalisme physiologique qui s'imagine avoir trouvé, dans ses conditions organiques, l'équivalent total d'un état d'âme, est aussi naïf que le réalisme des mathématiciens, qui croit pouvoir impunément confondre la chose et la mesure de la chose. Il n'est point vrai qu'une chose perde, à être interprétée, la plus minime partie de sa valeur¹, et ce n'est point diminuer l'intensité d'une manifestation psychique qu'essayer de la rendre intelligible à d'autres en exprimant les causes, les phases et les effets dans un langage moins strictement individuel que le langage religieux. Seule l'ignorance intellectuelle et l'anémie de la vie intérieure s'aviseront de croire morte la chose parce que le mot aura changé.

Mais ici se pose une autre question. Pour donner à la

¹ Merisier.

vie religieuse une expression qui lui convienne, nous avons renoncé à l'explication mathématique; nous avons usé de la description; et nous avons reconnu plusieurs procédés possibles de description. Et, ce faisant, nous nous sommes sans doute réservé l'impression de la vie, mais précisément, n'en avons-nous pas abandonné du même coup toute *explication*? La multiplicité même des procédés descriptifs permettrait-elle l'explication unique, et la science, au sens moderne du mot, ne doit-elle pas être le moyen de l'expression unique, la plus générale, la seule accessible à tous?

Laissant là les méthodes de la psychologie mathématique, nous en avons en même temps laissé les avantages: le langage mathématique met son objet à la portée de tous; il est le moyen par excellence, et le seul, de l'objectivation scientifique. Abandonnant les catégories mathématiques pour serrer de près la vie, ne risquons-nous pas, après tous les efforts tentés pour nous rendre maîtres de la vie, de nous retrouver devant son mystère aussi peu avancés qu'auparavant? N'est-ce point un dangereux abus de langage que de tenir, à la suite des psychologues cités plus haut, la description pour *scientifique* au même titre que l'explication proprement dite? Les mots eux-mêmes l'affirment: interpréter¹, décrire², transposer; *interpréter* de trois ou quatre points de vue différents, *décrire* de plusieurs manières, *transposer* en des tonalités diverses, c'est faire le tour de l'objet, l'examiner de près et de loin, sous des lumières et avec des instruments variés peut-être, — c'est aussi rester en face de l'objet, en face et au dehors, et l'avoir devant soi toujours le même, sans en pénétrer jamais l'intimité.

Toujours le même est trop peu dire; à être considéré sous plusieurs angles, l'objet livre peu à peu les détails de

¹ Flournoy.

² James, Abauzit, Stadler.

sa forme; à être exprimée simultanément dans des mots divers, la même vérité s'affirme et s'affermir. Moins généraux que les signes mesurables des mathématiques, les symboles de la psychologie descriptive ont plus de portée que les mots vulgaires où la vie religieuse intime trouve son expression immédiate et lui valent une généralité plus grande. Ceux-là mêmes qui ne vivraient point le mystère de la vie religieuse en peuvent reconnaître, grâce au langage de la psychologie, l'équivalent biologique ou sociologique. On peut ne rien comprendre aux confessions des mystiques : sainte Thérèse en état d'oraison entend une voix qui lui ordonne de ne plus converser avec les hommes, mais seulement avec les anges¹. Tous ne comprendront point cette expression individualiste immédiate d'un sentiment; beaucoup douteront qu'en fait son âme ait été « élevée au-dessus de toutes les choses créées », que ce soit Dieu qui « l'en sépare d'une manière extraordinaire », en sorte que « quelques efforts qu'elle fit, elle ne pourrait trouver sur la terre aucune créature qui lui tint compagnie ». Mais ceux-là mêmes qui taxeraient d'illusoires de tels états d'âme s'inclineront devant leur « interprétation biologique². » Ils ne douteront point qu'il n'existe en fait chez certains tempéraments et dans certaines circonstances une « dépression des tendances sociales »; une « destruction progressive de la personnalité », des substitutions réciproques de la mentalité individuelle et de la mentalité sociale. Ils n'entendront rien au ravissement des saints; mais ils sauront en coordonner dans le langage conventionnel de la psychologie descriptive les principaux symptômes : « 1° rétrécissement du champ de la conscience avec une représentation intense et maîtresse qui sert de pivot et de centre unique d'association; 2° un état affectif, — le ravissement, — forme de l'amour à son plus haut degré... et qui, comme l'amour

¹ Cf. Murisier, *op. cit.*, p. 14.

² Flournoy.

profane, ne trouve sa fin que dans la fusion et l'unification complète¹. »

Mais que vaut *en soi* cette interprétation des faits ? A quelle portée peut-elle prétendre ? Avec la généralité du langage proprement mathématique, elle en a abandonné aussi la parfaite objectivité ; en matière de connaissance scientifique, ces deux termes sont en effet corrélatifs. L'application de la causalité déterministe à la matière de l'intuition sensible crée l'objet même des sciences naturelles ; et la prétention n'est pas vaine, parce que la causalité mécanique est mesurable, reconnaissable à tous.² C'est loin d'être le cas de la causalité biologique dont il s'agit en psychologie ; ne se fait-elle pas fort, précisément au contraire, de reconnaître, ou de laisser libre jeu aux interprétations vitales que la première est incapable de comprendre ? « L'explication causale » des psychologues peut bien rendre une manifestation psychique « en une certaine mesure intelligible³, » — dans la mesure où ses termes eux-mêmes ont une portée générale ; — elle ne l'objective que dans une certaine mesure aussi. Et les psychologues conscients des limites de leur savoir le reconnaissent sans difficulté aucune⁴. Pour M. Ribot « le sentiment religieux est un fait qu'elle [la psychologie] a simplement à analyser et à suivre dans ses transformations, sans aucune compétence pour discuter sa valeur objective ou sa légitimité⁵. » Le premier principe dont s'inspire la psychologie religieuse, selon M. Flournoy, c'est celui de l'*exclusion de la transcendance*, « en vertu duquel, — tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments

¹ Ribot — cf. La *ἐνδραση* des Alexandrins, et James, op. cit., p. 178-179.

² Cf. Boutroux, op. cit., p. 193.

³ Murisier, op. cit., p. 5.

⁴ Nous ne nous attardons pas ici au réalisme médical que certaines pages de Taine peuvent avoir inspiré, cf. James, op. cit., p. 9, 12.

⁵ Op. cit. — C'est nous qui soulignons.

de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans la conscience du sujet, — la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein les discussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un monde invisible¹. » La question de la vérité absolue de la religion, de sa réalité objective, elle l'estime en dehors de son ressort. Or, la certitude du monde invisible et d'une vérité transcendante, c'est le fond même de toute expérience religieuse, c'est l'indice de valeur, le coefficient de réalité absolue qui l'accompagne nécessairement. C'est cette donnée immédiate et essentielle de la conscience religieuse que la psychologie descriptive ne songe pas à relever, parce qu'elle en est incapable. Et c'est aussi la raison qui la rend impropre à établir jamais l'assise que nous cherchons à la religion.

M. James a bien proposé, après quelques compatriotes, un critère empirique, et l'on connaît assez la vogue croissante du pragmatisme dans certains milieux. Ce qui devrait garantir la valeur d'une pensée, ce serait avant tout « son utilité pratique² », ce serait « l'ensemble de ses résultats » plus que son origine³. On reconnaît l'arbre à ses fruits, et tout arbre qui est bon porte de bons fruits. « Les discussions philosophiques ne sont-elles pas condamnées à la frivolité, quand elles n'ont aucune conséquence pratique⁴ ? » La fonction de l'intelligence serait de permettre à l'homme l'acquisition d'habitudes actives. S'il y avait dans la pensée quelque élément qui ne puisse rien changer aux conséquences pratiques de cette pensée, ce serait un élément négligeable. A la base de toutes nos distinctions théoriques, si subtiles qu'elles soient, on ne trouverait rien autre que des différences d'efficacité pratique... Tout le sens que pourrait avoir la conception d'un objet se réduirait à la repré-

¹ Art. cit., p. 57.

² Op. cit., p. 15.

³ *Ibid.* p. 18.

⁴ *Ibid.* p. 374.

sentation de ses conséquences pratiques! « Qu'importe alors, écrit M. James, la vérité ou la fausseté d'une proposition? »

Le critère est admissible pour quiconque se résoudrait à demeurer dans les chantiers de l'empirisme; il serait utilisable en psychologie descriptive en effet; il permettrait de distinguer une croyance bonne, — celle dont les fruits sont bons, et une croyance vaine, — celle dont les fruits sont mauvais. Nous en usons tous et tous les jours dans la vie pratique. Vie pratique, pragmatisme: loin de nous la pensée de méconnaître le lien intime qui unit l'une à l'autre, et l'excellence de l'un quand on en n'use que pour l'autre. — Le critère devient insuffisant pour la recherche de la vérité rationnelle, de l'hypothèse philosophique des choses. Que cette assise soit difficile à trouver, et que les fantaisies de la spéculation de longs siècles accumulés aient pu faire douter de son existence, cela ne prouve pas qu'elle n'existe point. Elle doit exister. La vie religieuse vit de vérité; la philosophie de la religion aurait tort de désespérer de la vérité. Et si la vérité est d'ordre pratique, elle n'en demeure pas moins d'ordre théorique tout à la fois. S'il serait absurde qu'une doctrine vraie entraînant comme conséquence pratique un affaiblissement des forces vitales, l'exercice des forces vitales ne saurait se développer sur une base fondamentalement illogique. Il est permis de croire fausse une philosophie qui nierait la vie; mais une vie qui contredirait toute philosophie vraisemblable ne saurait être bonne; ou plutôt, car on ne saurait douter qu'une vie bonne ne soit bonne, si elle l'est, il faut qu'on ait erré dans la recherche de ses principes théoriques pour qu'on y ait relevé une contradiction. Il n'est pas, il ne peut pas être égal à la philosophie de la religion qu'une proposition soit vraie ou fausse, ni qu'il existe ou n'existe pas un critère objectif de la réalité religieuse.

L'illusion, l'erreur sont des faits psychologiques, et la psychologie descriptive les étudie avec la curiosité impartiale qu'elle apporte à tout autre état de conscience. L'illu-

sion, l'erreur peut être motrice d'action, et diriger une vie, et faire mûrir des fruits ; un mirage d'oasis exerce sur les voyageurs la même attraction que l'oasis réelle. Mais si la perspective du monde invisible n'est qu'un mirage, nous aveuglerons-nous volontairement, parce qu'elle exerce sur notre vie ou sur la vie de notre prochain une bienfaisante influence ? Et si par hasard la même perspective exerçait une influence contraire, si, au lieu d'exalter la vie et d'en favoriser l'épanouissement individuel et social, elle la déprimait, devrions-nous pour autant la tenir et la représenter comme une illusion ?

Le sentiment religieux produit tour à tour l'exaltation et la dépression, l'élan et l'arrêt. Le même : « Dieu dit » a inspiré les saints et les fanatiques. Du même au-delà mystérieux sont montés les chants des anges et les cris des démons. Une voix divine perçue en un moment d'extase a pu provoquer la vie convertie de saint Paul ou de saint François d'Assise. Elle produit encore des effets, plus ou moins extraordinaires, chez tous ceux qui peuvent dire : « Dieu m'a dit, fais ceci ou fais cela, — le saint esprit m'a fait dire..., ou, il m'a employé à ce travail, — ou, il m'a ordonné de prendre une certaine attitude... » Murisier en cite de nombreux exemples, et j'ai entendu récemment un homme honorable témoigner d'une expérience semblable : « Comme je me préparais à mon travail, l'Esprit me dit : va rendre visite à tel de tes frères, ne prends ni argent ni bourse pour le chemin. Je déposai ma bourse sur le comptoir et je dis : Seigneur, j'irai. Il était huit heures du matin. A deux heures, n'ayant rien mangé, je défaillis au bord du chemin, mais j'eus la force de prier : Seigneur, tu as ordonné, j'ai obéi. Incontinent les forces revinrent et je pus continuer ma route. » Cela dura jusqu'au soir, et ce jeûne n'eut aucune conséquence organique extraordinaire. Un jeune pasteur de mes amis a parmi ses malades une femme qui, un jour, « vit le Seigneur, là, à l'angle du lit, couronné

d'épines et sanglant, et qui lui tendait la main ». Une autre lui confesse : « Quand j'ai fait ma prière, c'est alors que je le sens, le diable ! » Un de mes paroissiens agonisant lutta douze heures pour « voir son Seigneur ». Il lui parlait sans cesse, avec l'angoisse de ne pas le trouver : « Seigneur, tiens-toi à une ligne de moi, que je te voie », s'écria-t-il à plusieurs reprises. Peu après midi, il « vit son Seigneur ». Il fut dès lors admirablement calme, jusqu'à la mort qui intervint à quatre heures. Une mère perd, dans l'espace de trois mois, cinq de ses enfants, fauchés par la fièvre typhoïde. Malade elle-même et à peine remise, elle se rend au culte. Au milieu du sermon, il lui advient d'être ravie : elle n'entend plus le prédicateur, mais, au-dessus de l'abat-voix, elle voit soudain « la porte des cieux, et les cinq frères, ses fils, y entrer à la file, par rang d'âge, vêtus de leurs habits ordinaires ». Dès cette heure la mère ne pleura plus ses enfants.

Hallucinations de l'ouïe, illusions d'optique, intrusion du subliminal dans le domaine du conscient, passage de la périphérie au centre de la conscience d'impressions automatiques, projection au dehors des préoccupations du dedans... il n'en reste pas moins que la voix entendue se fait obéir, que la vision imaginaire du Christ ou des cieux ouverts console et apaise, que celle du diable apporte de l'inquiétude ; il n'en reste pas moins que ce sont là des états psychiques producteurs d'action, et d'action bien-faisante, tout comme le sentiment de la possession démoniaque produit l'action malfaisante. Nous dépersonnalisons les démons ; nous ne voyons plus dans leur influence prétendue qu'affaire de tempérament, affections nerveuses, états hystériques déterminés. Si nous restons dans le domaine de la psychologie descriptive, la seule raison qui nous ferait accorder aux suggestions du divin un indice de valeur, une réalité absolue que nous refusons aux suggestions démoniaques, ce serait, d'après le critère pratique, que les unes affermissent et que les autres débilitent.

Et c'est en quoi le critère pragmatique n'est pas encore le critère de la vérité. La vérité ne veut point de l'appui généreux de l'illusion, et, si elle ne trouvait dans le champ de la raison humaine aucune autre assise, elle préférerait déclarer les cieux vides et répéter avec le poète :

Gémir, pleurer, crier est également lâche.
Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
Dans la voie où le sort a voulu t'appeler,
Puis, après, comme moi, souffrir et meurs sans parler.

La vérité ne se paie pas d'illusions. Elle ne vit point de la seule « logique de sentiment ». Elle ne dit point, avec certain savant que cite M. Le Dantec : « Si je cherche à m'élever au-dessus des doctrines matérialistes... c'est parce que je ne les ai pas trouvées assez consolantes¹. » Si je cherche autre chose, dit-elle, c'est que je les ai trouvées fausses, et les spiritualistes vraies. La vérité ne se berce point des espoirs de l'homme sensible, fût-il le grand Pasteur lui-même, « qui ne veut pas mourir comme meurt un vibrion² ». La vérité prétend se suffire à elle-même et ne tenir pour vrai que ce qui a son assise, une assise quelconque dans les conditions générales de la connaissance philosophique.

III. RÉSUMÉ ET PASSAGE A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Ce fondement, ni la psychologie mathématique, ni la psychologie descriptive ne sont capables de le découvrir.

La première avait l'avantage d'user d'une méthode strictement définissable, la méthode scientifique proprement dite. Elle parvenait à objectiver son objet, mais l'objectivation n'atteignait ainsi que l'extérieur des choses, elle

¹ *L'Athéisme*, p. 158.

² *Ibid.*, p. 159.

restait phénoménale, toute de surface. « Objectif signifie représentable, et, pour l'esprit humain, se représenter une chose c'est la faire rentrer dans un cadre qui lui est familier¹. » La psychologie des mesures n'envisageait les faits religieux que dans ceux de ses éléments qui se retrouvent dans d'autres phénomènes. Le problème de la religion, pour elle, « rentre dans le problème général du rapport de la science et de la réalité² ». Mais, par là-même, elle devenait pure physiologie mathématique, elle n'était plus psychologie. Pour atteindre à la représentation objective, elle négligeait du sentiment religieux le contenu subjectif, le coefficient de transcendance sans lequel précisément le fait religieux n'est plus le fait religieux. Elle témoignait par là de son incompetence radicale dans ce domaine.

La psychologie descriptive essaie de reconnaître la vie, de la comprendre dans sa complexe unité. C'est là son très grand avantage, — et son seul avantage aussi. Elle comprend, elle ne pénètre pas ; elle décrit, elle n'explique pas. Usant de symboles beaucoup plus vagues et beaucoup plus variés que la psychologie des mesures, elle renonce à l'objectivité proprement scientifique. Elle n'atteint pas à l'objectivité phénoménale ou de surface, elle ne fonde pas l'objectivité nouménale ou de profondeur ; si nous pouvons ainsi dire, avec une apparence de paradoxe, elle ne fonde pas l'objectivité de cet élément subjectif qui caractérise le fait religieux ; nulle part ses symboles semi-objectifs n'offrent l'hypothèse, le support qui légitimerait la « valeur singulière, infinie, attribuée non par l'imagination, mais par la conscience proprement dite » au sentiment religieux. C'est ce qui justifie le mot de M. Flournoy : elle n'arrache pas au Sphinx le mot de l'énigme universelle ; celui de M. Starbuck : elle ne nous fournit l'explication ultime de rien ; celui de M. Boutroux : nulle part elle ne

¹ Boutroux, op. cit., p. 199.

² Boutroux, op. cit., p. 168.

donne les motifs intelligibles qui seraient indispensables à la foi pour être approuvée par la raison. — *Elle n'est plus la science, elle n'est pas encore la philosophie.* Il faut donc chercher ailleurs ce que nous cherchons.

Nous l'avons vainement demandé à l'étude scientifique de l'histoire. Le scepticisme historique nous a conduits à la psychologie. La psychologie généralement ainsi nommée reconnue incompétente, de l'aveu même de ses principaux représentants, il resterait *la psychologie critique*, étude de la faculté de connaître considérée en elle-même indépendamment de ses divers objets, telle, dans ses lignes générales, que l'ont conçue Kant et les kantiens. Car la méthode critique, « la seule qui fasse de la philosophie une étude sérieuse », c'est moins à la philosophie anglaise contemporaine, quoi qu'en puisse dire un savant aussi autorisé que M. William James, qu'à l'homme de Königsberg qu'en revient l'honneur. La vraie méthode, celle qui a découvert à la science et à la morale leur coefficient de réalité objective, dans le langage de Flournoy, — leur élément à priori, dans celui de Kant, c'est la psychologie critique, ou, pour éviter un terme qui n'a provoqué que trop de confusions, la *théorie de la connaissance*. C'est à elle encore, critique générale des facultés de l'esprit, « géographie de la raison humaine »¹, que nous essaierons, après Kant, mais sans prétendre répéter Kant, de demander l'hypothèse philosophique de toute foi vivante.

Kant soupçonne une psychophysiologie à laquelle les modernes auront peu de chose à ajouter pour en faire une psychologie des mesures. Il lui donne raison dans les limites d'une compétence qu'il a lui-même fixées. Personne n'a réclamé avec plus d'insistance l'application universelle de la loi scientifique, même aux faits internes. Il a démontré la vanité, du point de vue de la science, des grandes

¹ *Critique de la Raison pure*, p. 4.

entités métaphysiques. Après l'idée de Dieu, après l'idée du monde, c'est celle de l'âme qu'il a fait crouler définitivement. La théologie et la cosmologie rationnelles, d'après lui, sont une illusion métaphysique, mais tout aussi bien la psychologie rationnelle. Son œuvre devait consommer la ruine du dualisme à la Descartes, qui vit cependant encore dans un certain dualisme moderne. La science, Kant l'avait déjà dit, est et ne peut être que moniste. Quelle rigueur logique il a apportée à ce point, ses lettres à l'anatomiste Sommering, du 10 août et du 17 septembre 1795, le montreraient excellemment, si la *Critique de la Raison pure* n'y suffisait. Il y développe, sur les relations de la pensée avec le cerveau, une hypothèse strictement physique et matérialiste. Le détail en importe peu ; il suffit que la méthode soit celle de la physique, l'imperturbable science devant laquelle toute liberté s'évanouit, toute vie s'anéantit dans le mécanisme. Quels progrès ne se réaliseraient pas en science naturelle, s'écrie M. Chamberlain, si tous les savants se décidaient, dans l'étude de la nature, à abandonner le dualisme pour être « matérialistes et mécanistes aussi conséquents que Kant ! »¹

Mais Kant a découvert aussi que la loi scientifique n'explique pas l'univers sans aucun résidu, et qu'elle ne le mécanise que par son impuissance à en comprendre la liberté. Il reconnaît sa place à la psychologie descriptive. Toutefois, quelque intérêt qu'elle puisse présenter, elle n'est pas une science de l'âme, pas plus que la théologie n'est une science de Dieu. Elle ne rentre pas dans la classification des sciences physiques parce qu'elle n'use pas de leur méthode. Elle n'a rien à faire dans la métaphysique, parce qu'elle ne se soucie point de l'existence en soi des faits qu'elle relève : elle ressortit à l'anthropologie empirique, à la description de l'homme². Travail intermé-

¹ Op. cit., p. 648.

² Cf. *Crit. du Jugement*, p. 360, *Crit. de la Raison pure*, p. 640.

diaire, elle offre à l'interprétation matérialiste de la science des matériaux déjà classés, simplifiés de leurs caractères trop individuels qui les rendraient inabordables aux procédés scientifiques. Par son respect de la vie, d'autre part, et sa scrupuleuse considération des faits dans leur unité et leur diversité, elle invite la métaphysique à des recherches plus approfondies. Très précieuse à ce titre, et d'autant plus digne de respect que la physique est souvent peu consciente de ses limites et la métaphysique très incertaine de ses résultats, elle se gardera de toute usurpation, et de prétendre, entre la science exacte qui n'est que physiologie du système nerveux et la théorie de la connaissance qui entend dégager l'assise éternelle du fait religieux, à la dignité d'aucune discipline scientifique particulière¹. — Passons à la théorie kantienne de la connaissance.

¹ Cf. Chamberlain, *op. cit.*, p. 643.

CHAPITRE TROISIÈME

A LA RECHERCHE DE LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON

LE DOMAINE DE LA RAISON D'APRÈS KANT

Ohne Kant weiss kein Mensch, was Erfahrung ist und was nicht, weiss kein Mensch bis wohin Empirie reicht und wogegen das Denken transcendent wird. Das mit Exaktheit festzustellen war das Lebenswerk des grossen Mannes; wer achtlos daran vorübergeht, ist ein Barbar und wäre er sämtlicher Akademien der Erde Mitglied.

H.-S. CHAMBERLAIN.

L'œuvre de la philosophie consiste à nous ramener de l'erreur à l'ignorance.

J.-J. ROUSSEAU.

Quærite quod quæritis, sed ibi non est, ubi quæritis.

S^t AUGUSTIN.

I. LE PROBLÈME DE LA RAISON.

ANTINOMIE DE LA NÉCESSITÉ ET DE LA LIBERTÉ.

En réunissant en un court volume ses vues sur *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant entendait dégager, pour la philosophie de la religion, les conséquences de sa critique de la raison pure. Si l'on peut, ailleurs, établir une nuance entre « simple raison » et « raison pure », ces termes sont ici sensiblement identiques et équivalent au terme unique de raison. L'une et l'autre formes peuvent qualifier la raison humaine réduite aux proportions que lui a fixées l'analyse critique ¹.

Pour bien juger des conséquences, il faut remonter aux prémisses. Avant de soumettre à une étude plus approfondie les affirmations du petit livre de 1793, il convient d'examiner les bases que le criticisme dans son ensemble est censé leur offrir. Avant d'apprécier les thèses, il importe d'en vérifier les hypothèses, d'autant plus que plusieurs se refusent à reconnaître la légitimité du rapport qui, dans la pensée de Kant, unit les unes aux autres. Il ne faut pas oublier que le droit de la religion est inti-

¹ On trouve, au cours du volume intitulé : *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 55, l'expression équivalente « Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft ». Ce seul texte suffirait à faire la preuve de ce que nous avançons.

mement lié à une certaine conception de la science, et que, théoriquement, il vit et périt avec elle. Constatant que le réalisme scientifique, s'il était vrai, ne laisserait aucune place à la religion dans l'âme humaine, tout l'effort de Kant consistera à élaborer une philosophie de la connaissance qui, sans faillir aux exigences de la vérité scientifique, impose à la science des limites et reconnaisse à la religion son domaine. La théorie de la connaissance est donc, chez Kant et partout ailleurs à notre avis, le premier et le grand pas à franchir, il faudrait dire la longue route que doit parcourir quiconque tient à savoir jusqu'à quel point la religion est fondée en raison. Aussi nous permettra-t-on de présenter ici une étude du système de la raison pure.

Cette esquisse inévitable, même abrégée, risquera de paraître hors de proportion avec l'ensemble de ce travail ; même allégée, pour autant qu'il a été possible de le faire, de l'appareil scolastique si lourd de l'original kantien et présentée de la manière la plus synthétique, elle gardera ses âpres difficultés. Après et inéluctables ; faut-il les craindre en pareille matière, et quand il s'agit des problèmes capitaux de la vie humaine ? A ceux qui s'aviseraient d'en inférer la vanité de tels efforts, comme aux lecteurs qui prétendaient ne voir dans la première *Critique* que l'embarras de son style, Kant oppose cette dignité tranquille où l'on ne sait si l'indignation l'emporte, ou le sourire. Après tout, remarque-t-il dans l'*Introduction aux Prolegomènes*, « il n'est pas nécessaire que chacun s'applique à la métaphysique », et l'obscurité si décriée des principes du criticisme pourrait bien avoir à tout le moins l'utilité de réduire au silence ceux qui, incapables de rien dire dans le domaine des sciences particulières, croient pouvoir « parler en maîtres et imposer des décisions fanfaronnes dès qu'il s'agit de métaphysique ! » Difficultés éliminatrices et tutélaires, auxquelles on pourrait appliquer ce que Virgile disait des abeilles ouvrières :

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

LA PHILOSOPHIE, SCIENCE DE LA VIE, RÉGLÉE PAR LES LOIS D'UNE UNITÉ ORGANIQUE.

C'est une vérité aujourd'hui réputée de sens commun qu'un système de philosophie n'est jamais indépendant de la personnalité du philosophe. Les mobiles intimes, conscients ou non, en sont d'ordre personnel ; il exprime ou cherche à exprimer en termes pensés les données primitives de la vie ; il est une transposition des éléments vitaux dans le langage de la raison ; leur adaptation au milieu intelligible. S'il en est ainsi, — et il en est ainsi même chez Kant, — si les plus grandes thèses philosophiques ont à leur base une présupposition personnelle, toute prétention de leur part à une valeur générale sera-t-elle nécessairement vaine ? La conclusion serait hâtive. Si l'homme était pur individu, unité absolue et détachée de toute autre, et si l'on pouvait le considérer indépendamment de l'humanité, s'il n'existait que des *hommes*, et pas d'*Homme*, aucune abstraction d'aucune vie individuelle ne pourrait prétendre à aucune valeur générale quelconque. Les individus humains trop différenciés produisent en effet des philosophies spéciales, et les systèmes vont se diversifiant en proportion de la diversité des types humains. Dans l'ordre inverse, ils s'unifient dans la mesure même où ils ont à leur base le travail réfléchi de types plus généraux ; et si l'Homme-espèce existe, s'il est vrai que son existence soit plus solidement fondée que celle de l'homme-individu, et peut-être la seule solidement fondée, il ne sera pas présomptueux d'admettre, en principe, la possibilité d'une construction théorique type, expression intellectuelle des besoins primordiaux, tant théoriques que pratiques, de la vie humaine.

C'est ce que Kant voulut faire entendre en distinguant de la raison individuelle, livrée au bon plaisir du caprice, une raison pure ou simple raison, lieu des lois générales

de la pensée et de la vie. La première est mère de la fantaisie, frivole ou profonde, ou simplement aimable. La seconde seule crée la philosophie au sens le plus élevé du mot, poème de la vérité et de la vie, parce qu'elle a choisi pour base de ses opérations non l'imagination débridée d'un poète, ni l'humeur grise d'un malade, ni les boutades d'un chercheur de bons mots, ni les élucubrations d'un cerveau qui sombre dans la folie; non pas un homme, si pitoyable que puisse être sa souffrance, ou si souple son talent, mais l'Homme, dont elle se sera efforcée de comprendre les caractères généraux et éternels. — Créer ce poème de la vérité et de la vie, ce fut le seul souci de Kant, et l'aiguillon de son labeur de plus d'un demi-siècle. Cette intention, imparfaitement réalisée sans doute, reste la clé du système; elle subsiste, quelles que soient les modifications de détail, d'ailleurs considérables et quelquefois heureuses que les adeptes les plus convaincus¹ ont cru devoir apporter à l'œuvre primitive. Ceux qui ne l'ont pas saisie sont restés des étrangers dans la maison du maître; ils stationnent à la porte, comme les profanes à l'entrée des temples antiques; les mystères leur demeurent obscurs et souvent l'ignorance ou la déconvenue se sont, de nos jours, attardées à travestir les vérités incomprises de la grande œuvre critique, comme elles travestissaient autrefois la secrète sagesse d'Eleusis. Ce philosophe de Königsberg en qui des esprits éclairés saluent le fondateur d'une nouvelle époque dans l'histoire de l'humanité pensante², certains le ravalent au rang des scolastiques. Ceux-là sont heureux de recueillir, en Lazares affamés, les miettes de la table du « roi des penseurs³ », mais ceux-ci s'attardent à son propos à de vaines logomachies. Alors que des lecteurs, entr'ouvrant

¹ MM. Stadler, Cohen, Kinkel en Allemagne; les néo-kantiens en France.

² H.-S. Chamberlain, *op. cit.*, p. 563.

³ *Ibid.*, p. 3.

les *Critiques*, ont l'impression d'entrer « dans un espace plein de soleil ¹ », d'autres se plaignent amèrement de leur obscurité. Les premiers découvrent sous l'enveloppe d'un style malaisé « le témoignage de la vie elle-même », et en tirent un grand réconfort. Le plus grand nombre, rebutés par « la véritable stratégie » à laquelle obligent certaines pages, par « l'abus des divisions, les perpétuels retours sur ce que l'on croyait éclairci, l'absence de tout exemple concret », se laissent aller à « une impression presque insurmontable de lassitude et de découragement ² ». S'il en est ainsi, c'est que les uns sont initiés à l'esprit du criticisme, alors que les autres ne le sont pas. Et malheur à ces derniers. Il semble, a pu écrire M. Paulsen, parlant aussi de la lecture des œuvres de Kant, « qu'on avance à travers d'interminables dunes : à chaque pas le voyageur trébuche et son œil cherche en vain le plus maigre bouquet d'arbres pour s'y reposer ³ ». C'est bien un danger de fatigue exténuante que court celui qui s'engage à ce voyage sans une vue générale préalable du pays et sans pressentir même l'existence des oasis où le guide prétend le conduire.

On l'a dit en une autre image très juste : « Le kantisme est un édifice d'architecture massive qui ne reçoit du jour que par d'étroites fenêtres. C'est au dedans, quand l'œil s'est habitué à l'obscurité, qu'il en admire les proportions et la robuste charpente ⁴ ». Efforçons-nous d'entrer et d'intercepter les rayons qui émanent de cette ombre. A saisir l'intention directrice du système, à nous rapprocher de l'idée centrale pour mesurer le degré de clarté qu'elle projette sur la vie, nous en gagnerions une intelligence plus sûre, — et comme l'extrémité d'un fil d'Ariane pour affronter le mystère de la religion.

¹ Goethe.

² Th. Ruyssen, *Kant*. Paris, Alcan 1903, p. 10.

³ Cité par Ruyssen, *op. cit.*, p. 10.

⁴ Ruyssen, *op. cit.*, p. X.

La connaissance ne mérite le nom de science que lorsqu'elle est parvenue à l'unité systématique (*R. pure*, p. 638). L'acquisition de la matière de l'étude, la recherche et l'accumulation des faits ne sont pas encore la science, elles ne sont que préparation à la science; ce que Kant, recourant à l'acception primitive du mot grec *historie*, information, recherche des faits, appelle connaissance historique ou *cognitio ex datis*. Or, « sous le gouvernement de la raison, nos connaissances en général ne sauraient former une rapsodie », elles ne sont pas l'assemblage de fragments hétérogènes, réunis en des rencontres de hasard, « mais elles doivent former un système dans lequel seul elles peuvent soutenir et favoriser les fins essentielles de la raison¹ » (*R. pure*, p. 628).

La philosophie digne de ce nom est la connaissance rationnelle, *cognitio ex principiis*, celle qui part des principes pour se déployer de là librement, en une mouvante et vivante unité. Kant n'est pas le paléologue qui cherche péniblement les vestiges de l'être sur les débris de ce qui fut autrefois. Spectateur et acteur tout ensemble dans le drame toujours renaissant de la vie, son ambition est d'en exposer en un plan général le principe et les principales conséquences qu'il comporte. Il reconnaît dans l'expérience journalière des moments essentiels et quelquefois opposés; il rêve de les associer en un système, ou plus exactement, de découvrir *les concepts* capables de les exprimer et d'en expliquer la coexistence, *la forme* qui en permet la juxtaposition dans une unité harmonieuse. S'il s'agit de rendre compte de l'unité de la vie, la forme elle-même sera vivante et le principe *organique*. Dans un organisme, tou-

¹ Au cours de ce travail, les textes de Kant en général sont traduits directement de l'édition allemande. Pour ceux de la *Critique de la Raison pure*, nous avons consulté ici et là, sans nous astreindre à la suivre en tout, la traduction française, la dernière parue, de MM. A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, Alcan, 1905.

tes les parties soutiennent un rapport avec l'idée du but, en même temps qu'elles se rapportent les unes aux autres dans cette même idée, « de sorte qu'aucune partie ne peut faire défaut sans qu'on en remarque l'absence, quand on connaît les autres et qu'aucune addition accidentelle ne peut intervenir... qui n'ait pas ses limites déterminées à priori » (*R. pure*, p. 629). La croissance s'y fait « par le dedans (*per intus susceptionem*), non par le dehors (*per appositionem*) » ; elle n'y ajoute « aucun membre, mais rend, sans rien changer aux proportions, chacun des membres plus fort et plus approprié à ses fins » (p. 629). La délimitation en une unité organique et dominée par l'idée du tout, des éléments essentiels de la vie préalablement déterminés dans leurs principes respectifs, constituera cette « géographie » de la raison humaine, cette « architectonique » à laquelle s'efforce de parvenir tout le travail de Kant (Cf. *R. pure*, p. 628-641).

Mais quelle sera cette idée directrice dans le système organique de la connaissance philosophique, et quels éléments divers essentiels a-t-elle à réduire à ses lois ?

L'IDÉE DOMINANTE ET LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DANS LE DÉVELOPPEMENT ORGANIQUE DE LA RAISON.

« Toute notre dignité consiste dans la pensée », écrit Pascal ; et il ajoute tôt après : « Travaillons à bien penser, voilà le principe de la morale. » C'était dire que si l'homme conscient de la grandeur de sa destinée doit exercer ses facultés intellectuelles, il ne doit pas vivre pour penser, mais penser pour vivre. La philosophie n'est pas, dans la plus haute acception du terme, une théorie ; elle est une pratique. Vivre pour penser, c'est *théoriser*, c'est se vouer ou prétendre se vouer au dilettantisme philosophique. Dilettantisme, la philosophie conçue au sens scolastique comme système de connaissances purement scientifiques, comme unité systématique et perfection logique de la

connaissance (*R. pure*, p. 633). Dilettantes¹ de la raison « le mathématicien, le physicien, le logicien, quelque brillants succès que puissent avoir le premier en général dans la connaissance rationnelle, et les seconds particulièrement dans la connaissance philosophique » (*ibid.*). Dilettantes parce que leurs recherches, même glorieuses, n'importent qu'indirectement aux fins essentielles de l'humanité. On peut concevoir encore, et c'est ce qu'a fait de tout temps le sens commun, un maître supérieur qui puisse réunir tous les précédents dont il aurait la puissance de raisonnement et les connaissances spéciales, et qui les embauche pour la grande œuvre humaine parce qu'il aurait en plus le sens « de la destination totale » de l'homme (*ibid.*, p. 634). Si ce maître demeure dans l'ordre de l'idéal, l'idée de son œuvre se rencontre dans toute raison d'homme. Et cette destination dernière de l'homme, sa fin suprême pour toute philosophie qui ne veut pas se borner aux intérêts particuliers de l'école, mais s'élever au contraire à une dignité universelle (*ibid.*, p. 633), c'est, selon Kant, l'action morale parfaite. Le philosophe, ce n'est point le savant spécialiste cantonné dans sa seule science, c'est le moraliste au sens le plus général du terme: le sage qui connaît, et qui enseigne l'art de vivre. Et le vulgaire obéit à une juste intuition de la vérité en qualifiant de ce titre tout homme en qui il remarque fût-ce seulement « l'apparence extérieure de la domination de soi-même par la raison » (*ibid.*, p. 634).

L'unité systématique de la raison est dominée par « cette prééminence que la philosophie morale a sur toutes les autres acquisitions de la raison » (*ibid.*). C'est là la fin suprême de l'homme, nécessairement unique. Mais, dans le champ de la raison, de toute raison humaine, l'analyse

¹ *Vernunftkünstler*, d'après Tremesaygue et Pacaud, *Artistes de la raison*.

découvre des fins, qui, pour être subalternes, n'en paraissent pas moins essentielles. Si la raison est un organisme, si le nombre de ses principes actifs n'est pas illimité, les fins subalternes doivent s'y développer harmonieusement sous le contrôle de la fin suprême, comme les membres du corps, contenus en germe dans l'embryon, se développent en vertu de l'idée directrice invisible et toujours intérieurement présente, d'un organisme animal.

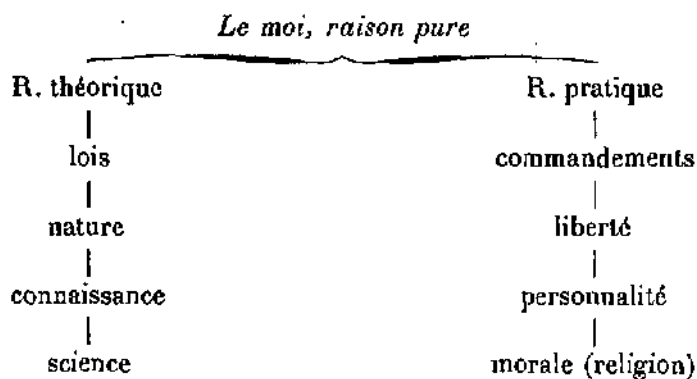
De ce point de vue, l'action législatrice de la raison s'exerce sur deux objets essentiels : la *nature* et la *liberté* (*ibid.*). Elle doit les unir, elle les unit en un tout organique. L'œuvre de la philosophie consistera dans l'analyse patiente du secret de cette union, telle une dissection sur le vif qui cherche à surprendre les attaches de deux fonctions, leurs réactions mutuelles possibles, ou simplement le secret de leur coexistence.

Exercée sur la nature, l'activité de la raison devient philosophie théorique; exercée sur la liberté, elle devient philosophie pratique. Qu'on se garde de confondre : la distinction entre théorique et pratique n'est pas celle que le vulgaire établit couramment sous le couvert des mêmes termes. Pour le sens vulgaire, la théorie c'est l'exposition de l'acte tel qu'il devrait être accompli ; la pratique, c'est l'acte tel qu'il est accompli dans la réalité. « Ils disent », remarque quelque part l'Évangile, — c'est la théorie ; « ils ne font pas », — c'est la pratique. La différence supposée dans ces termes, chez Kant, est de nature plus profonde ; elle concerne moins l'apparence extérieure dans l'adéquation de l'acte à la parole que le principe d'une distinction capitale et subtile. Philosophie théorique et philosophie pratique sont à la fois toutes deux théoriques et pratiques, parce que toutes deux supposent une part de spéculation et une part d'action. Elles diffèrent en ce qu'elles sont le produit de deux facultés antagonistes, en apparence à tout le moins. La première dirige ses efforts vers l'analyse critique de la connaissance scientifi-

que. Elle élabore la loi naturelle, c'est sa part de spéculation ; elle l'impose, c'est sa part d'action. Elle a pour objet spécifique le vaste champ de la nature. La seconde se propose l'analyse critique de la conscience, et a pour objet le grand mystère de la liberté. Elle reconnaît des commandements, c'est là sa part de spéculation ; et elle les impose, c'est là sa part d'action proprement dite. Il existe des lois de la science. Il existe des lois dans la morale. Les unes et les autres ont un élément intellectuel, que dégagera l'analyse critique de la raison ; les unes et les autres comportent des applications pratiques diverses. Mais il importe de distinguer « l'acte pratique fait en vertu de concepts naturels de l'acte pratique fait en vertu de concepts moraux. » (*Jugt.*, p. 8.) L'acte n'est du ressort de la raison pratique proprement dite, et c'est en ce sens défini que nous userons désormais de ce terme, que si les causes déterminantes ressortissent à la liberté (cf. *R. pure*, p. 607) ; dès qu'au contraire elles ressortissent au seul instinct, ou à l'intérêt bien entendu, ou au mécanisme de la nature, l'acte, quelle qu'en soit l'apparence, rentre dans le domaine de la philosophie théorique appliquée. Tels les préceptes techniques des arts et métiers, de la prudence vulgaire où la volonté ne cherche que les moyens naturels et mécaniques de parvenir à ses fins. En ce sens, l'arpentage est une géométrie appliquée ; l'expérimentation physique ou chimique est une application technique des sciences naturelles ; l'économie domestique, l'économie politique, (*Jugt.*, p. 9) sont la partie technique d'une science économique théorique pure. Aucune de ces sciences, vulgairement tenues pour pratiques et pratiques en effet dans le sens vulgaire du terme, ne rentre dans la philosophie pratique. Et ce sont là, au contraire, autant d'opérations de la philosophie *théorique* appliquée parce que les mobiles déterminants ressortissent à la philosophie théorique et se laissent réduire en lois mécaniques naturelles. En revanche, quand le déterminant est du ressort

de la liberté, et que, excluant toute influence de causes mécaniques, il acquiert les caractères de l'ordre moral, l'action rentre dans le domaine moralement et philosophiquement *pratique*. La philosophie pratique n'est donc pas un domaine spécial parce que les préceptes en sont pratiques, pas plus que la philosophie théorique n'est un domaine spécial parce que les moyens en seraient théoriques; mais tandis que celle-ci s'inspire exclusivement du mécanisme de la nature, le principe de celle-là est pris, en dehors du monde sensible, dans la liberté.

Une grande opposition existe donc au sein de la raison humaine, une antithèse fondamentale qui se poursuit entre termes équivalents de part et d'autre; nous pourrions la figurer schématiquement de la manière suivante¹:



Le moi, raison humaine, sujet de toute expérience.

La raison théorique a pour fin *la science*; elle est la méthode de la science; elle opère par *la loi* de causalité mécanique, et l'ensemble qui résulte de ses opérations, c'est l'objet scientifique, ou *la nature*, champ de la connaissance.

¹ D'après H.-S. Chamberlain, p. 55g.

La *raison pratique* a pour fin la *morale*¹; elle est la méthode de la morale; elle légifère par le moyen du *commandement*, ou loi de causalité morale, et le domaine de son action c'est la *liberté*, où naît et grandit la *personnalité*.

C'est le premier mérite du kantisme que d'avoir reconnu et mis en pleine lumière les limites des deux domaines.

LE CARACTÈRE ANTINOMIQUE DES TERMES EN PRÉSENCE ;
LEUR CARACTÈRE D'ÉGALE NÉCESSITÉ.

Mais ici se pose un problème redoutable : comment concevoir l'unité de la pensée dans la diversité des éléments qu'elle est censée réunir, si la diversité surtout confine à la contradiction ? comment concilier les méthodes de la science et les voies de la religion ; l'obéissance au devoir et les exigences de la loi physique ; le masque pétrifié de la nature et la figure changeante de la liberté ? La science ne reconnaît que la loi physique ; tout lui est nature, nécessité ; les impératifs de la morale prétendent au pouvoir absolu ; tout leur est liberté. L'Homme, si haut qu'il se soit élevé des profondeurs de la nature, demeure partie intégrante de la nature. Il en dépend tout entier. Il vit des mêmes sèves fortifiantes ; il est sa chair et son sang ; il en a les forces et les faiblesses ; il en subit dès lors les lois : l'Homme est nature. Mais, s'il est nature, il est aussi l'esclave de la nécessité, et la liberté n'est en lui que vaine illusion ; et si la liberté n'existe pas en l'homme, il importe peu qu'elle existe autre part ; elle n'existe pas ; avec elle s'écroule l'édifice laborieusement édifié des « vertus » individuelles et sociales, pures conventions établies sur le vide. Il n'existe qu'une vraie loi, qui est la loi de nature, et qu'une vertu digne de ce nom, qui est adaptation, résignation passive à la loi de nature.

¹ Identifiée par quelques kantiens, à la suite de Kant dans nombre de textes, avec la religion. Il ne faudra pas s'étonner que, pour le moment, poursuivant l'exposé de la doctrine, nous paraissions admettre la confusion.

D'autre part, si intimement qu'il se sente uni, par toutes les fibres de son être, à la nature maternelle, l'homme ne laisse pas que de juger la nature, de la penser. Dès lors, il s'estime supérieur, comme Ésope dans les fers se trouvait plus libre que son tyran. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, » nourri des pluies et du soleil de ce ciel dont les orages le courbent et le brisent souvent aussi; « mais c'est un roseau pensant... Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt ». L'homme se sent, et ne peut pas ne pas se sentir participant des gloires d'un ordre supérieur. Il pense, il décide, il agit; il lutte et il triomphe; s'il triomphe, c'est qu'il veut. Il le sait, et quand bien même on lui aurait démontré que la liberté n'est qu'illusion, cette illusion lui deviendrait plus chère que la réalité, parce qu'il y reconnaîtrait le secret de toute action féconde en lui et hors de lui, la présupposition de tout épanouissement d'une personnalité comme de tout progrès collectif, et l'appui nécessaire de l'édifice social.

Mais une illusion est-elle jamais la cause d'une action bonne et d'une action durable? Peut-on concevoir une illusion féconde? Existerait-il une erreur nécessaire? et ne faut-il pas plutôt juger l'arbre à ses fruits, et conclure de l'excellence, de la nécessité des résultats à l'existence de la cause effective? — L'homme est liberté, et la liberté est le seul secret de sa royauté sur la nature. Mais, si l'homme est liberté, avons-nous encore le droit de parler de nature? La nature n'est-elle pas la loi immuable et une seule action supposée libre n'aneantirait-elle pas l'ordre nécessaire de la nature? Si l'homme est liberté, la nature n'existe pas et c'est au tour de la loi physique de passer au rang des fictions illusoire.

Kant reconnaît l'opposition des termes en présence. Il en établit avec une parfaite clarté le caractère absolu :

nous connaissons une *nature*, c'est-à-dire un monde de ce qui est et dont la loi exprime ce qui est, où la liberté ne paraît nulle part et jamais; un monde que la seule pensée de la liberté suffirait à faire évanouir et dans lequel, par une juste conséquence, les mots de responsabilité et de devoir, de moralité et de justice, de pitié et d'abnégation n'ont aucun sens; car tout y arrive en vertu d'un processus purement mécanique, sous le contrôle des lois qui régissent la succession à jamais immuable des causes et des effets.

Et nous connaissons une liberté, c'est-à-dire un monde de ce qui doit être et dont la loi exige ce qui doit être, en dépit de ce qui est ou de ce qui pourrait être; où, dès lors, apparaît un tout autre ordre de choses, où les mots de mérite et de dignité, de bonté et de sainteté prennent leur indéniable valeur, où les commandements et les idées morales ont leur pouvoir, comme les lois et les idées physiques avaient le leur dans le monde de la nature.

Cette opposition en apparence absolue, Kant la reconnaît et la pousse à l'extrême, car elle veut être extrême. Et le philosophe agit ainsi, parce que, *dans le domaine de la pensée*, il ne pourrait agir autrement et méconnaître l'un ou l'autre des termes en présence sans méconnaître du même coup toute une part de la réalité; réalité énigmatique et complexe, riche d'éléments divers et mouvants. Là où la vie simple, l'accomplissement fidèle du devoir, l'assurance de la piété ne voient qu'unité, parce que la vie vécue sans souci de philosophie réalise naturellement et sans difficulté une synthèse harmonieuse, la pensée une fois engagée sur le chemin de la critique se voit obligée de reconnaître des limites et des distinctions. L'unité ne lui devient désormais possible qu'à travers la diversité; elle ne peut sans faillir à sa haute mission se faciliter la tâche en ignorant l'un des termes en présence. Il devient impossible à la philosophie religieuse de faire abstraction, dans l'établissement de ses assises, des principes de la mé-

thode scientifique. Il devrait être interdit à toute philosophie scientifique ou qui se donne pour telle, de ne tenir, dans l'élaboration de ses résultats, aucun compte de l'élément moral de la pensée, pour le seul motif par trop simple que l'existence de la liberté paraît inconciliable avec celle de la causalité mécanique. Sous prétexte de progrès indéfini, ce n'est là, en réalité, que retour à l'enfance de la pensée, et regrettable entrave à l'avènement de la paix philosophique.

Chacun connaît l'hymne admirable qui sert d'épilogue à la *Critique de la Raison pratique* : « Deux choses remplissent mon esprit d'une vénération toujours nouvelle et toujours croissante, à mesure qu'il y porte une attention plus soutenue : le ciel étoilé au-dessus de moi, et la loi morale en moi. Je n'ai pas à les chercher à tâtons dans l'ombre ou dans le domaine de la fantaisie, au-delà de mon horizon ; je ne les suppose pas seulement ; je les vois devant moi, et j'en ai une conscience immédiate, comme de mon existence. Le premier commence à la place même que j'occupe dans le monde extérieur et élargit mes attaches avec l'univers jusqu'à l'infiniment grand [dans l'espace], avec ses mondes accumulés par dessus des mondes et ses systèmes de systèmes, jusqu'à l'illimité dans le temps, par la considération de leurs révolutions périodiques [toujours] commencées et [toujours] poursuivies. — La seconde a son point d'origine dans mon invisible moi, dans ma personne, et me transporte dans un monde véritablement infini, accessible au seul entendement, avec lequel je me reconnais dans une relation non purement accidentelle, — comme celle qui m'unit du même coup aux mondes visibles, — mais générale et nécessaire. La constatation d'une foule innombrable de mondes réduit à néant l'importance d'une créature animale qui doit rendre sa matière, après une vie dont la courte durée est toujours incertaine, à ce simple point de l'univers matériel qu'est la planète maternelle. La seconde, en revanche, hausse infiniment ma

valeur de personnalité intelligible, dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité, et même de tout l'univers sensible. »

L'existence de la science d'une part, de la morale de l'autre, c'est la présupposition essentielle du kantisme, et de très bonne heure, ces deux disciplines qui lui inspirent en 1788 des accents si nobles, s'établissent dans son esprit comme deux réalités incontestables :

Il ne connut point le scepticisme moral. Dès l'éveil de sa pensée philosophique, l'éthique lui parut achevée dans son principe ; et existante plutôt qu'achevée. Car il conçut la loi catégorique du devoir comme éternelle et indépendante de toute origine empirique, de toute fin dans le temps, intangible dès lors, et hors de portée de toutes les arguties de la sophistique. Toute sa vie, sa longue vie à la noblesse de laquelle les contemporains se plaisent à rendre hommage, il aima à répéter ces vers de Juvénal :

*Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et, propter vitam, vivendi perdere causas.*

Une épitaphe composée par lui en 1782 renferme ces mots caractéristiques : « Il n'y a qu'une chose dont nous soyons certains, c'est notre devoir¹. »

Il ne douta point de la science ; l'œuvre de Newton le remplit d'admiration et l'on sait assez la valeur des contributions qu'il y apporta dans divers domaines. Il y vit la science parfaite. Elle lui parut s'imposer pratiquement « comme un fait dont le philosophe peut bien rechercher les conditions et déterminer la valeur, mais qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler² ».

Et cette double certitude peut être envisagée, assurément, comme le produit d'influences spéciales de l'époque et du milieu ; Kant a pu les acquérir au cours de « son

¹ Cf. Em. Boutroux, *Revue des Cours et Conférences*. Paris, 1895-96.

² Ruyssen, *op. cit.*, p. 53.

voyage à travers les idées de son temps¹ ». Il peut tenir de Newton l'idée de la science parfaite. La piété austère de sa mère peut avoir exercé sur sa conception du devoir une influence indéniable. La lecture de Shaftesbury, de Hutcheson et de Rousseau aura sans doute affermi son moralisme. S'il établit une identification souvent absolue entre la morale et la religion, la cause, ou l'une des causes assurément, en reviendra au rationalisme du temps, au déisme sec du « siècle des lumières ». Lui-même enfin nous apprend que c'est aux empiristes anglais, et très spécialement à Hume qu'il doit d'avoir été éveillé de l'engourdissement dogmatique où la renommée universelle de Wolf le retint d'abord. Sans doute, mais il faudrait se garder d'en rester là, et, si l'on trouve à quelques grandes idées kantienues une origine occasionnelle dans les circonstances personnelles du philosophe en particulier, et en général dans celles de la fin du xviii^e siècle, de dénier au système toute originalité. Kant a pu se faire illusion en tenant pour définitive l'œuvre de Newton dans son ensemble ; son étude de la notion de la loi scientifique et de ses conditions essentielles dans l'esprit humain ne dépend point des résultats d'un système particulier ; le système fut l'occasion de la critique ; les défaillances de l'un n'entraîneraient pas nécessairement la caducité de l'autre. L'austérité chrétienne de sa première éducation aura sans doute marqué la volonté du philosophe d'un sceau durable ; mais la critique de la loi morale prétend donner au devoir une base impersonnelle et éternelle ; l'obligation impérative chez Kant n'est pas uniquement « le catéchisme de sa mère² », ou si elle l'est, c'est peut-être que ce catéchisme exposait en son langage biblique spécial et sous forme de vérités historiques, les vérités éternelles de la raison. Hume a été pour Kant le génie qui stimule, le pionnier qui ouvre

¹ Ruyssen, *op. cit.*

² Nietzsche.

la voie. Mais, tandis que l'un ne sortait pas des sables mouvants de l'empirisme et n'aboutissait qu'à l'enlèvement d'une intelligence qui doute et se lasse sans résultats, l'autre se vouait à l'œuvre que ceux-là mêmes qui cherchent à la réduire à ses plus humbles proportions désignent comme « l'effort le plus considérable et le plus fécond de la pensée humaine¹ ».

Et si son œuvre fut cela, n'est-ce pas, précisément, que les disciplines dont elle chercha, par un travail d'une opiniâtreté sans précédent et d'une sincérité absolue, à découvrir les lois particulières et le rapport mutuel, seraient essentielles à l'esprit humain ? que leur coexistence serait la vérité non d'une époque seulement, mais de tous les temps ?

Renouvier a consacré les ressources de son érudition à *l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*². Ce que les naturalistes ont tenté pour les œuvres de la nature au cours de son évolution animale, le philosophe l'a tenté pour les œuvres de l'esprit, au cours de l'évolution historique³. Il a voulu faire l'histoire naturelle des doctrines philosophiques et les classer en familles par l'étude de leur épanouissement actuel et par l'examen, plus fructueux encore, de leurs floraisons historiques. Tout au cours de l'histoire de la philosophie, il a cherché à déterminer les jalons d'un classement logique, en groupant « sous quelques principaux chefs d'opposition mutuelle les grands systèmes qui se sont disputé l'empire des idées générales ». Si la liberté de l'esprit spéculatif, la diversité des caractères et les influences variées et complexes exercées sur les penseurs par les circonstances spéciales de leur milieu n'ont pas souffert que la limite des systèmes s'accusât toujours franchement, il a paru rester suffisamment d'indices pour permettre « la distribution générale des

¹ Alf. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*.

² 2 vol., Paris, 1886.

³ Ce passage est repris de notre brochure sur *L'Expression logique de l'expérience religieuse*, p. 10 et 11, Lausanne, 1908.

idées philosophiques autour de deux pôles opposés ». Il semble bien, en effet, qu'au sein de cette flore luxuriante et d'apparence très disparate, une section dichotomique se justifie. Une division binaire se marque au milieu de la multiplicité et du désordre apparent des solutions qui se heurtent. Le nombre des conceptions philosophiques réellement différentes est beaucoup plus petit qu'on ne paraît généralement s'en apercevoir. Et toutes viennent se grouper autour de l'antinomie fondamentale que Kant a mise en lumière au sein de la raison pure et qui a trait aux relations du déterminisme scientifique et de l'action volontaire de la morale, de la nature et de la liberté.

Le ciel étoilé *au-dessus de moi*, disait Kant, — la loi morale *en moi*; le moi, source immatérielle de la liberté; le non-moi, champ sensible où s'exerce l'action des lois physiques; le sujet, l'objet, ce sont les termes de la même opposition fondamentale qu'il s'agit de concilier. Problème, non de la vie, nous l'avons déjà remarqué, mais de la connaissance, de la pensée. La philosophie antérieure à Kant en avait cherché la solution. De quels procédés se servit-elle? ou plutôt, puisque l'opposition schématique est plus facile que l'étude spéciale de chaque philosophe, de quels procédés pouvait-on se servir?

II. DEUX SOLUTIONS POSSIBLES EN DEHORS DU CRITICISME :

SENSUALISME ET RATIONALISME.

Posons l'opposition fondamentale de l'âme ou du sujet et du monde ou de l'objet. Entre le sujet et l'objet, entre le moi et le non-moi, toutes les possibilités se trouvent contenues et épuisées. Quel apport respectif le sujet et l'objet fourniront-ils dans l'élaboration de la connaissance?

Si le sujet est seul producteur de la connaissance, ou s'il y apporte la part essentielle (idéisme subjectif, rationalisme), il est censé posséder une force active, une activité formatrice. L'expérience nous apporte-t-elle une preuve quelconque d'une telle énergie inhérente au sujet? Sans aucun doute: l'esprit apporte dans le chaos apparent des choses une certaine ordonnance, de certains arrangements que les choses ne présenteraient pas d'elles-mêmes. L'esprit est doué de la force d'abstraction et de généralisation, condition première de toute connaissance scientifique; car la science est, avant tout, une connaissance par abstraction, le groupement des objets sous des termes généraux, la réunion des faits sous des lois, la réduction des individus aux espèces et des espèces aux genres, des phénomènes particuliers à leurs causes et des causes à leurs conditions nécessaires dans la pensée. La connaissance scientifique est, dans son essence, connaissance par classification, et les choses ni les faits ne se classent d'eux-mêmes: il y faut des termes compréhensifs, qui sont le secret du langage, des lois générales qui appartiennent au sujet. L'abstraction, la généralisation, la classification, autant d'activités que les choses ne sauraient déployer et qui sont imputables à la raison. Le sujet, considéré comme origine essentielle de la connaissance, conduit ainsi au rationalisme.

Le rationalisme croit à une activité formatrice du sujet, et primordialement formatrice; il stipule dans l'âme l'existence de principes antérieurs à toute expérience et provocateurs de l'expérience. Il aboutit dès lors à la doctrine des idées innées, ou à l'apriorisme.

L'apriorisme enfin, quand il n'est pas guidé par la critique, est prompt à oublier la déformation inévitable que ses formules imposent à la réalité; il oublie la réalité primitive qu'il a adaptée aux exigences de ses procédés, le fait brut dont il a laissé de côté les caractères trop individuels et dès lors irréductibles à ses cadres. Ses formules, ses classifications et ses lois lui représentent la seule réalité

concevable et toute la réalité conceivable. Mais, en effectuant ce dernier pas, le rationalisme est tombé dans le dogmatisme qui en représente, en dehors des corrections critiques, l'aboutissement ordinaire et normal.

Revenons au second terme de l'alternative : si l'objet est seul producteur de la connaissance, ou s'il y apporte la part essentielle, l'origine de la science gît dans la sensation. La sensation existe, il est moins facile de la mettre en doute que la réalité des idées innées dans le sujet ; d'elle provient, au sujet, toute expérience du monde extérieur. Sans elle le sujet reste plongé dans la nuit de la plus noire ignorance, telle « une statue intérieurement organisée et vivante comme nous, mais empêchée par son enveloppe de marbre d'avoir des sensations »¹. Dans l'hypothèse rationaliste, la statue n'aurait cure du monde extérieur ; elle aurait en elle-même les principes de la connaissance, qu'il lui suffirait de développer par voie de logique, *more geometrico*, pour s'acquérir, sans le secours du monde extérieur, une science du monde extérieur. Dans l'hypothèse sensualiste, la statue séparée du monde, quoique vivante, resterait morte au monde et privée de toute connaissance, et son esprit parfaitement vide de toute notion générale ou particulière sur tout objet quelconque. Mais qu'on enlève au fur et à mesure les diverses parties de la carapace isolatrice, les sensations lui parviennent et lui procurent la connaissance. Penser, c'est sentir ; connaître, c'est sentir l'addition des sensations ; juger, c'est sentir leurs différences ; se souvenir, c'est sentir qu'on a senti². Tout est sensation ou souvenir de sensations et rien, dans nos jugements les plus subtils, dans nos pensées les plus élevées, ne dépasse le contenu possible de la sensation : *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*.

La sensation offrira-t-elle au sujet les éléments généraux

¹ Weber, op. cit., à propos de Condillac, *Traité des sensations*.

² » » » modifié, à propos de Hobbes.

qui manquent à ce dernier ? Apportera-t-elle, en même temps que le contenu, la forme de la connaissance, le cadre qui la délimite et l'élève à la dignité de science ? — Non, assurément. La dignité de la science, c'est, dans l'hypothèse sensualiste, le maintien du caractère primitif de l'expérience, l'affirmation des événements dans leur ordre de succession, fussent-ils rester, chacun en particulier, dans son isolement absolu. Le sensualisme conduit à l'empirisme, à cette sorte d'empirisme qui borne toute science possible à la reconnaissance du fait primitif et brut. Mais la science empirique ainsi entendue, privée de tout élément d'abstraction, et simple juxtaposition des faits observés, ne peut raisonnablement donner du monde aucune conception générale ; elle disperse l'esprit et le confine dans l'amas chaotique des détails ; elle aboutit nécessairement au scepticisme.

Voici donc le cours respectif des deux procédés :

Sujet	Objet
↓	↓
rationalisme	sensualisme
↓	↓
innéisme	empirisme
↓	↓
dogmatisme.	scepticisme.

Mais à quelles solutions ces voies conduisent-elles dans l'étude du problème que nous nous sommes posé ?

L'empirisme absolu aboutit au scepticisme. Hume († 1776), reprenant avec subtilité contre le dogmatisme les discussions de Hobbes († 1679) et de Locke († 1704), parvient à ébranler la notion fondamentale de toute science possible : le concept de causalité, de liaison nécessaire. La pensée est incapable de l'instituer *a priori* ; elle découle de l'expérience, comme toutes les autres idées. Ce que nous percevons c'est, par la sensation, les états successifs des choses. Ce qui les lie, et qu'on appelle pouvoir, force, énergie,

liaison nécessaire, n'est jamais perçue directement ¹. Quelle *nécessité* y a-t-il à ce que la flamme soit la cause de la chaleur? Ce que nous savons, et tout ce que nous savons, c'est que la sensation de chaleur suit habituellement l'image sensible de la flamme. L'idée de cause provient ainsi uniquement de l'*habitude* que nous avons de voir certains faits dans une liaison constante. Elle n'a par elle-même aucune base nécessaire dans l'esprit. Or, si la pensée est incapable de concevoir la notion de cause nécessaire, source présumée de la certitude scientifique, elle épuiserait son pouvoir dans le souvenir de la suite plus ou moins sûrement ordonnée des sensations. La science devient une chimère et la morale cherche en vain un terrain solide où appuyer ses fondements. Si Hume fut déterministe en histoire et en morale, c'est là une inconséquence aux prémisses de sa critique.

Mais cette conclusion sceptique ne pouvait être admise par Kant, qui ne discute pas l'existence de la science et de la morale. Elles existent, puisqu'elles sont. Il s'agit seulement de trouver le secret de leur coexistence. Or, si elles sont données, « leur réconciliation est également donnée » ². Une note des prolégomènes l'affirme : « Nous savons d'avance, y lisons-nous, que le doute de Hume n'était pas tenable, car il détruit la science et la morale. »

L'école rationaliste, en opposition à laquelle se sont élevées les doctrines précédentes, assurerait-elle au problème une solution plus rapide? — Le rationalisme ne doute pas. Les sources de la pensée jaillissent, pour lui, de la raison même. Tout le pensé lui est réel. Toute pensée clairement pensée est vraie et représente une réalité. Le critérium de la vérité, dira Spinoza après Descartes, c'est la vérité elle-même, et l'évidence qui lui est propre. Celui qui a une idée vraie sait en même temps qu'elle est vraie

¹ Cf. A. Weber, *op. cit.*, p. 429.

² Boutroux, *Revue des cours et conférences*.

et ne saurait en douter¹. Les propositions mathématiques et les axiomes de la morale sont évidents : ils doivent être la réalité. C'est pour fonder sur un semblant d'analyse cette double existence que Descartes procède aux déductions de son doute méthodique. Je pense, donc je suis. Je doute, en effet, et si je doute, je pense, et si je pense, j'existe ; car penser, c'est être. La première réalité sera donc l'existence du moi. Il existe un sujet de la connaissance. — Mais comment passer du sujet à l'objet ? comment franchir les limites du moi et se rendre compte de la réalité du monde ? « Ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose, c'est l'évidence, et l'évidence seule. » Or, s'il est évident que je pense, il n'est pas évident que l'objet de ma pensée existe à son tour hors de moi. La nature, qui me trompe en me faisant croire au lever et au coucher du soleil, pourrait aussi bien me payer d'illusion en me faisant admettre la réalité des choses sensibles². Il me faudrait renoncer à prouver le contraire, m'enfermer à tout jamais dans le *sum quia cogito*, et demeurer sceptique à l'égard de tout le reste si, parmi les idées que je découvre en moi, il ne s'en trouvait une dont l'origine est étrangère et évidente : l'idée de Dieu ou de l'être infini et parfait. « Après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai ; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute ; et ainsi j'en ai

¹ Cf. A. Weber, op. cit., p. 342.

² Ce résumé des thèses cartésiennes est emprunté à l'op. cit. de Weber. Des textes ont été ajoutés ; tous les autres ont été revus.

une vraie et certaine science¹. » Dieu existe; cette certitude évidente par elle-même et qui ne peut provenir de la raison humaine, permet de franchir les bornes du moi, et d'affirmer la réalité du monde extérieur : le monde des corps, objet de la pensée, existe. Dieu, qui est vérité, et qui veut que mes pensées soient vraies, en est le garant. — Voilà posés les termes du dualisme cartésien, qui donna à la philosophie moderne ses bases essentielles. La stricte distinction faite entre le corps, substance étendue, et l'âme, substance pensante, devait être éminemment favorable à la science; car elle permettait, elle exigeait l'interprétation purement mécanique de la nature, et l'on sait assez les merveilleux résultats de l'audace cartésienne à cet endroit.

Mais, si c'est là le mérite de l'œuvre de Descartes, il faut reconnaître qu'à ce point la difficulté du problème critique, qu'il n'a point entrevue, ne fait que commencer : les corps sont étendus, rien qu'étendus jusque dans leurs dernières profondeurs, et le principe intérieur, le centre d'action et d'impulsion que nous appelons l'âme, le moi, leur fait complètement défaut². Le monde extérieur ne connaît d'autre loi que la nécessité; voilà l'affirmation de l'existence de la science. Voici celle de l'existence de la morale : « Pour ce que, d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui³. » Le corps est tout ce que l'esprit n'est pas;

¹ Œuvres de Descartes, publiées par V. Cousin, Paris 1824; Méditation VI, tome I, p. 319.

² Cf. *Les Principes de la philosophie*. I, § 8-9, 51-53, II, § 4, 8. (vol. III de l'éd. Cousin).

³ Méditation VI (vol. I, p. 332). Cf. A. Weber, *Op. cit.*, p. 320.

L'esprit est la négation absolue de ce qu'est le corps ; le corps est absolument matériel ; l'âme absolument immatérielle...

On ne peut poser avec plus de décision l'antagonisme de la nécessité et de la liberté. Mais encore, s'il est certain qu'il existe et s'il importe à chacun des termes d'être maintenu dans son intégrité absolue, si la science des corps, substances étendues, ne peut admettre aucun élément libre, et si la réflexion sur l'âme, substance pensante, ne peut admettre aucun élément mécanique, c'est à ce point que se pose le problème critique de la connaissance : comment admettre dans le champ de la raison humaine l'unité systématique, la coexistence organique d'une science des corps et d'une affirmation morale ?

L'idée de Dieu, qui permit à Descartes de passer du moi au monde, pouvait paraître l'intermédiaire cherché. Si l'âme, en effet, est une substance qui pense, et si le corps est une substance étendue, Dieu est la substance infinie, dont tout dépend, et qui elle-même ne dépend de rien. A Dieu remontent à la fois la nécessité et la liberté ; et il y a là sans doute l'expression d'une vérité, et la solution dernière et profonde du mystère de l'univers. Mais, sous cette forme, elle était une affirmation, et non une démonstration. Elle ne faisait que reculer la difficulté en la transportant plus haut et plus loin. On pouvait l'oublier parce qu'on la perdait de vue, et la croire vaincue. C'est ce que fit le maître de l'école, trop intéressé par ses recherches mathématiques et physiques, où gît la vraie grandeur de son œuvre, pour s'attarder au problème de la métaphysique. On pouvait, avec quelques-uns de ses disciples, s'appliquer à la synthèse. Mais la synthèse en Dieu, tant qu'on restait dans le dogmatisme réaliste de l'époque, devait conduire au monisme ; soit au monisme de la liberté, si l'on considérait en Dieu surtout la liberté, et c'est ce que firent les ecclésiastiques vaguement cartésiens

tels que Bossuet et Fénelon¹ ; soit au monisme de la nécessité, si l'on avait à cœur surtout les intérêts de la science : ce fut le cas des cartésiens hommes de science, auquel le maître avait d'ailleurs, pratiquement, donné l'exemple. C'était là la fin naturelle du système. Il comportait une dualité inorganique, faite de deux éléments contradictoires apposés. Personne ne soupçonna le lien caché : les théologiens orthodoxes écartèrent la doublure matérialiste, et Descartes devint le père d'un monisme spiritualiste. Les savants écartèrent la doublure spiritualiste, et Descartes devint le père du monisme naturaliste et du panthéisme déterministe. L'*Éthique* de Spinoza représente l'aboutissement normal des prémisses cartésiennes. C'est, après les clartés pleines de promesses de la distinction élémentaire opérée par le maître, le chaos des confusions qui recommence.

Leibnitz, en dépit de la nouveauté qu'il apportait en substituant au dualisme cartésien sa théorie de la force, de la monade inéteadue et douée de tendance, ne fait pas avancer la question. On peut trouver l'hypothèse de l'harmonie préétablie supérieure à celle des causes occasionnelles ; elle demeure dans le même plan, et il est à peine surprenant que Wolf, séduit par cette analogie, ait méconnu l'élément nouveau de la physique leibnitziennne, en en vulgarisant l'élément cartésien traditionnel. Quelle qu'ait été la contribution de Descartes et de Leibnitz au progrès, — il faudrait dire à l'avènement de la science moderne et à la formation de la notion moderne de l'expérience, le dogmatisme essentiel de leur pensée philosophique présentait un obstacle insurmontable à la solution du problème de la connaissance. Le dogmatisme, c'est-à-dire la prétention d'atteindre la réalité fondamentale, n'offre point d'inconvénients graves dans le champ d'une discipline particulière. Les savants monistes, en conséquence dogmatistes, peuvent appliquer la méthode

¹ Cf. A. Weber. Op. cit, p. 324.

scientifique avec autant de rigueur que les dualistes, tant qu'ils ne franchissent pas les limites de leur domaine, ils n'ont pas à craindre la contradiction. Le dogmatisme révèle ses inconvénients dès que, dépassant les limites des disciplines particulières, on passe de la science dans laquelle on s'était d'abord muré, ou de la morale traitée indépendamment de la science, dans le champ de la philosophie, avec l'ambition d'y comprendre la coexistence de l'une et de l'autre. Descartes et Leibnitz furent des savants, et leur rationalisme n'enleva rien à leur science. Mais, dans le domaine de la philosophie, il devait les conduire au déterminisme moral, et leur interdire toute solution valable de la grande question à laquelle Kant va consacrer les ressources de son génie.

III. LA SOLUTION KANTIENNE, ESQUISSÉE : IDÉALISME TRANSCENDANTAL, OU CRITICISME.

L'empirisme sensualiste aboutit, dans la critique de Hume, au scepticisme à la fois scientifique et moral. Incapable de légitimer la notion de cause qui établirait entre les faits un lien nécessaire, la pensée y est encore incapable d'établir le principe de la morale. — Le dogmatisme pouvait favoriser la science; mais il ne pouvait le faire qu'en excluant la liberté du champ de la conscience. Il pouvait reconnaître la morale, mais au risque d'ébranler l'autorité de la science.

Or, nous ne saurions nous tenir à l'anarchie du premier, pas plus qu'au despotisme du second. L'anarchie sceptique a l'avantage d'ébranler le régime absolu du despotisme; elle ne saurait être un aboutissement définitif, pas plus en philosophie qu'en politique. Il doit exister une voie moyenne, qui sera l'issue. La métaphysique l'a cherchée. Ses efforts ont été vains, parce que le but était difficile à

atteindre, mais toujours renouvelés, parce qu'il était digne d'être poursuivi. L'intérêt de son objet, la pauvreté de ses résultats l'ont conduite, au cours de l'histoire, tantôt au comble de l'honneur et tantôt au plus profond de l'indignité. Son opiniâtre vitalité, qui vainquit de longues périodes d'indifférence et même de haine, est une preuve en faveur de ses droits, et, si ces derniers ne sont pas contestés, il faut qu'ils aient été maladroitement défendus et mal délimités. Les sciences physiques n'ont pas atteint du premier coup leur forme définitive, fait remarquer la préface à la seconde édition de la grande *critique*. Elles n'y sont parvenues qu'après des siècles de marche à tâtons. Si la métaphysique erre encore loin du but, privée de principes assurés, ce n'est pas, il est permis de le croire, que tout succès lui soit interdit; c'est plutôt qu'on n'a pas encore trouvé le moyen du succès dans ce domaine.

Kant espère le trouver, et ce sera *dans l'étude de notre faculté de connaître*, dans la critique de la raison pure elle-même (cf. *R. pure*, p. 5). L'opposition de la science et de la morale a été jusqu'à présent irréductible, aucune métaphysique n'a réussi à en associer les principes au sein de la raison. Il n'en faut pas conclure que la science, ou la morale n'existent pas; elles existent, — ni que la métaphysique est scientifiquement inconcevable : les deux disciplines coexistant dans la raison, la raison doit receler aussi le secret de leur coexistence. Et ce secret, la critique le découvrira, non celle des livres, ou des systèmes, mais celle des principes, des sources profondes de la connaissance (cf. *ibid.* p. 5); la critique, c'est-à-dire une distinction (*κρίσις*) dans le champ des principes rationnels; une délimitation qui permettra la paix et l'union des pouvoirs en présence.

Kant va risquer une supposition audacieuse, dont toute son œuvre cherchera à prouver l'excellente raison d'être : il faut admettre dans la conception du savoir une transformation profonde. Il faut concevoir une science, c'est-à-

dire la connaissance d'un lien nécessaire entre les choses, mais qui n'exprimerait pas toutes choses, ou plus exactement, qui n'exprimerait pas tout dans les choses; une science, en un mot, qui ne serait pas toute la réalité; qui ne serait pas la réalité exclusive de toute autre, mais l'expression partielle d'une réalité plus profonde, dont la morale pourrait être une autre expression partielle. Mais cela ne se peut qu'aux dépens des préjugés traditionnels. Il faut abandonner la croyance, — car c'en est une, — d'après laquelle les lois de la science appartiendraient à la nature elle-même, pour adopter la croyance, — c'en est une autre, et beaucoup plus acceptable, — d'après laquelle les lois seraient l'œuvre de l'esprit humain qui les imposerait à la nature. Le dilemme se pose, et Kant le pose avec toute la clarté désirable : ou bien le réalisme, qui voit dans la science l'expression directe de lois inhérentes à la nature est fondé, — et la morale doit être bannie de la raison humaine; ou bien le réalisme est faux, — et c'est l'idéalisme, qui voit dans la science l'application à la nature de lois inhérentes à l'esprit, qui est vrai. Parions pour l'idéalisme, puisque la morale existe. Et, dès lors, méfions-nous de notre notion de l'expérience. Si l'expérience est conçue non comme une simple lecture de la nature, mais comme une opération de l'esprit sur la nature, ce qui va intéresser tout d'abord le philosophe, ce sera non plus l'expérience elle-même, mais les préliminaires de l'expérience, les moyens dont l'esprit se sert pour expérimenter. Le sujet, désormais défiant de lui-même, va s'étudier lui-même *avant* de s'appliquer à l'objet, *avant l'expérience*, et pour en découvrir les conditions. C'est cette attitude très nouvelle et d'une importance capitale, que Kant nomme idéalisme *transcendantal*¹, ou critique (cf. *R. pure*, p. 43, 44; *Prolog.* p. 72).

¹ Opposé, aussi bien qu'au réalisme ci-dessus caractérisé, à l'idéalisme *transcendant*, qui croyait pouvoir émettre des propositions scientifiques sur tous les objets de l'ancienne métaphysique de l'école. Ces

Cette conception de la connaissance, du jour où elle naquit dans l'esprit du philosophe, ouvrait des voies nouvelles à la métaphysique. Elle était le principe qui, par une révolution brusque analogue à celle qu'avait subie la mécanique céleste grâce à l'hypothèse de la gravitation, allait mettre de l'ordre dans le désordre de la raison. Précisément, c'est l'exemple des sciences physiques qui mit Kant sur la voie. « Il était assez remarquable pour faire réfléchir sur le caractère essentiel de ce changement de méthode qui leur a été si avantageux, et pour porter à l'imiter, — du moins à titre d'essai et autant que le permettent les analogies..., — en métaphysique. Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets... Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance... Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles ». (*R. pure*, p. 17). Copernic réussit. Ses successeurs ont admis et fait admettre la vérité qu'il entrevoyait. La terre tourne autour du soleil, ou, à tout le moins, tout se passe-t-il comme si la terre tournait autour du soleil. Kant opère une révolution analogue : il a été impossible de rendre compte des activités diversées de la raison tant qu'on a admis le réalisme de la connaissance, tant que, se fiant à l'apparence, on a partagé la conviction dogmatique naïve que la science exprime la réalité ultime de l'univers, et que l'esprit ne fait que lire

termes, dont l'étymologie est la même, sont mal choisis ; ils provoquent dès l'apparition de la *Critique de la Raison pure* des malentendus que Kant cherche à dissiper en proposant de remplacer « transcendantal » par « critique ». Malheureusement le premier qualificatif, lancé par la première édition, n'a pu être extirpé du vocabulaire kantien.

les lois données dans les choses. Admettons qu'au contraire l'esprit importe dans l'univers les lois que l'univers était censé porter en lui, qu'au lieu de graviter autour de l'objet immobile, le sujet immobile exerce sur l'objet l'influence de ses principes formels, peut-être la formule de la raison sera-t-elle moins obscure, peut-être découvrirons-nous les liens organiques secrets qui unissent en elle des éléments en apparence contradictoires.

Kant croit y être parvenu, et tout en découvrant l'hypothèse de la coexistence de la science et de la morale, avoir déconvert aussi les justes limites de la science. Dès lors, la critique pensait avoir le double résultat de déterminer la notion d'objet scientifique en départageant les domaines divers de la raison, et d'assurer sa place à la morale (cf. *R. pure*, p. 22). En établissant, en effet, le droit de la morale, elle ambitionnait de préciser les caractères de la science; en précisant les caractères de la science, elle établissait le droit de la morale.

A quelle préoccupation dominante le philosophe a-t-il obéi? Voulait-il favoriser la morale et le moralisme religieux aux dépens de la science? Restreignait-il arbitrairement la portée des méthodes scientifiques par le seul souci de ménager la possibilité de la liberté, exclue dans l'hypothèse du réalisme transcendantal? — Certaines affirmations pourraient le donner à croire: « Admettons que la morale suppose nécessairement la liberté, au sens le plus strict...; admettons encore que la raison spéculative ait prouvé que cette liberté ne se peut aucunement concevoir... la liberté, et avec elle la moralité... doivent céder la place au mécanisme de la nature. J'ai dû en conséquence imposer des limites au savoir pour donner sa place à la croyance » (*R. pure*, p. 25, 26). Ce fut là, évidemment, une visée chère à Kant. Mais il ne faudrait pas s'imaginer qu'elle ait primé à ses yeux l'intérêt théorique de la science. La critique de Hume « interrompt son sommeil dogmatique » (*Prolog.* p. 34) non pas d'abord parce qu'elle ébranlait les

bases de la morale, mais avant tout parce qu'elle ébranlait celles de la science. Quand on admettait, comme le fait le réalisme ordinaire, que toute notre connaissance dût se régler sur les objets, « tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori*... n'aboutissaient à rien », et c'est parce que l'hypothèse contraire « s'accorde mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* » qu'elle lui paraît nécessaire. « Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait en connaître quelque chose *a priori*; si l'objet au contraire (en tant qu'objet des sens) se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité » (*R. pure*, p. 18). L'analyse critique de la connaissance conduit à l'idéalisme transcendantal et borne l'application des méthodes mathématiques et physiques au monde des phénomènes; ce n'est pas là une restriction arbitraire, mais au contraire, une détermination nécessaire, une précision grâce à laquelle, et grâce à laquelle seule, la science prend conscience de ses limites et se garde des fantaisies métaphysiques et dogmatiques où elle extravaguait autrefois.

Au surplus, pour Kant, le dilemme ne se pose pas, et ce serait méconnaître la génialité profonde de sa pensée que de le poser ici. Kant envisage l'expérience dans sa complexité et ambitionne d'en coordonner les éléments en un système organique, ou plutôt encore de découvrir, au sein de la raison, les conditions de leur coexistence. Il ne songe pas à favoriser la morale aux dépens de la science, ni la science aux dépens de la morale. Nature et liberté existent dans le champ de la raison; il ne s'agit que d'éclaircir le mystère de leurs relations mutuelles. Il apparaît indéchiffrable au commun des demi-philosophes et des demi-savants qui n'hésitent pas, pour établir plus rapidement une paix factice, à ignorer l'un des deux éléments en présence, au gré de leur ignorance des questions scientifiques ou de leur scepticisme moral. Mais comment pré-

tendre à la vérité philosophique s'il a fallu, pour l'établir, mutiler arbitrairement la réalité? Le génie de Kant n'a pas consisté seulement à tenir un compte scrupuleux des éléments donnés dans la réalité, c'est l'affaire de l'honnêteté plutôt que du génie; il en a distingué la raison d'être mutuelle, et les éléments qui apparaissent contradictoires à l'examen superficiel lui sont apparus, au contraire, si je puis dire, complémentaires l'un de l'autre. La nécessité et la liberté, séparées en apparence par un abîme infranchissable, il les a reconnues sociables et associées en une union intime dans la personnalité de chaque individu. C'est cette liaison même qui lui a paru apporter à l'homme sa dignité d'homme. De même que l'organisme ne se conçoit que par la collaboration de la forme nécessaire et du but directeur, de la causalité mécanique et de la causalité finale, la personnalité humaine est faite et n'est faite que par une relation intime de la nature et de la liberté. « L'union de ces contraires est la base même de la personnalité; aucun d'eux n'a d'être indépendamment de l'autre; pas de nature sans liberté, pas de liberté sans nature. Cette dualité est mère d'unité. C'est une grossière erreur que de nous imaginer capables d'« intuitionner » une forme organique sans qu'en même temps l'idée directrice (Zweckgedanke) — consciemment ou inconsciemment, peu importe — ne s'y réalise, ou vice versa; et c'est l'illusion analogue d'un esprit que la critique n'a pas encore éclairé, de croire que nous saurions nous représenter la liberté sans le relief que lui donne l'existence, à l'arrière plan, de la nature, ou que le mot de nature avec sa loi fondamentale des causes et des effets eût aucun sens, si l'expérience personnelle de la liberté ne nous apprenait à penser [par contraste] la causalité nécessaire¹. »

Vérifiée dans les faits et inhérente à la notion même de la personnalité humaine, l'opposition constatée ne pouvait

¹ H.-S. Chamberlain. Op. cit. p. 556, 557.

être que purement extérieure, qu'opposition logique, et un œil pénétrant devait soupçonner, sous la dualité apparente, l'unité foncière; non l'unité artificielle et superficielle des monismes divers, mais l'unité réelle, organique, de la vie profonde.

Mais, si l'existence du monde moral, et partant, pour Kant, du monde de la religion, dépend du bien fondé de l'idéalisme critique, il nous importe au plus haut degré de constater si vraiment cette hypothèse rend justice à la science, et si nous pouvons l'admettre sans scrupule. — Que deviennent, dans la supposition d'une telle relation entre la raison théorique et la raison pratique, les caractères de la connaissance scientifique?¹

IV. LES CONDITIONS DE L'EXPÉRIENCE SCIENTIFIQUE.

LA FORME A PRIORI.

Penser, c'est ordonner la matière de la sensation; c'est la former (cf. *R. pure*, p. 49). La mise en ordre, l'imposition d'une forme, suppose l'existence dans la raison de cadres ordonnateurs, d'activités formatrices. L'empirisme, attribuant à la sensation seule la part active dans l'élaboration de la connaissance, était la philosophie de l'informe et ne pouvait parvenir à la science. Le rationalisme lui opposait une connaissance purement logique, acquise par l'activité d'idées innées, vide de tout contenu réel. Entre ces deux extrêmes, Kant trouve la voie moyenne. Il y a dans la connaissance une matière, c'est la part de l'empirisme; sur cette matière doit s'imprimer une forme, c'est

¹ Le lecteur qui redouterait l'exposé un peu aride qui va suivre, ou qui accepterait de confiance les résultats du kantisme en théorie de connaissance, pourra passer directement aux conséquences (§ V).

la part du rationalisme. Nous n'avons que faire de forme sans matière, mais la matière sans la forme nous demeure impénétrable : la forme a donc plus de prix que la matière. Entre le bloc de marbre brut dans sa carrière et l'idée vide encore, mais dessinée déjà au sein de la raison, s'il fallait choisir, nous choisirions la forme. La forme nous resterait accessible ; la matière nous demeurerait étrangère. La forme serait la réalité ; la matière serait le vide. Or, le dilemme ne se pose pas. La réalité humaine naît du concours de l'une et de l'autre, comme la statue naît de l'application de l'idée génératrice à la matière docile.

Mais la science n'a pas la liberté de l'art. Si l'art est par excellence le domaine de la libre inspiration, s'il serait vain et contradictoire de prescrire au génie ses voies, la science perd toute valeur si les lois n'en demeurent pas assurées et les résultats prévisibles. Ces lois, leur stabilité même suppose qu'on les peut déterminer et codifier. Il ne suffit donc pas, pour que le réel en science soit atteint, de supposer le concours habituel de la forme et de la matière ; il faut, et l'entreprise doit être possible, déterminer de façon plus précise les modes d'action de la forme, et ce en vertu de quoi elle *réalise* la matière.

Générales et nécessaires, les formes de la pensée seront *à priori*. Elles *devanceront* l'expérience dont elles constituent l'un des termes. L'*à priori* n'est qu'un autre nom de la forme bien comprise. Il marque l'existence au sein de la raison de moyens de connaissance indépendants de l'expérience sensible. *A posteriori* les notions acquises dans l'expérience sensible et qui ne peuvent être puisées qu'à cette source : tels les couleurs et les sons, les affections olfactives, sapides ou tactiles, tout ce qui est sensation brute, vierge de tout élément de réflexion intellectuelle, matière première de la connaissance. *A priori* les notions dont l'origine est à chercher dans les conditions du sujet, tout ce qui est nombre et mesure, règle et ordre, succession et relation, tout ce qui est forme dans la connaissance.

Conditions subjectives, avons-nous dit. Mais il faut distinguer : le sujet dont il est ici question est celui qu'entend la philosophie critique. Le langage vulgaire comprend généralement sous le terme « subjectif » les qualités d'un sujet particulier, l'élément individuel qui le distingue d'autres sujets individuels : une affection, un sentiment, une opinion. Kant en revanche, et le criticisme en général, entend par là l'élément commun à tous les sujets, le sujet humain et ce qui le caractérise comme sujet de la pensée¹. — N'en concluez pas que l'a priori soit l'inné ; la critique ne prétend pas que l'esprit recèle, avant la naissance ou dès la naissance, des notions formelles toutes faites, et parfaites. La philosophie qui fonde et délimite la notion moderne de l'expérience scientifique contredirait au plus important de ses résultats en affirmant aucune proposition de ce genre. Elle interdit, en effet, de rien affirmer en matière de préexistence. Elle sait que les formes a priori n'apparaissent point clairement ou point du tout dans la pensée des peuples sauvages, des peuples enfants ou des enfants en général. Elle reconnaît qu'elles s'éveillent, dans la vie des peuples, au cours des progrès de la pensée réfléchie ; dans la vie d'un homme, au cours de son développement intellectuel, au contact du monde, à l'occasion de l'expérience.

Écoutez Platon lui-même, à qui l'on attribue généralement la conception de l'innéisme : « Nous accordons que nous n'avons conçu les idées et que nous ne pouvons les concevoir que par l'intermédiaire de la vue, du toucher ou de toute autre sensation. »² Kant de même, dans un texte de sa dissertation de 1770, affirme que les notions d'espace et de temps sont « acquises sans aucun doute »³. La conscience de la forme, dans l'histoire des peuples et dans

¹ R. Falkenberg, *Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant*, 2^e éd., Leipzig, 1907, § 18.

² *Phédon*, 75.

³ « *procul dubio acquisitæ.* »

l'enfance de l'individu, peut être et doit être éveillée par les sens. Il faut au sujet individuel, pour prendre une claire conscience de lui-même, le contact de l'objet. Il se pent dès lors, et il est très vraisemblable que les sciences mathématiques et physiques se soient formées peu à peu, par le concours de l'empirisme naturel aux peuples enfants et au long de recherches prolongées à tâtons. L'intelligence peut bien être, pour une part, ce que certains naturalistes se plaisent à la définir, « la faculté de tirer parti de son expérience »¹; le résultat de l'expérience ancestrale unie à l'expérience individuelle peut n'être pas étranger à la formation de la logique. Il est possible, probable même, qu'à l'origine de la civilisation, « les notions expérimentales résultant du frottement de nos ancêtres avec les corps solides » aient « servi à faire de l'arithmétique et de la géométrie ». On admettra peut-être encore, pourquoi pas? les commencements de la mécanique et de la physique dans l'expérience des « variations des conditions topographiques » des objets. Les corps de l'ambiance se déplacent les uns par rapport aux autres. « La topographie des régions librement ouvertes à l'être vivant change à chaque instant. » Des chocs se produisent, et quand ils se produisent entre un objet solide et un corps vivant, celui-ci peut en subir une destruction partielle, une blessure. Il faut éviter, il faut se défendre, ou au contraire, attaquer : de là « les armes, au moyen desquelles on détermine de près ou de loin des chocs redoutables. De là les notions mécaniques, élémentaires et acquises par les yeux ou le toucher, de distance, de vitesse, de résistance, d'inertie... »²

Peut-être bien. Le criticisme ne le nie point. Il sait que les sciences ont mis un certain temps à se constituer (cf. *R. pure*, Préf. 2^e éd.), et surtout les sciences expérimentales. Si la logique formelle est demeurée la même,

¹ Le Dantec, *Les influences ancestrales*, Paris 1907, p. 1, p. 87.

² *Ibid.*, p. 137. L'auteur a développé le détail de cette conception dans son volume : *Les lois naturelles*.

dans ses lignes générales, depuis Aristote, les mathématiques et la géométrie, remarque Kant, ont dû rester longtemps flottantes chez les Égyptiens. Il fallut le génie des Grecs pour les faire entrer « dans les voies assurées de la science ». La physique n'y parvint que beaucoup plus tard, après de longs tâtonnements, grâce aux expériences de Galilée et de Newton. — Mais il va plus loin, et quiconque reconnaît à la science son caractère de généralité nécessaire devra le suivre. Les Grecs ont apporté quelque chose à la géométrie, pour la faire passer de « la certitude approximative » qu'elle avait offerte jusque-là et qui pouvait suffire « aux besoins pratiques de la civilisation »¹ à une certitude « absolue ». Abandonnant les mesures expérimentales qui ne pouvaient pas ne pas comporter « la clause de l'approximation », leur génie raisonneur et dialectique créa « une géométrie dont les objets n'ont aucune existence concrète », points sans dimension, lignes qui n'en possèdent qu'une seule, surface sans épaisseur, et dont les énoncés sont nécessaires. — De même Galilée et Newton ont appelé à l'existence la physique, en la dégageant des données immédiates de l'observation sur terre, en particulier de ce frottement d'où naquit la mécanique ancestrale et dont les résistances et réactions diverses trop difficiles à apprécier rendaient illusoire toute tentative d'estimation certaine. Le premier eut l'idée d'étudier la chute des corps dans le vide. Ce fut la clé de la dynamique newtonienne, « mécanique sans frottement et sans résistance de milieu », construite sur le type de la mécanique céleste². Ce fut la vraie naissance de la physique, comme les travaux des géomètres grecs furent la vraie naissance de la géométrie, comme la méthode de Lavoisier devait provoquer plus tard la vraie naissance de la chimie.

Au cours de l'évolution de toute science un jour vient donc

¹ Cf. Sageret, « Le fait scientifique », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, juillet 1909.

où, par une révolution subite, elle abandonne son caractère empirique et hésitant, et prend pleine conscience de sa nécessité. De ce jour seulement elle est la science. L'évolution n'a point créé de toutes pièces la révolution, elle ne l'apportait point en elle et ne devait pas nécessairement la produire. Elle l'a provoquée peut-être. Elle a éveillé un élément qui existait dans l'esprit humain, et qui jusque là n'avait pas librement déployé ses virtualités. C'est dire que l'origine historique ou psychologique ne suffit pas à expliquer le caractère de nécessité et de généralité qui est propre à la science; qu'elle n'est pas l'origine la plus reculée, mais la cause occasionnelle de la découverte, au sein de la raison, de formes latentes et qui ne demandent qu'à prendre conscience d'elles-mêmes. « Nous remarquons, poursuivait Platon, que l'expérience sensible cherche à se conformer à l'idée que nous en avons, sans jamais y parvenir. » Ces idées, concluait-il en conséquence, ne peuvent avoir leur origine que dans la sensation, mais il doit y avoir dans chaque expérience des éléments acquis, il le semble à tout le moins, avant notre naissance¹.

A la vérité, cette dernière expression, et d'autres analogues dans Platon, ont été l'origine de la fameuse théorie des idées innées. Il ne peut cependant s'agir, dans l'expression « avant notre naissance », πρίν γενέσθαι ἄρα, d'une détermination purement temporelle. M. H.-S. Chamberlain le prouve en rappelant un texte caractéristique du *Timée*²: « Le temps est apparu avec le ciel (monde sensible); il disparaît avec le ciel; quand nous disons d'une chose qu'elle a été, qu'elle naît, qu'elle sera, nous usons là d'expressions inexactes, car le temps n'est que l'image (εἰκών, pour Kant, intuition) rythmée de quelque chose d'intemporel ». L'« avant la naissance » ne peut donc se rapporter à la naissance temporelle physique. Il est un symbole et signale une distinction

¹ *Phédon*, 75, paraphrase libre.

² *Timée*, 37, 38, cf. H.-S. Chamberlain, op. cit., p. 451.

plus générale entre ce qui appartient au monde extérieur de la sensation, siège de l'apparence, et ce qui appartient à la raison éternelle. Il marque la grande distinction critique entre le sujet général de la connaissance, et le sujet simplement individuel, c'est-à-dire, — puisque en philosophie critique le sujet général seul mérite le nom de sujet, et que le sujet purement individuel, dans la mesure où il subit l'influence du sensible, est entaché de matière, — entre le sujet et l'objet de la connaissance.

Nous portons en nous l'un et l'autre. Nous appartenons à l'une et à l'autre sphère. Nés dans le monde sensible, où nous passons, soumis à la loi du temps, nous faisons aussi partie, par notre raison, du monde éternel de l'idée. Inclus dans le premier, où le sujet individuel est chez lui, l'âme y demeure grosse des vérités éternelles que le sujet humain reconnaît pour siennes. De sujets individuels, où la pensée garde encore l'imprécision et l'égoïsme matériel d'une enfance intellectuelle, nous sommes appelés à devenir sujet général, pensée adulte et humaine. De l'une de nos patries, où livrés aux fluctuations des sens, nous sommes surtout objet, nous devons passer à l'autre, où nous sommes surtout sujet, par le développement de nos facultés supérieures, par une sorte de nouvelle naissance qui est l'avènement à la majorité spirituelle, à la dignité de sujet adulte. Mais, dès « avant cette naissance », à l'état de sujets purement individuels, nous portons en nous les germes latents des formes qui s'épanouissent dans le sujet parvenu à la pensée pleinement consciente d'elle-même.

Ce qu'on peut accorder à l'innéisme, c'est l'état involué, ou de germe latent, des formes non formées encore, la possibilité d'être des formes. Ce qu'il faut laisser à la thèse de l'acquisition, c'est l'état évolué, ou de germe épanoui, l'existence des formes formées. Ainsi, rejetant à la fois les thèses traditionnelles opposées, qui avaient le tort d'aller aux extrêmes et d'outrepasser la vraisemblance, le criticisme, ici encore, trouve une voie moyenne et retient de

l'une et de l'autre ce qui en est acceptable. Les formes sont donc en un certain sens « acquises », et l'expérience peut être nécessaire à leur évolution. Mais l'expérience n'en est pas l'origine. L'expérience travaillerait à vide et ne les produirait pas, si elles n'étaient en un certain sens « innées ». Cet état de germe involué et susceptible d'évolution, cette possibilité d'être des formes, hypothèse sans laquelle le caractère de nécessité générale de la pensée scientifique demeure inexpliqué, et que nous considérons pour le moment comme simple postulat de cette pensée, c'est le vrai sens de l'« avant la naissance » de Platon, c'est la source de l'a priori de Kant¹. Désormais, sans plus nous arrêter à des considérations historiques sur la genèse des formes, considérations intéressantes d'ailleurs mais secondaires pour notre étude, nous verrons dans l'a priori les formes achevées grâce auxquelles, en les appliquant à la matière, le sujet-type élabore la connaissance.

LA FORME A PRIORI SYNTHÉTIQUE, OU FORME PURE.

Mais, — il faut faire un pas en avant, — cette forme mère de la connaissance, assurément, ne sera pas l'entendement logique tel qu'Aristote en détermina les catégories essentielles et où le rationalisme de tous les siècles est allé chercher les modèles du jugement. La logique de l'école est rationnelle, et à priori, sans doute; mais le développement de ses syllogismes n'est pas celui de la réalité; ses définitions sont purement analytiques.

¹ Kant lui-même n'a nulle part exposé pareille théorie de l'évolution psychologique de l'a priori. Elle nous paraît être une conséquence normale de ses présuppositions :

- a) Il oppose les formes à priori aux sensations à posteriori comme présentes dans l'esprit au moment de l'expérience (*R. pure*, p. 49, 50).
- b) Il les suppose acquises (*Dissertation de 1770*) et non innées.

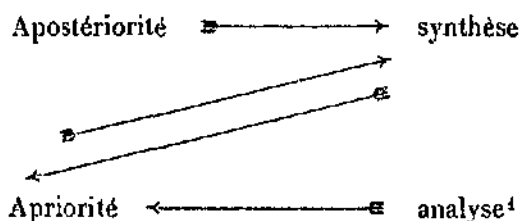
Cette apriorité qui n'est pas l'innéisme n'est concevable que dans l'hypothèse d'une évolution psychologique des facultés latentes, éveillées par l'expérience.

Le jugement analytique, se bornant à analyser, « ne dit dans le prédicat que ce qui est pensé déjà en réalité, moins clairement, moins consciemment, dans le concept du sujet » (*Prolog.* § 2). Il n'est besoin du concours d'aucune sensation pour extraire d'un concept sujet, et l'affirmer en qualité de prédicat, un qualificatif contenu dans ce concept lui-même. De tels concepts ne sont que les définitions d'un terme par un terme équivalent ou reconnu pour tel ; ils expliquent une connaissance acquise, ils sont affaire de vocabulaire et de syntaxe ; ils n'ajoutent à la connaissance aucun élément nouveau et importent peu à la science des choses.

Le jugement synthétique est généralement empirique. La synthèse « apporte dans le prédicat quelque chose qui n'est pas réellement contenu dans le concept général du sujet » (*Ibid.*). Elle agrandit dès lors ma connaissance, en apportant du dehors à l'objet de mon étude un élément nouveau. Le jugement analytique est d'ordre purement explicatif ; le jugement synthétique est élargissant ; et, si le premier ne concerne que les mots dont il s'efforce de donner une traduction toujours plus claire, le second atteint les choses elles-mêmes, dont il élargit la connaissance à nos yeux ¹.

¹ Égarés par les exemples defectueux que Kant, dans les *Prolog.*, cite à l'appui de cette distinction, certains l'ont prétendue fautive. Elle correspond pourtant à la réalité, mais ce n'est pas entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, c'est entre le jugement analytique et le jugement synthétique qu'il faut l'établir. Il ne faut pas distinguer entre tels et tels produits achevés de la fonction de juger, mais entre deux modes de cette dernière. Le même jugement achevé peut reposer sur l'analyse ou sur la synthèse, selon que la nécessité en est basée sur la logique formelle ou sur l'expérience immédiate. Si je sais 1. que tous les nègres sont noirs, et que 2. Jacob est un nègre, le jugement « Jacob est noir » sera déduit par voie de simple logique, indépendamment de toute expérience, et dès lors analytique. Le même jugement cependant peut être synthétique s'il est suscité, expérimentalement et indépendamment de toute déduction syllogistique, par la vue de Jacob. Tous les exemples cités par Kant : « Les corps sont étendus » (jugement prétendu analytique), « quelques corps sont lourds » (prétendu synthétique), peuvent être

Le jugement analytique à priori opère en dehors du champ de la réalité ou dans le champ de la réalité, mais sur les données de jugements synthétiques préalables. Il ne peut fonder de science. Le jugement synthétique à posteriori opère dans le champ du réel, mais il y opère au moyen des sens. Or, il est devenu de vérité banale que les sens nous trompent et personne ne songe à les compter parmi les conditions suffisantes de la science. La pensée vraiment génératrice de l'être devra être à la fois synthétique, pour exprimer la réalité, et à priori pour l'exprimer dans le langage de la science. Est-il possible de réunir ces deux qualités, généralement tenues pour incompatibles ? Existe-t-il peut-être des formes élargissantes qui, sans venir de l'expérience, la favorisent au contraire et la rendent possible ? Existe-t-il des jugements synthétiques à priori ?



Hume le niait ; Kant l'affirme. Les jugements mathématiques et physiques, en effet, dont le premier ne conteste pas le caractère apodictique à priori, lui paraissent analytiques, et il refuse à la raison la possession d'aucune forme synthétique. Mais, attribuer à l'analyse tous les jugements de ce genre, c'est confiner la science dans le domaine sté-

traités de l'une et l'autre façon, selon le point de vue. Indifférente en psychologie, la distinction subsiste donc en théorie de la connaissance et dès qu'on recherche la nature profonde du jugement. La synthèse est à la base de la connaissance empirique que l'analyse interprète sans l'augmenter. — Cf. Natorp, *Philosophische Propädeutik*, Marburg, 1905, § 11. — W. Kinkel, *Beiträge zur Erkenntniskritik*, Giessen, 1900, p. 31.

¹ D'après Falkenberg, op. cit., § 4.

rile de la définition et lui refuser tout moyen d'élargir le champ de notre connaissance réelle. Il est incontestable que les conclusions des mathématiciens s'ordonnent selon le principe de contradiction, norme du jugement analytique, mais il n'en faut pas conclure que les connaissances élémentaires (*Grundsätze*) sur lesquelles opère le jugement analytique soient à leur tour acquises par voie d'analyse. Ici encore, comme dans le domaine de la synthèse empirique, la synthèse doit amasser les matériaux de toute connaissance, sur lesquels l'analyse travaille, mais que l'analyse serait impuissante à engendrer. Et ici encore on ne chasse la synthèse des affirmations complexes que pour la retrouver dans les affirmations primordiales. L'analyse et le jugement logique n'entrent en scène qu'en qualité de liens extérieurs des synthèses. Ils servent, non de principes pour l'acquisition des matériaux de la science, mais de chaîne, de méthode pour les déductions ultérieures et la propagation des synthèses primordiales (*Prol.* § 44).

L'arithmétique pure repose sur des synthèses. Kant en citait un exemple particulier, l'addition. Soit le jugement $7 + 5 = 12$. Il paraît analytique, remarquait-il, et dériver du seul concept d'une somme de 7 et de 5. Mais, à y regarder de plus près, « le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion des deux nombres en un seul, et ne nous donne en aucune manière ce nombre unique qui doit embrasser la somme » (*Prol.*, p. 44). Il ne suffit pas, pour penser le concept 12, de penser la réunion de 7 et de 5, ou si, actuellement, il le suffit. En réalité, c'est qu'une longue habitude nous a rendu familière cette relation des trois nombres, et que nous tenons pour définition ce qui en réalité et primitivement est un acquêt de l'intuition. On a cherché à démontrer le caractère analytique de l'opération en raisonnant de la manière suivante¹ : une égalité ne change pas de valeur si l'on

¹ Cf. Boutroux, *Revue des cours et conférences*.

retranche aux deux membres une quantité égale. Retrançons 1 des deux membres, nous obtenons $7 + 4 = 11$, $6 + 4 = 10$, $6 + 3 = 9$, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous arrivions à l'égalité $1 + 1 = 2$, laquelle serait vraie par définition. Leibnitz de même avait cru pouvoir démontrer par voie analytique l'égalité $2 + 2 = 4$ ¹. Je prends pour accordées, dit-il, les définitions 2, 3 et 4, et cet axiome que, si l'on met des choses égales à la place l'une de l'autre, l'égalité demeure. On peut alors écrire $2 + 2 = 2 + 1 + 1$. Or, dans le second membre on peut, à $2 + 1$, substituer 3, et ensuite, à $3 + 1$, substituer 4. Donc, par l'axiome, $2 + 2$ font 4. C. Q. F. D.

Peut-être. Mais est-il vrai que l'égalité initiale $1 + 1 = 2$ soit une définition ? Le même raisonnement que nous faisons tout à l'heure sur la somme $5 + 7 = 12$ ne se peut-il répéter ici ? Et en effet. Rien, dans le concept logique de la somme $1 + 1$ ne nous conduit au concept 2 ; et nous n'arriverons à la somme réelle qu'en sortant du domaine logique des concepts pour entrer dans celui de l'intuition (Cf. *Prolog.*, p. 44). L'addition n'est donc possible que dans l'intuition, qui seule révèle l'existence réelle et la vérité du principe synthétique $(a + b) > a$, le tout est plus grand que la partie. Et la synthèse se trouve ainsi au fond de toute opération arithmétique.

Il en est de même de la géométrie. « On démontre aujourd'hui que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et cette démonstration peut se faire presque sans postulats ; mais ici [encore] les postulats ne sont que déplacés ; on les a mis le plus possible au début, dans les axiomes primordiaux². » Du concept *droit* ne sortira jamais, par simple analyse, le concept *court* ; jamais la simple définition analytique ne fera de la coïncidence le substitut de l'équivalence ; jamais elle n'éta-

¹ *Essais* IV, § 10. Cité par Boutroux.

² Boutroux, *Revue des cours et conférences*.

blira de rapport direct entre la qualité et la quantité ; car l'adjectif droit exprime une qualité, l'adjectif court une quantité. « Le concept de plus court vient en surplus et ne pourra jamais être tiré, par démembrement, du concept de ligne droite » (*Prol.*, p. 44). Là encore éclate la nécessité d'une forme synthétique intermédiaire.

La physique pure, à côté de ses synthèses empiriques expérimentales, recèle des principes indépendants de l'expérience ; l'invariabilité quantitative de la matière, par exemple, — dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste invariable, — les principes de raison suffisante, et de causalité, qui sont *a priori*, sont en même temps synthétiques. Du concept de matière, en effet, ne sortira jamais par voie de définition, celui d'invariabilité quantitative, pas plus qu'on ne dérivera analytiquement la notion d'effet nécessaire de celle de cause.

Mais, si les formes synthétiques pures existent en fait, que sont-elles ? et comment sont-elles possibles ? — On pouvait aborder ce problème redoutable directement, par l'étude de la raison pure et des conditions de la connaissance. Il s'agissait alors de faire abstraction de tout fait concret, et de mettre en lumière la fonction organique de la connaissance, en associant les éléments découverts au fur et à mesure de l'étude de la raison pure. C'est le procédé « synthétique » de la *Critique*, la construction directe de l'hypothèse de la connaissance. — On pouvait suivre la voie inverse, partir des faits concrets et statuer l'hypothèse jugée nécessaire à leur existence. C'est le procédé « analytique » des *Prolegomènes*. Kant use de l'un et de l'autre ; du second par égard à la difficulté du sujet que tous les lecteurs n'auront pas la force ni la décision d'aborder de front (Cf. *Prol.*, p. 51), et aussi parce qu'il offre au premier une contre-épreuve excellente.

Nous les passerons en revue l'un et l'autre, en commençant par les *Prolegomènes*, que le maître désigne lui-même comme « un champ d'exercices préparatoires » (p. 51) et qu'il a destinés à introduire à la *Critique* (p. 36).

DÉMONSTRATION INDIRECTE DE LA FORME SYNTHÉTIQUE A PRIORI OU FORME PURE. DES FAITS A L'HYPOTHÈSE.

Les mathématiques sont d'une évidence synthétique patente. « Elles emportent une certitude apodictique, une nécessité absolue, et ne reposent ainsi sur aucune base empirique » (*Prol.*, p. 57). Elles présupposent dès lors un principe à priori que l'étude attentive de leurs moyens doit nous révéler. En effet (§ 7) la connaissance mathématique ne peut faire un pas sans *se représenter* préalablement ses concepts, sans les *construire dans l'intuition*. Ses concepts ne sont pas primitivement discursifs, mais bien intuitifs. La première condition de toute connaissance mathématique possible sera donc l'existence d'une intuition pure « dans laquelle elle puisse représenter *in concreto* et cependant à priori tous ses concepts ». L'intuition pure serait la forme synthétique à priori nécessaire aux mathématiques, et l'existence d'une telle forme expliquerait facilement la possibilité, dans les mathématiques pures, de principes synthétiques à priori.

Mais (§ 8) « est-il possible d'« intuitionner » à priori ? » On conçoit des *concepts* à priori, formés des seules ressources du sujet, mais l'intuition ne dépend-elle pas immédiatement de la présence de l'objet ? Et si l'on peut parler, — personne ne songe à le nier, — d'intuitions empiriques, n'est-ce pas une contradiction dans les termes que de parler d'intuition primordiale indépendante de toute expérience ?

Il faut (§ 9), pour échapper à la difficulté, attribuer à notre sensibilité une intuition pure qui précède, dans le sujet, toute impression de la réalité, et qui impose à la réalité sa forme à priori. La connaissance mathématique n'est ainsi concevable que dans l'hypothèse d'une intuition sensible pure, mère d'une réalité qui sera la réalité scientifique, mais qui ne sera pas la réalité en soi. Car, « si

notre intuition devait représenter les choses *telles qu'elles sont en soi*, il ne pourrait exister aucune intuition à priori, elle serait nécessairement empirique », et si toute intuition est nécessairement empirique, si les choses, telles qu'elles sont en soi, déterminent notre intuition, il n'est pas de science mathématique possible. Il faut donc choisir entre l'existence des mathématiques et le réalisme, ou plutôt, puisque les mathématiques existent, avec leur caractère de connaissance synthétique à priori, il faut admettre comme vraie l'hypothèse idéaliste et la distinction entre réalité scientifique (phénomène) et réalité en soi (noumène). Il faut admettre comme nécessaire l'existence de formes subjectives de la sensibilité, si elles rendent compte des caractères de la connaissance mathématique, dût-il en résulter une révolution profonde dans notre conception de la portée de la science.

Ces formes postulées par hypothèse (§ 10) sont *l'espace* et *le temps*. L'espace et le temps, en effet, — il faudrait dire plus précisément le temps et l'espace, — sont les conditions essentielles et nécessaires de l'arithmétique, de la géométrie, de la mécanique. Le nombre, en arithmétique, naît de l'addition successive, dans le temps, des unités; l'intuition temporelle est essentielle à l'idée même de l'addition, synthèse primordiale de l'arithmétique. La géométrie construit ses figures dans l'espace; ses axiomes ne se conçoivent que par l'intuition spatiale. Les opérations de la mécanique combinent celles des deux sciences précédentes et supposent l'association intime du temps et de l'espace dans la notion du mouvement. L'hypothèse de la connaissance mathématique serait dès lors (§ 11) l'existence, au sein de la raison, de formes sensibles pures, le temps et l'espace, qui, pour en sauvegarder le caractère synthétique à priori, en restreindraient la portée à une réalité phénoménale.

La recherche des conditions de la physique pure amène Kant à des conséquences analogues. La science naturelle,

indépendamment des moyens que l'observation empirique lui amasse et que seule l'observation empirique peut lui amasser, est régie par des principes synthétiques à priori qui, seuls, lui donnent ses caractères proprement scientifiques de généralité et de nécessité. Elle ne trouvera son hypothèse que dans des formes subjectives. Mais l'existence indispensable de cet intermédiaire rationnel dans la formation de ses jugements emportera, dans la conception même de son objet, une conséquence d'un intérêt capital : l'objet de la physique, pas plus que celui des mathématiques, ne sera la chose en soi. Soumis aux lois des catégories qui le conditionnent et en dehors desquelles il demeurerait inconnaissable à la raison humaine, il sera l'objet phénoménal, — le seul qui intéresse la physique d'ailleurs, pour elle le seul objet possible, — pour la critique philosophique réalité distincte d'une autre réalité possible.

Si la physique prétendait exprimer la chose en soi (§ 14), indépendamment du concours que lui prête la raison, elle n'arriverait jamais à ses fins. Si la nature devait être la chose en soi, nous ne pourrions pas la connaître à priori. L'à priori ne nous donnerait que le contenu logique de nos concepts, mais non ce qui, de la réalité, pourrait correspondre à ce concept. Mais l'empirisme ne nous amènerait pas à un meilleur résultat. L'objet devrait alors recéler, en soi, les lois nécessaires qui le conditionneraient, mais jamais l'expérience ne nous les ferait connaître : « L'expérience [à posteriori] m'apprend, je le concède, l'existence de l'objet (« was da sei »), et quelques-unes de ses particularités (« wie es sei »), mais elle ne nous démontrera jamais la nécessité de son existence et qu'il est ce qu'il est parce qu'il ne peut être autrement. »

Indépendamment du concours des formes synthétiques à priori au sein de la raison, la physique pure apparaît impossible. Elle existe cependant (§ 15). « Nous sommes réellement en possession d'une science naturelle pure, qui formule à priori, avec toute la nécessité qu'on doit attendre

des principes apodictiques, les lois qui règlent le cours de la nature. » Et, s'il existe une telle science, les conditions qui la rendent possible existent à leur tour. Il existe en effet, au sein de la raison humaine, des formes synthétiques à priori qui précèdent l'expérience et la rendent possible : ce seront les catégories. Kant répète, à propos de la principale d'entre elles, celle de la causalité, le raisonnement qu'il vient d'étendre à toutes : le doute de Hume lui paraît fondé dans l'hypothèse réaliste; nous nous voyons incapables de légitimer l'existence de relations de causes à effets au sein des choses elles-mêmes (§ 27). La sensibilité ne révèle que la succession des choses, sans entrevoir le moins du monde la possibilité d'une action des unes sur les autres. Nous savons cependant à priori (§ 18) que, sans l'idée de ce rapport, il n'est pas de science possible. La « subsumption » des phénomènes sous ce concept apparaît dès lors comme la condition de l'expérience, et les principes synthétiques à priori ne sont autre chose que les principes mêmes de toute expérience possible (§ 30). — La physique devient donc possible et ne devient possible que dans l'hypothèse de formes rationnelles pures, les catégories, qui, pour en sauvegarder le caractère synthétique, en restreindraient la portée à une réalité phénoménale.

LA VOIE DIRECTE. DE L'HYPOTHÈSE AUX FAITS (lettres A-B, p. 153-166). — DISTINCTIONS PRÉLIMINAIRES.

L'hypothèse de l'existence, au sein de la raison, des conditions sensibles ou intellectuelles de l'expérience, hypothèse postulée par le fait de l'existence des sciences mathématiques et physiques, trouve sa confirmation définitive dans l'étude directe de notre faculté de connaissance.

Marquons en un tableau schématique les trois positions en présence :

système de bon sens qui ambitionne, non de supprimer la réalité foncière du monde, mais de faire, au sein de cette réalité, leur place aux exigences essentielles de la vie humaine. La chose en soi existe, mais tant qu'elle demeure inordonnée, elle nous reste inaccessible. Avant la sensation, du point de vue de notre connaissance, on pourrait dire qu'elle n'existe pas. Dès les premières atteintes de l'expérience, elle subit des modifications qui font qu'elle n'est plus ce qu'elle était auparavant. Dès lors, le substrat matériel du monde n'est rien, pour nous, indépendamment de la sensation qui l'accueille. Le criticisme pose, une fois pour toutes, et présuppose partout l'existence de la chose brute; il la laisse désormais dans la nuit où elle est condamnée à demeurer, et porte tout son intérêt à l'étude de la chose sentie, de la chose telle qu'elle nous apparaît et qui est devenue, en effet, une apparition, un phénomène.

Pour qu'un objet nous devienne accessible, il faut qu'il affecte d'une manière quelconque notre sensibilité. La sensation est un premier degré de la connaissance; elle est un moule où le monde extérieur subit une première adaptation pour parvenir à la conscience du sujet. Elle présente des formes, à tout le moins des rudiments de formes, et ces formes empiriques nous mettent en contact avec l'objet. Elles en sont une première traduction; grâce à elles, et par elles seules, la matière sort de son obscurité informe, et l'objet se dessine dans le champ de la conscience; elles nous le signalent dans des sensations diverses de son, de couleur, de goût, de résistance, qu'elles laissent venir jusqu'à nous; elles en précisent l'apparition en offrant à ces éléments divers les contours d'images spatiales ou temporelles; elles les unissent entre elles dans des rapports plus ou moins stables, et grâce au concours d'intuitions et de notions dont la véritable origine leur est encore voilée et qu'elles prennent pour acquises, elles réussissent à nous donner du monde une représentation partielle et partiellement cohérente.

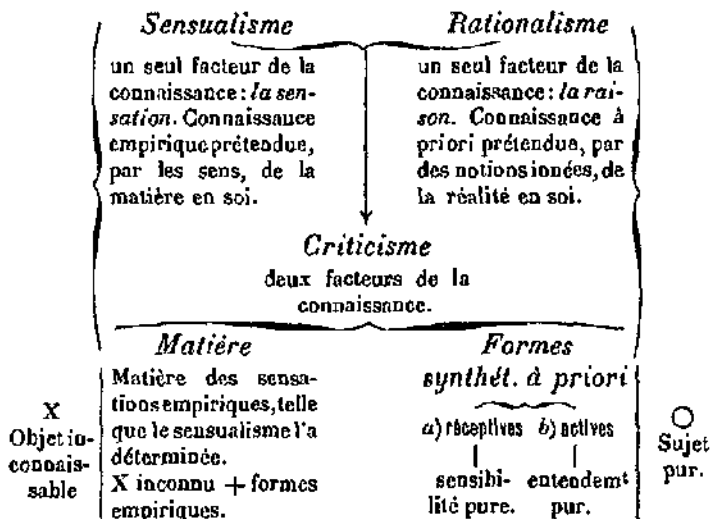
La matière inconnue s'est ainsi révélée à nous sous une forme qui n'est plus primitive, il est vrai, par les sens et l'entendement commun. Étendu sur l'herbe d'un verger, à la saison des fruits, j'ai entendu le *bruit* sourd de quelque chose qui tombe; une *odeur* agréable a trahi la présence, auprès de moi, d'une pomme mûre; ouvrant les yeux, j'en ai vu la *couleur* dans le gazon; ma main, s'avancant pour la saisir, en a réalisé la *forme* empirique. L'innommable matière première, la grande mystérieuse, s'est révélée à moi par l'intermédiaire indispensable de ma sensibilité, sous une de ses formes. La sensibilité m'a donné une chose. — Mais l'esprit, même profane dans le domaine de la réflexion philosophique, ne reste pas inactif en présence de la chose présentée dans l'expérience sensible: il y apporte le travail de concepts élémentaires qui la rangent en une classification plus ou moins vague ou la mettent en rapport plus ou moins direct avec d'autres choses. L'esprit recèle naturellement, en plus ou moins grand nombre, et plus ou moins nettement définies, des notions générales où il classe les choses qu'il a ressenties pour à peu près semblables: les produits du verger, pommes, poires, prunes, lui sont des *fruits*, de même que les producteurs divers et pourtant semblables lui sont des *arbres*. Et il statue un rapport entre l'arbre qui *produit* et le fruit qui est produit, de même que tout à l'heure il statuait un rapport entre la chute du fruit et son degré de maturité, ou la violence du vent, qui peuvent avoir *causé* la chute.

A ce point de notre analyse, nous avons peut-être devancé d'un pas la conception la plus naïve possible des procédés de la connaissance. Nous avons abandonné l'illusion traditionnelle qui croyait à la possibilité de connaître la chose en soi. La matière en soi reconnue inaccessible, ou plutôt réfractaire à d'autres moyens d'expression que ceux de notre sensibilité et de notre entendement, nous avons considéré comme matière, non plus cet X à jamais inabordable, mais *l'apparition de cet X dans les cadres de l'observation empirique*.

Mais, nous arrêtant ici, nous aurions à peine dépassé le sensualisme le plus primitif. Nous aurions borné toutes compétences possibles de la science à l'observation des faits, sans assurer à cette dernière aucune valeur de généralité nécessaire. Or, le sensualisme brut n'est pas le dernier mot de la philosophie; il en est le premier, il en est l'épellation enfantine et hésitante. La matière telle que l'ont ordonnée les sensations et les concepts élémentaires de l'empirisme n'est pas la science de l'univers; elle en présente les lettres, les syllabes, tout au plus les mots. La philosophie critique ne peut se borner à cette interprétation fragmentaire: elle doit rendre compte des propositions logiques, des phrases enchaînées et des périodes harmonieuses qui constituent en fait le livre magnifique de la nature. — Ici, et par une seconde distinction qui viendra compléter la première, commence réellement l'œuvre critique: elle a considéré comme matière de la connaissance (matière de second ordre dont elle fait, par la force des choses, sa matière première), la sensation empirique, ce qui de l'X inconnu (matière en soi) est accessible aux sensations empiriques; et elle l'a appelée le phénomène. Elle va s'efforcer de distinguer dans l'esprit, à côté de ces formes empiriques, des formes pures, synthétiques a priori, autant de la sensibilité que de l'entendement, et atteindre ainsi, dans le domaine du phénomène, aux conditions subjectives de la science qu'elle estime seule science digne de ce nom. — Ces quelques remarques étaient peut-être nécessaires pour nous faire comprendre les définitions kantienne, dont le vocabulaire ne laisse pas d'être embarrassé parfois¹.

¹ Il importe, pour parvenir à quelque clarté dans la lecture de Kant, de préciser l'emploi du terme *objet* (Gegenstand). Le commentaire de M. Vaibinger en distingue trois acceptions différentes (vol. II, p. 17, cité par M. Kinkel).

L'objet est 1) tantôt la *chose en soi*, la matière inconnue et inconnaisable en dehors de ce que nous en donne la sensation. Un ex. *Prolog.* § 36: «[die] Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie... von



Gegenständen die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen [sc. Erscheinungen der Natur] ganz unterschieden sind, gerührt wird ».

2) Tantôt l'objet indéterminé, tel que nous le donne la sensation. Kant l'appelle aussi « Erscheinung ». Un ex. *R. pure*, p. 48: « Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung. »

3) Tantôt l'objet scientifiquement déterminé, soumis aux formes pures de la connaissance. Kant l'appelle souvent « Phänomenon ». Un ex. *R. pure*, p. 231: « Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phänomena. »

Cette distinction des termes n'est pas rigoureusement poursuivie chez Kant, et il faut y prendre garde si l'on tient à éviter de graves malentendus. — Quand il n'est accompagné d'aucun qualificatif spécial dans le cours de ce travail, le terme d'objet sera exclusivement réservé à la vérité d'ordre scientifique, à l'objet physique ou mathématico-physique. La matière de la sensation est désignée par des vocables divers: sensation, objet des sens, chose, vérité de fait, fait brut, etc. — Les termes qui s'appliquent à la matière inconnue sont toujours accompagnés de l'expression « en soi ». Enfin, le mot phénomène pourra comprendre les deux dernières catégories, objets déterminés et objets indéterminés, dans leur opposition à la troisième, qui est, en langage kantien, celle du noumène.

A. L'INTUITION, FORME SENSIBLE PURE, MÈRE DE L'OBJET MATHÉMATIQUE, OU PHÉNOMÈNE OBJECTIF POSSIBLE¹.

Soit une représentation d'un corps quelconque. Un effort d'analyse et d'abstraction permet d'en détacher l'apport des concepts, — substance, divisibilité, force, etc., — et celui de la sensation brute, — dureté, couleur, odeur, etc., — pour isoler l'intuition formelle « qui réside à priori dans l'esprit » et qui existe indépendamment de tout objet réel (cf. *R. pure*, p. 49, 50). Dans cette sensibilité, Kant a distingué *l'espace* et *le temps*, la forme du sens extérieur et la forme du sens intérieur. Il n'est pas difficile de constater qu'elles n'ont pas la même importance. La perception externe est subordonnée à la perception interne. Ce qui se passe dans le temps peut s'y passer indépendamment de l'espace; ce qui se passe dans l'espace ne peut se passer indépendamment du temps. Kant l'a très bien vu, et il attribuera au temps, dans la « déduction transcendantale » et, nous le verrons plus loin, dans l'application des principes formels à la réalité, une compétence où l'espace ne peut prétendre. Si, dans « l'esthétique transcendantale », il exagère le parallélisme, il reste pourtant assez de points communs entre les deux intuitions pour expliquer cette erreur.

C'est grâce au sens externe que nous nous représentons les choses hors de nous, et placées toutes ensemble dans *l'espace*. « C'est là que sont déterminés ou déterminables leur forme, leur grandeur, leurs rapports réciproques » (p. 50).

Le sens interne, en revanche, permet à l'esprit de se rendre compte de lui-même et de ses états. Non que *le temps* donne une intuition de l'âme elle-même, qu'il saisisse objectivement; « il est cependant une forme déterminée sous laquelle seule l'intuition de son état interne devient possible, de sorte que tout ce qui appartient à ses déterminations internes est représenté dans des rapports temporels » (p. 50, 51).

¹ Cf. *R. pure*, Esthétique transcendantale.

Le temps et l'espace sont des formes de notre sensibilité. Seraient-ils des réalités, des choses réelles? ou, entre les choses, des relations telles qu'elles ne cesseraient pas de subsister, même si elles n'étaient pas saisies par l'intuition¹? Mais comment se représenter réelles des formes infinies, un espace sans limites, un temps sans commencement ni fin? Sans le secours de l'espace, pas moyen de localiser et de distinguer les objets extérieurs: l'espace est la condition des objets extérieurs; s'il était lui-même une chose, il devrait avoir existé avant les autres choses. Admettrions-nous l'impossible pensée d'une science qui précéderait toutes les choses réelles, pour les accueillir en elles? Tout le réel s'ordonne dans le temps. Si le temps lui-même est quelque chose de réel, en quoi s'ordonne-t-il? dans un temps supérieur, ou plus reculé?... Le temps et l'espace ne sont pas des réalités, mais des formes intuitives à priori.

Des quatre preuves présentées à l'appui de cette affirmation (*R. pure*, p. 51, 52), les deux premières s'appliquent à démontrer le caractère à priori, les deux dernières le caractère intuitif des formes sensibles.

1. L'espace n'est pas un concept empirique, abstrait de la perception des rapports extérieurs des choses; la perception même de ces rapports n'est possible que dans l'espace: une même forme ne peut à la fois appartenir aux choses et servir à les localiser. De même la représentation du temps doit être antérieure à celle de la suite dans le temps puisque, seule, elle la rend possible.

2. L'espace est une représentation primordiale et nécessaire. L'esprit peut, par un effort d'imagination, vider l'espace de tout contenu: il ne réussira pas à chasser du champ de la conscience la notion de l'espace, encore moins celle du temps.

3. Si l'espace et le temps sont à priori, ils devraient

¹ Cf. Falkenberg, *op. cit.*, §10, 11.

être, semble-t-il, l'objet d'un concept discursif ou idée générale. Ils sont en réalité pures intuitions. Le concept discursif marque un rapport des choses entre elles ; il n'a pas d'unité véritable ; il court et se disperse de l'un à l'autre des individus qu'il prétend réunir sous une même dénomination. Les individus (par exemple les concepts : plante, homme, etc.) sont les unités existantes ; le concept général : Homme, n'est qu'une abstraction discursive. Il ne suffit pas de le diviser en parties homogènes pour retrouver tels hommes particuliers. Les parties, dans le concept, sont hétérogènes et antérieures au tout dont elles contribuent à donner l'idée. L'espace ni le temps ne sont abstraits d'espaces ou de temps particuliers ; ils possèdent l'unité véritable, intuitive, et s'ils ont des parties, ce ne sont que divisions, limitations du tout, homogènes et postérieures au tout dont elles sont tirées.

4. L'espace est, en outre, infini. Il contient en soi un nombre infini de limitations spatiales, ce qui n'est pas le cas du concept discursif. Le concept général : arbre « subsume », sous lui, une infinité d'arbres ; il ne les contient pas réellement comme la notion d'espace renferme en elle tous les espaces particuliers. Si le rapport du général au particulier est logique dans le premier cas, il est intuitif dans le second. De même les temps particuliers n'entre-tiennent pas à l'égard du temps infini, le rapport logique de subordination des individus au genre, mais le rapport intuitif des parties au tout.

A cette exposition générale de la *Critique*, Kant joint, dans les *Prolegomènes*, l'appui d'exemples particuliers, problèmes autour desquels ceux qui doutent du caractère intuitif a priori des formes sensibles « peuvent exercer leur perspicacité ». La démonstration géométrique par superposition ne repose sur aucune base logique (§ 12), mais sur l'intuition seule. Supposez que la forme spatiale ne soit pas a priori, la preuve perdrait tout caractère de certitude. De même, aucune base logique à des axiomes

tels que le suivant : étant donné un point, on peut par ce point faire passer trois droites qui se coupent à angle droit, etc. Soit encore (§ 13) le cas des figures symétriques : quand deux objets sont parfaitement identiques, il devrait suivre « que dans tous les cas et sous tous les rapports, l'un puisse être mis à la place de l'autre, sans que le changement occasionne la moindre différence sensible » ; ne différant par aucun caractère intrinsèque, ils devraient être indiscernables, et ils le sont en effet, en logique. Mais en fait et dans l'espace, il n'en est pas de même : deux triangles sphériques égaux opposés, ayant pour base commune un arc de l'équateur peuvent être logiquement identiques et la description de l'un sera celle de l'autre : leurs rapports dans l'intuition spatiale les différencient cependant ; il serait impossible de mettre l'un à la place de l'autre. Mais la vie commune fourmille d'exemples plus simples : l'image d'une main, d'une oreille réfléchi par un miroir est parfaitement semblable à la main, à l'oreille réelle : il serait cependant impossible de faire coïncider dans l'intuition ces images logiquement identiques. La différence, inaccessible à l'entendement, existe dans la réalité sensible, où jamais la main gauche ne pourra être confondue avec la droite : essayez d'interchanger vos gants ! Ainsi, de toutes parts, la réalité nous apporte des différences dans l'espace et dans le temps : droite-gauche, devant-derrrière, dessus-dessous, avant-après... qui n'ont aucune signification logique, mais que l'intuition nous force à reconnaître.

Conséquences :

Les formes sensibles pures rendent possibles les mathématiques. Elles leur offrent le principe de synthèse a priori que leur caractère de connaissance apodictique obligeait à supposer et que les *Prolegomènes*, en effet, avaient conçu par hypothèse. L'espace nous apparaît comme la condition de tout objet extérieur ; tout ce qui parvient de l'extérieur au seuil de notre conscience nous y

parvient dans les cadres de l'espace, et rien n'y parvient en dehors de ces cadres. Tout ce qui parvient au seuil de notre conscience, de l'intérieur, ou de l'extérieur, y rentre et s'y range selon les cadres du temps. — Si l'espace est la condition des objets extérieurs, le temps a donc une dignité supérieure : « Il est la condition formelle à priori de tous les phénomènes en général » (*R. pure*, p. 61). Toutes les représentations, en effet, qu'elles aient ou non pour objet les choses extérieures, ressortissent en définitive à l'état intérieur, où la conscience, à prendre le mot dans l'acception la plus générale est, en dernière analyse, une intuition temporelle. Tous les phénomènes dès lors, tous les objets des sens, soit médiatement par l'intermédiaire de l'espace, soit immédiatement, sont dans le temps et nécessairement soumis aux rapports du temps.

En réalité, c'est dans l'intuition temporelle que paraît résider le pouvoir synthétique de l'esprit. *La forme temporelle est la vraie mère de la réalité.* Kant l'avait entrevu dès sa *Tentative pour introduire dans la philosophie le concept de grandeurs négatives*, qui date de 1763. Il y marque déjà la différence essentielle entre le jugement analytique, ou logique, et le jugement synthétique, ou de réalité. Le premier, simple définition, repose sur le principe de contradiction : A est A, voilà la définition ; « il est impossible que A soit A et ne soit pas A », voilà le principe de contradiction. L'opposition directe $+a - a$, signifie, en bonne logique, l'affirmation et la négation *simultanées* du même objet, ce qui est un non-sens. Le mathématicien, cependant, voit une réalité dans ce qui n'est que chimère à l'analyse logique. L'opposition $+a - a$ devient pour lui une opposition réelle, où chacun des deux termes a sa valeur. Le $+$ et le $-$ lui sont aussi positifs l'un que l'autre : c'est qu'il raisonne, non plus dans le domaine de la logique pure, mais dans celui de la synthèse du réel, et cela parce qu'il se meut dans les données de l'intuition. Interprétées par les données du temps et de

L'espace, l'affirmation et la négation ne s'opposent plus directement, au risque de s'annuler ; elles collaborent au contraire et unissent leur force. $+$ c'est le mouvement dans une direction, $-$ c'est le mouvement dans la direction opposée¹. Or, le mouvement est fait de temps et d'espace ; d'espace réalisé dans le temps. L'espace réalisé dans le temps, c'est le secret de la synthèse mathématique : en arithmétique, si le mouvement ne se produit pas en fait, il se produit « figurément », dans la pensée. « Le calcul ajoute tous les signes $-$, comme il ajoute tous les signes $+$, parce qu'ils appartiennent à la même direction. » Les directions sont réelles et les signes ne sont que le moyen conventionnel de les distinguer. Pour la mécanique, où le mouvement existe en fait, l'argumentation vaut à fortiori. Par la réalisation qu'elle opère de l'espace, l'intuition temporelle pure s'y révèle nettement mère de toute synthèse. Le repos lui-même acquiert, grâce au temps, une portée qu'il n'a pas en logique. M. H.-S. Chamberlain donne à ce propos un excellent exemple pratique : quand un corps reste immobile parce que quatre chevaux le tirent à gauche, et quatre chevaux d'égale force dans le sens opposé, la logique ne peut constater que l'absence de mouvement. Pour la physique, en revanche, si le mouvement est nul, ce zéro n'est plus le néant de l'opposition contradictoire, mais le repos réel, qui est une conséquence, une issue, une somme effectuée de deux mouvements contraires. Le repos logique n'est qu'absence, vide et néant ; le repos réel est présence au contraire, présence de forces balancées, équilibre de mouvements égaux ; et s'il l'est, c'est encore une fois grâce à l'œuvre synthétique de l'intuition temporelle, et grâce à elle seule. — Le principe de contradiction devient dès lors applicable à la réalité, sous une forme nouvelle : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas *dans le même temps* et sous le même rapport.

¹ Cf. Chamberlain, op. cit., p. 579.

Le temps explique dès lors la possibilité de la durée et du mouvement mathématique ; le temps, intuition pure, puisqu'il est vrai qu' « aucun concept, quel qu'il soit, n'expliquerait la possibilité d'un changement, c'est-à-dire, la réunion dans un même objet de prédicats directement opposés » (*R. pure*, p. 59).

Le temps et l'espace réalisent l'objet mathématique. L'espace, grâce au temps ; l'intuition de l'étendue extérieure grâce à celle de l'étendue intérieure. Mais nous n'avons parlé jusqu'ici que de science formelle ; c'est la science mathématique pure, connaissance synthétique à priori que rendaient possible les formes de l'intuition, et l'objet qu'elles offrent à la pensée, n'est que phénomène objectif possible, encore dénué de réalité matérielle. Précisément, parce que la science mathématique n'est possible que dans la forme de l'intuition, « le pouvoir n'en atteint pas la matière du phénomène, — l'élément empirique apporté par la sensation, — mais la forme seule, l'espace et le temps » (*Prol.*, § 11).

Mais les mathématiques pures, et spécialement la mécanique, où s'unissent la science des nombres et celle des espaces, pourront-elles s'appliquer aux choses réelles ? pourront-elles devenir mathématiques appliquées ? et de leur objet formel, phénomène mathématique ou phénomène objectif possible tel que ces sciences le considèrent, pourrions-nous passer à l'objet physique, au phénomène objectif réel de la nature ?

Sans doute, car les conditions du premier étant les conditions mêmes de notre sensibilité, elles seront aussi les conditions du second. Rien n'arrive dans ma conscience, aucun objet, ni intérieur ni extérieur, ne s'y loge en dehors des cadres du temps. Aucun objet extérieur ne s'y forme en dehors des cadres de l'espace : le temps et l'espace, où viennent s'ordonner les impressions empiriques, sont le même temps et le même espace qui conditionnaient tout à l'heure la connaissance mathématique. Les formes mêmes

de la sensibilité qui rendent possible l'intuition du monde, rendaient possible l'intuition mathématique: il y aura donc un rapport étroit entre l'objet mathématique et l'objet physique. Le dernier aura nécessairement la forme du premier, et nous savons ainsi dès maintenant qu'il n'est de physique possible que du monde sensible, et sous la forme mathématique. — Mais, pour passer de l'un à l'autre, il faut poursuivre notre étude de la raison pure, et quitter le domaine de la sensibilité pour celui de l'entendement.

B. LA CATÉGORIE, FORME INTELLECTUELLE PURE, MÈRE DE L'OBJET PHYSIQUE OU PHÉNOMÈNE OBJECTIF RÉEL, ET DE LA LOI¹. LES PRINCIPES DE L'EXPÉRIENCE.

La sensibilité réceptive n'est pas la seule faculté de l'esprit humain; elle n'est que la collaboratrice, indispensable d'ailleurs, d'une fonction plus spécialement active: l'œuvre intellectuelle et discursive de l'entendement. L'intuition sensible fournit au divers de la sensation, des cadres où elle vient se ranger. Elle donne l'objet. Elle le présente, pour ainsi dire, à la vue de l'esprit. Réduite à ses seuls moyens, elle nous permet de concevoir l'étendue, ou les objets étendus autour de nous. Le temps lui-même ne leur prête la durée et le mouvement, qu'en dépassant les strictes compétences de l'intuition, et en faisant appel à des notions d'unité, ou de causalité qui ne sont plus intuitives, mais conceptuelles. Et si la raison ne veut pas, en effet, rester impuissante devant la foule des objets donnés et dispersés dans l'intuition, si elle prétend les penser, y introduire l'ordre et l'unité, elle devra user de la fonction unificatrice du jugement. C'est ce que Kant appelle, en regard de la réceptivité des impressions, la spontanéité des concepts (cf. *R. pure*, p. 76).

Penser, c'est unifier. La pensée unifie au moyen de con-

¹ Cf. *R. pure*, Logique transcendantale.

cepts et de jugements qui réunissent en un terme unique les caractères communs dispersés sur une foule d'individus. — Il existe, nous l'avons vu, des concepts et des jugements analytiques; ils se bornent aux définitions et aux classifications formelles, et ne sont pas encore la pensée, car toute pensée réelle est une synthèse, et toute pensée scientifique suppose une synthèse objective. — Il existe des jugements synthétiques à posteriori; ils enserrent une part de matière, mais n'occasionnent qu'une connaissance subjective, dénuée de ce caractère de généralité nécessaire sans lequel la science n'a pas la certitude d'avoir atteint son objet: le soleil *éclaire* une pierre; la pierre *s'échauffe*; ces deux phénomènes se suivant habituellement dans ma conscience, j'exprime un jugement synthétique en les reliant par la double proposition: « quand le soleil *éclaire* une pierre, celle-ci *s'échauffe*. » Mais, tant que je ne suis pas sorti du domaine des simples *perceptions*, le jugement demeure subjectif. Si constante qu'on la suppose, l'habituelle succession des deux sensations de lumière et de chaleur n'autorisera pas au jugement objectif exprimé dans la phrase: « c'est le soleil qui échauffe la pierre », où le concept de lumière solaire et celui d'échauffement sont unis objectivement, et d'un lien nécessaire¹. Le jugement d'expérience scientifique, objectif, suppose donc l'existence, au sein de la pensée, de concepts purs ou synthétiques à priori, qui l'assurent de la réalité entre les choses, de rapports fermes et constants. Ce sont les *catégories*. Ils font l'objet de la « logique transcendantale » que Kant définit aussi la logique de la vérité (cf. *R. pure*, p. 84).

Mais comment déterminer les concepts purs? — Ils doivent créer entre les choses, au sein de la réalité, des rapports analogues à ceux que la logique traditionnelle établit, dans le langage, entre les mots (cf. p. 96). Il y aura donc, pense Kant, autant de catégories que de jugements.

¹ Cf. Ruyssen, op. cit., p. 81-82.

Rappelons le tableau de ces derniers. Les quatre titres généraux : quantité, qualité, relation, modalité, comprennent chacun trois moments.

Les jugements peuvent être :

1	2
En quantité	En qualité
universels	affirmatifs
particuliers	négatifs
singuliers	indéfinis
3	4
En relation	En modalité
catégoriques	problématiques
hypothétiques	assertoriques
disjonctifs	apodictiques

A chacun d'eux correspond, en logique transcendantale, une catégorie spéciale¹ :

1	2
Pour la quantité	Pour la qualité
la totalité	la réalité
la pluralité	la négation
l'unité	la limitation
3	4
Pour la relation	Pour la modalité
la substance	la possibilité
la causalité	l'existence
la réciprocité	la nécessité

Comme les jugements, les catégories sont des fonctions intellectuelles *à priori* qui n'empruntent rien à l'expérience. Mais la fonction qu'elles exercent est une synthèse. Elles prétendent exprimer la réalité : elles doivent entraîner dans le rouage de leur fonction la matière accueillie dans

Cf. Ruyssen, op. cit., p. 84.

M. Ph. Bridel a bien voulu nous faire part d'une modification qu'après M. Vaibinger il croit devoir apporter au tableau des catégories, et qui s'impose en effet : la catégorie de la totalité correspond au jugement universel, celle de l'unité au jugement singulier. La disposition contraire habituellement reproduite serait due à une inadvertance de Kant.

les cadres de la sensibilité. Comment donner aux concepts discursifs la prise qu'il faudrait sur la matière de l'intuition ? Quel est, en eux, l'élément synthétique ; d'où leur vient-il ? — Une réflexion quelque peu attentive montre qu'ici encore la synthèse est le résultat de l'intervention du temps, et que les catégories ne sont qu'une détermination temporelle des jugements. Du point de vue de l'entendement comme de celui de la sensibilité, le temps apparaît comme première forme-mère de la conscience. Si Kant paraît l'avoir attribué exclusivement à la sensibilité, et s'il l'a réellement fait en établissant dans « l'esthétique transcendantale » un parallélisme parfait dans les preuves de l'apriorité intuitive de l'espace et du temps, il ne reconnaissait pas moins à ce dernier, dès ce moment déjà, une portée plus générale comme condition primordiale de l'aperception de tous les phénomènes en général¹.

Dans l'étude des formes intellectuelles, il précise ce qu'il avait fait vaguement entrevoir. Toute « subsomption » d'un objet sous un concept exige, entre le concept et l'objet, une certaine homogénéité. Il faut, pour expliquer la possibilité de la « subsomption » des intuitions sensibles sous les concepts purs de l'entendement, supposer aussi l'existence d'un terme commun qui tienne à la fois des catégories et du phénomène (Cf. *R. pure*, p. 142). Cet intermédiaire, c'est le temps. La fonction transcendantale du temps, en effet, est « homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité) en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une base *a priori*. Mais, d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, parce que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers » (p. 143). Introduisons la notion du temps dans l'organisme des jugements, nous parvenons en effet à la vraie portée des catégories, mères de la réalité :

Exprimée en fonction du temps, la *quantité* devient

¹ Cf. p. 153 de ce travail.

l'addition dans le temps, ou le nombre. Le nombre est la représentation synthétique, le « schème » intermédiaire entre l'entendement et l'intuition qui, grâce au temps, embrasse et résume l'addition successive de l'unité à l'unité homogène. Le nombre peut être spécifié dans les catégories de *l'unité*, détermination temporelle du jugement singulier, — de la *pluralité*, détermination temporelle du jugement particulier, — de la *totalité*, détermination temporelle du jugement universel (cf. p. 145-146).

Exprimée en fonction du temps, la *qualité* devient *le contenu dans le temps*. Elle exprimera, dans le langage de l'entendement, le *degré* de la sensation. Le degré est la représentation synthétique, le « schème » temporel qui embrasse et résume le contenu de l'expérience. Il peut être spécifié, relativement aux jugements affirmatifs, négatifs et indéfinis, dans les catégories de la *réalité* (affirmation dans le temps, temps rempli), de la *négation* (négation dans le temps, temps vide), de la *limitation* (négation partielle de la réalité, temps partiellement rempli). (Cf. p. 146.)

Exprimée en fonction du temps, la *relation* devient *l'ordre de succession dans le temps*. Elle exprime, dans le langage de l'entendement, le *rapport* des sensations entre elles. Au jugement catégorique correspond dès lors la catégorie de la *substance* et son « schème », ou permanence du réel dans le temps ; la catégorie de la *causalité*, succession régulière du réel dans le temps, « succession du divers en tant qu'elle est soumise à une règle » (p. 147). Au jugement disjonctif, la catégorie de la *réciprocité*, ou détermination simultanée et simultanément réglée des accidents de diverses substances.

Exprimée en fonction du temps, la *modalité* représente « *l'ensemble du temps*, par rapport à tous les objets possibles » (p. 147). Elle donne les conditions générales de l'existence dans le temps. Aux jugements problématique, assertorique, apodictique correspondront dès lors respec-

tivement les catégories de la *possibilité* (représentation schématique des conditions de l'existence en un temps indéterminé), de l'*existence* (conditions de l'existence en un temps déterminé), de la *nécessité* (conditions de l'existence en tout temps). (Cf. p. 147.)

A la vérité, toutes les catégories ne paraissent pas devoir être mises au même degré d'importance. L'unité est la condition de la pluralité, et de la totalité ; elle peut être considérée, en quantité, comme catégorie principale (*praedicamentum*), dont la pluralité et la totalité ne seraient que les dérivées (*praedicabilia*, *R. pure*, p. 97). En qualité, la catégorie de la réalité seule importe. Sans réalité de la sensation, point de négation, ni de délimitation. La réciprocité est un mode de la causalité, et la causalité suppose la substance. Quant aux catégories de la modalité, de l'aven de Kant lui-même (Cf. *R. pure*, p. 202), elles sont les postulats *généraux* de la pensée empirique. Elles sont à la base de toute réalisation possible de la pensée dans l'expérience ; mais elles ne contribuent pas à élargir le champ de la connaissance expérimentale. Dès lors, si la fonction essentielle de la catégorie est de réaliser l'expérience, les prétendues catégories de la modalité ne seraient point des catégories, mais les conditions de l'application à la réalité de toute catégorie possible. Les formes intellectuelles pures se réduiraient donc à trois principales : l'unité, la réalité, la causalité, — à quoi s'ajouteraient, mais dans un autre plan, et qui engloberait les précédents, les conditions générales de l'existence dans les postulats de la modalité.

Aussi bien Kant n'a-t-il pas cherché l'application directe à l'expérience des douze catégories de sa table primitive. Il en a résumé l'essentiel dans les *Principes* de l'entendement pur¹, qui sont en même temps les principes de toute expérience possible. Ce sont, en effet :

¹ Cf. *R. pure*, Analytique des Principes, p. 149-221.

Selon la quantité :	Selon la qualité :	Selon la relation :
l'unité dans le temps (ou les axiomes de l'intuition)	la réalité dans le temps (ou les anti- cipations de la sensation)	la succession dans le temps (ou les ana- logies de l'expé- rience)

soumises les unes et les autres aux postulats généraux de la pensée empirique (Cf. *R. pure*, p. 158).

Voilà les formes intellectuelles mères de la pensée, celles qui, avec le concours de la forme sensible pure (l'espace), engendreront successivement l'objet mathématique, ou phénomène objectif possible (I), l'objet physique, ou phénomène objectif réel (II), la loi physique enfin, ou liaison nécessaire entre les objets (III). Et cela de la manière suivante :

<i>Criticisme</i> deux facteurs de la connaissance.		
X Objet in- connais- sable, — chose en soi.	<i>Matière</i> des sensations empiriques.	<i>Formes</i> <i>synthétiques à priori</i> ↓ Aperception générale : le temps.
	<i>Forme sensible</i> réceptive <i>pure : espace</i>	<i>Formes intellec-</i> <i>tuelles actives</i> <i>pures : Unité</i> <i>Réalité</i> <i>Causalité</i>
	postulats généraux de la pensée empirique.	
		○ sujet vide.

I. *Objet mathématique.* Tout phénomène quelconque, pour être objet d'expérience, doit présenter une unité, et l'unité véritable résulte d'une appréhension successive du divers dans le temps (cf. *R. pure*, p. 147). L'espace, forme pure de notre sensibilité, est le cadre nécessaire des représentations que nous nous faisons des objets extérieurs. Mais l'espace réduit à ses seuls moyens ne nous présenterait qu'une suite d'éléments détachés les uns des autres, et

privée de toute unité réelle. Ce n'est qu'en anticipant, et en appelant d'avance à notre aide la catégorie temporelle de l'unité, que nous avons pu lui attribuer la génération de l'objet. L'objet, et tout objet de toute science extérieure possible, est une grandeur extensive, une grandeur « dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout » (p. 160). C'est le premier principe de toute expérience possible, ce que Kant appelle « l'axiome [quantitatif] de l'intuition » (p. 159).

II. *Objet physique*. Nous avons déterminé par là la possibilité du phénomène objectif, en écartant des conditions de la connaissance tout concours de l'intuition empirique. Mais l'objet tel qu'il est appréhendé par le temps dans la forme sensible pure (espace), n'est que phénomène mathématique. Il est réduit à la ligne spatiale, appréhendée et unifiée par le schème immatériel du temps ; la ligne, avec les figures qu'elle délimite, et les courbes qu'elle engendre. Il est le phénomène objectif, sans doute, mais le phénomène objectif possible. Pour passer au phénomène objectif réel, ou à l'objet physique, il faut que les choses exercent une influence sur nos sens ; il faut qu'elles nous donnent des sensations. La sensation est indispensable à la conscience empirique. Elle en est l'élément réel ; quand l'une disparaît, l'autre s'évanouit. Cet élément réel n'est pas extensif. Il est indépendant de toute intuition spatiale. Il ne résulte pas de l'addition successive de plusieurs sensations. Il varie assurément, depuis le zéro jusqu'à un degré indéterminé ; mais il est à chaque instant unité dans le temps et susceptible de mesure : il est une grandeur intensive. Avant toute perception, l'entendement connaît que l'objet perçu aura une grandeur intensive. C'est ce que Kant appelle le principe « des anticipations [qualitatives] de la perception » (p. 162) : « Dans tous les phénomènes la sensation, et le réel qui lui correspond dans l'objet... ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. »

La catégorie de l'unité, appliquée à l'intuition pure de

l'espace, nous avait donné l'objet mathématique purement formel. L'apport du principe de réalité le fait passer du possible au réel, et nous apporte l'objet physique, ou phénomène objectif réel. L'objet physique naît de la réunion du premier principe et du second : tout phénomène est en tout temps une grandeur, une double grandeur extensive (dans l'espace), et intensive (dans la sensation), unifiées chacune isolément et toutes deux ensemble dans le temps. Sans la grandeur intensive de la sensation, le phénomène perd sa réalité. Sans la grandeur extensive de la forme, il perd son objectivité. La forme pure du triangle est un objet mathématique objectif ; du point de vue physique, elle n'est qu'objet possible. Le disque triangulaire d'une station d'aiguillage, l'instrument d'orchestre appelé triangle, produisent une sensation de couleur ou de sonorité, et, la sensation trahissant la réalité, ils deviennent phénomènes réels, — mais subjectifs tant que la détermination mathématique de l'extension de la forme, de l'intensité de la couleur ou du son, n'auront pas donné aux impressions personnelles le caractère de généralité scientifique.

Les principes de l'unité et de la réalité rendent possible la perception du phénomène réel (grandeur intensive) et objectif, c'est-à-dire à forme mesurable (grandeur extensive). Parce que, dans les deux cas, il s'agit de grandeurs intuitives, mesurables et statiques, Kant désigne ces deux premières classes sous le terme de « catégories mathématiques » (p. 158).

III. *Loi physique, notion de nature.* Mais notre connaissance se trouve, à ce point, bornée aux objets séparés et immobiles. Elle n'est encore que fragmentaire. Il lui manque l'élément de liaison capable de produire, ou d'expliquer, entre les objets, les rapports qu'ils peuvent entretenir. Cet élément sera apporté par les catégories groupées autour de la causalité, ou « catégories dynamiques ». Kant en définit ainsi le principe le plus général : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une rela-

tion nécessaire entre les perceptions. » Tous les phénomènes sont soumis à priori à des règles qui déterminent leurs rapports réciproques (p. 170).

Ces règles, ce n'est pas la sensation qui les donne. Réduite à elle seule, elle ne saisit que des états changeants, vicissitudes des choses, accidents instables et disjoints. L'unité de l'expérience serait irréalisable si l'esprit n'admettait à priori le principe de la *permanence* des substances : les changements ne sont pas des commencements nouveaux sans liens et sans substrats durables, — rien ne naît de rien, — ce sont de certaines manières d'être qui suivent d'autres manières d'être en des substances qui, elles, demeurent les mêmes (cf. p. 174 ss.). La sensation n'appréhende les accidents de la substance que l'un après l'autre dans le temps. Réduite à ses seules ressources, comment déterminerait-elle « si le divers, du point de vue de l'expérience objective, est simultané ou successif ? » (p. 175). L'esprit ne s'explique la simultanéité réellement existante, que si l'ordre des perceptions est réversible : le principe de *réciprocité* (cf. p. 196) admet que les sensations d'objets coexistants alternent, ou qu'elles sont dans un rapport d'échanges mutuels. Il est à priori, car la sensation ne le recèle aucunement.

Mais, — et voici qui est plus important, — quand la succession subjective des sensations a-t-elle une correspondance dans la réalité ? — La perception sensible, unifiée dans la catégorie de l'unité, et alourdie de matière par celle de la réalité, me donne une série d'objets physiques déterminés : un poêle de telles dimensions, une chaleur de tel degré. Comment, de l'existence avérée de deux objets, passer à celle de leur liaison nécessaire ? Je puis aussi bien être averti de l'existence d'un poêle par la sensation de la chaleur que de cette dernière par la vue ou le contact du poêle. En sensation, la chaleur peut être signalée avant le poêle ; l'effet avant la cause, et rien, dans la sensation, ne stipulera l'antériorité nécessaire de la cause. — On sait

combien souvent, et pour quelles raisons, l'avis du malade qui cherche à se rendre compte de son cas diffère du diagnostic médical, l'un établissant les causes apparentes, le second les causes objectives du mal. L'ordre irréversible que nous constatons dans la succession de certains phénomènes ne peut donc être l'œuvre de la sensation. Il suppose l'action synthétique d'un principe de l'entendement. C'est le principe de production ou de *causalité*: « Tout ce qui arrive (commence d'être), présuppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle » (p. 180).

Il importe de distinguer entre les états successifs et la succession établie entre eux dans certains cas par l'entendement. L'antécédent n'est pas nécessairement la cause de son conséquent. Le conséquent n'est pas nécessairement l'effet de son antécédent. Il existerait, a-t-on objecté à la notion de causalité synthétique, des successions indubitablement objectives, et que nous serions incapables d'expliquer par le principe de cause à effet: la suite des jours et des nuits, ou des sons musicaux ¹. La nuit succède au jour; serait-elle pour autant l'effet du jour considéré comme cause? un accord suit un accord sous les doigts du pianiste; le premier, parce qu'il le précède, serait-il la cause du second considéré comme effet? La question, ainsi posée, est mal entendue parce que, ne supposant dans la loi de causalité que deux moments, elle confond l'antécédent avec la cause. Or, la loi suppose trois moments et distingue des deux états successifs, perceptions du divers dans l'intuition, la cause qui les synthétise et qui est l'apport de l'entendement. Soient l'état A de la substance, suivi de l'état B de la même substance. Le changement d'états A B n'est pas le produit du premier état A, mais d'une cause C qui l'exige. La loi ne sera pas: à chaque fois que A paraît; mais: à chaque fois que A se trouve déterminé par la condition C, B suit en vertu d'une conséquence nécessaire. A chaque fois que

¹ Cf. A. Stadler, op. cit., p. 165.

notre hémisphère, obéissant à la loi de la rotation diurne, rentre dans l'espace ensoleillé, il passe de la nuit à la lumière. De même, la cause de la succession des accords ne gît pas, à proprement parler, dans les accords qui précèdent, mais dans les règles de l'imagination ou de l'harmonie musicale auxquelles obéit l'artiste. — Le caractère irréversible de la succession, et la détermination nécessaire d'un conséquent par son antécédent supposent l'existence, dans l'esprit, du principe synthétique de causalité, condition essentielle de l'expérience scientifique.

Les postulats généraux de la pensée expérimentale, nous l'avons marqué en passant, sont moins des principes nouveaux que le résumé des conditions créatrices de l'expérience. Ils marquent à priori les signes caractéristiques de la possibilité, de la réalité, de la nécessité de la nature, et nous y retrouvons des notions déjà déterminées dans le cours de l'étude des Principes.

1. *Est possible*, ce qui s'accorde avec les conditions formelles (intuitives et intellectuelles) de l'expérience (cf. p. 202). La première condition de l'expérience, c'est l'intuition spatiale, source des grandeurs extensives. Mais elle est elle-même impuissante à concevoir l'objet sans le concours de la catégorie temporelle de l'unité. Est possible, dès lors, en science, et n'est possible, que *l'objet mathématique*. Impossible, scientifiquement, tout objet qui prétendrait naître en dehors de l'intuition de l'espace unifiée dans le temps¹.

¹ Il convient à ce propos de ne pas perdre de vue la différence entre la possibilité synthétique ou transcendante, dont il s'agit ici, et la simple possibilité logique ou analytique. « Celle-ci se résume dans la non contradiction qui est, sans doute, la loi suprême de toute pensée, mais une loi purement négative. Il n'est point contradictoire, par exemple, qu'une figure soit enfermée entre deux droites ; c'est seulement en construisant synthétiquement les figures dans l'intuition de l'espace qu'on se rend compte de l'impossibilité d'enclorre une étendue entre deux droites... » Cf. Ruyssen, op. cit., p. 101.

2. *Est réel*, en science, ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (cf. p. 202, 206). — Les conditions matérielles de l'expérience sont fournies par la sensation, notifiée en degrés. Elles seules font de l'objet mathématique, statué possible dans les formes de la sensibilité et de l'entendement, l'*objet physique*, ou phénomène objectif réel. Les formes sont les conditions de la possibilité; la matière seule conduit à la réalité. On a pu reconnaître, avant qu'on n'en ait eu la sensation, l'existence d'une matière magnétique. Mais on n'a pu le faire que grâce aux phénomènes matériels sensibles qui la font supposer, grâce à l'attraction de la limaille de fer par un aimant, par ex.; et il est probable qu'une sensibilité plus aiguë l'apercevrait directement. Notre connaissance de l'objet physique s'étend donc aussi loin que notre perception immédiate ou médiate. Est réel tout ce qui recèle un degré de matière; vice-versa, tout ce qui a dans les faits une correspondance matérielle, médiate ou immédiate, doit avoir une réalité. Mais, « si nous ne partions pas de l'expérience ou si nous ne procédions pas suivant les lois de l'enchaînement empirique des phénomènes, nous nous flatterions en vain de vouloir deviner ou rechercher l'existence de quelque chose » (p. 207).

3. *Est scientifiquement nécessaire* enfin, ce dont la relation avec le réel est déterminé d'après les lois immuables de l'expérience (cf. p. 202-211).

Ici encore, il s'agit d'une nécessité d'existence, d'une synthèse de l'être, et non d'une nécessité logique. Elle ne pourra jamais être dérivée de concepts par voie de définition, « mais uniquement par sa liaison avec ce qui est perçu en vertu des lois générales de l'expérience » (p. 211). Le critérium de la nécessité réside donc et ne réside nulle part ailleurs que dans la liaison nécessaire des phénomènes, c'est-à-dire dans la loi de causalité. La loi de causalité nécessaire unit en séries les objets physiques isolés et forme, de leur ensemble lié, *la nature*. — L'intuition

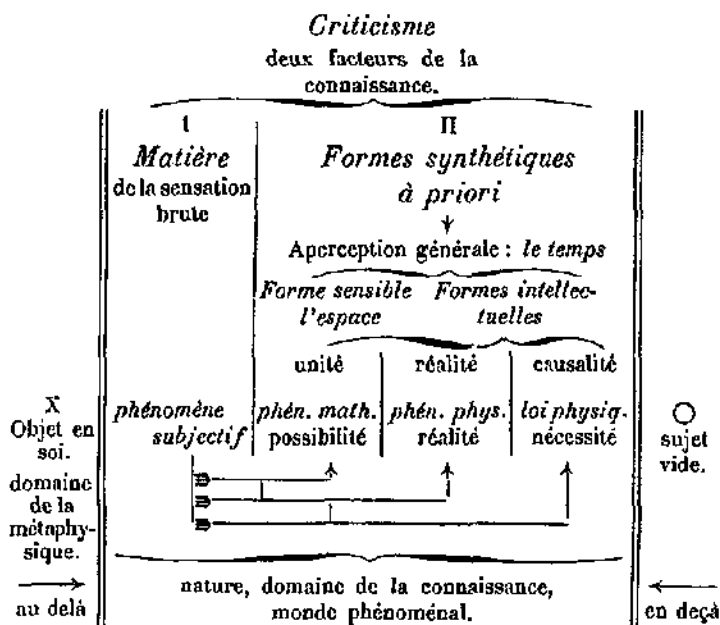
mathématico-physique, conçue comme imposition à la nature des formes subjectives de la sensibilité, interdisait dans l'appréhension des objets réels ou possibles tout saut (*in mundo non datur saltus*), et toute lacune (*non datur hiatus*). Le concept de causalité implique, pour la liaison des objets entre eux, deux autres grands principes : *in mundo non datur casus*, — *non datur fatum*, pas de nécessité absolue qui serait une fatalité aveugle, une nécessité conditionnée et, par suite, accessible à l'intelligence humaine (« *verständlich* », p. 212). Les premiers proscrivent de l'expérience le vide absolu ; les seconds y introduisent le déterminisme scientifique. Tous quatre s'accordent à ne rien souffrir qui puisse « porter atteinte à l'enchaînement continu des phénomènes ». Ils garantissent les caractères d'unité et de nécessité de la notion scientifique de la nature (cf. p. 213).

Nous avons ainsi défini la portée de l'expérience. Nous préoccuperons-nous de savoir si le champ du possible est plus étendu que celui du réel ; et si le champ du réel est plus étendu que celui du nécessaire ? (cf. p. 213). En méthode expérimentale, ce qui est réel est nécessaire ou susceptible de nécessité, et rien de ce qui est réel, quand même la loi en serait obscure, n'échappe définitivement à la nécessité. Ce qui est possible est réel, ou susceptible de réalité et rien de ce qui est possible n'échappe indéfiniment à la réalité. Admettre un réel non nécessaire, telle la notion traditionnelle du miracle, serait prétendre soustraire la sensation aux lois de la pensée ou supposer gratuitement une sensation de nature nouvelle, une sensation « intellectuelle » par exemple, qui nous serait inaccessible et dont nous n'avons en tout cas aucune idée. Supposer un possible non réel, tels les gnômes et les fées de l'imagination populaire, les « Martiens » du romancier anglais Wells, et en faire l'objet d'un jugement d'existence, serait faire usage des catégories en dehors du champ de l'intuition sensible,

c'est-à-dire dans le vide, ou prêter à l'entendement une capacité intuitive que nous ne saurions concevoir. — La question de la possibilité et de la réalité absolues dépasse la compétence des facultés dont nous avons fait jusqu'ici l'analyse, et qui offrent à l'expérience son immuable assise.

RÉSUMÉ DES CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE.

Résumons en un tableau synoptique les résultats acquis; cela nous aidera à passer à des conséquences capitales :



L'expérience naît de l'application à la matière de la sensation des formes pures du sujet de la connaissance. — Nous l'avons déjà dit (p. 148 ss.), et nous y revenons pour prévenir définitivement tout malentendu : il ne suffit pas de développer des syllogismes vides pour créer la nature. Le criticisme réserve avec soin, dans l'élaboration de la

connaissance, la part de la chose extérieure. Kant l'affirme à maintes reprises. Aux textes que nous avons rappelés peuvent s'ajouter maintenant de nouvelles considérations :

Nous savons à priori qu'une chose extérieure doit avoir une certaine grandeur extensive ; un certain degré, ou grandeur intensive ; et certaines relations nécessaires avec d'autres objets antécédents et conséquents (notion de la cause). Mais quelles dimensions ? quel degré ? et quels rapports spéciaux ? Seul, l'apport à posteriori de la sensation nous permettra de le déterminer. — Il faut aller plus loin : aucun objet ne nous est accessible hors des cadres du temps, sans doute ; mais la conscience même du temps et de notre moi est inconcevable sans l'existence du non-moi (cf. *R. pure*, p. 208). Les deux notions s'évoquent mutuellement et sont complémentaires l'une de l'autre, comme le sont les notions de nécessité et de liberté. Nous avons vu que les choses extérieures jouent un rôle considérable, probablement indispensable dans l'avènement de l'à priori. « Elles sont les causes occasionnelles de l'activité de l'entendement, elles le stimulent à l'action¹. » Elles provoquent le déploiement de ses virtualités latentes et l'amènent à la pleine conscience de lui-même.

Cela est vrai ; mais, si la condition matérielle est indispensable à la connaissance, elle est loin d'y suffire ; les conditions subjectives y sont plus indispensables encore. La sensation donne le divers désordonné, le sujet fournit la forme qui le synthétise et l'ordonne. Supprimez l'activité du sujet, et toute possibilité de connaître s'évanouit. Il porte donc en lui les conditions essentielles de l'expérience : la première, et celle qui donne à toutes les autres leur valeur de synthèse à priori, c'est *le temps* : forme primordiale et la plus générale de la conscience, où viennent

¹ Willmann, *De similitudine inter mysticismum purum et kantianam religionis doctrinam*. Dissertation reproduite dans l'*Antagonisme des Facultés*. Cf. p. 92.

se ranger toutes les représentations possibles, hors de laquelle il n'est, pour nous, pas de représentations possibles. — Le temps, matrice de toute expérience, est immédiatement susordonné à deux facultés essentielles de la connaissance : la sensibilité et l'entendement.

La forme pure de la sensibilité est *l'espace*. Le divers de la sensation brute, pour parvenir à la conscience scientifique, doit nécessairement s'ordonner dans les cadres de l'espace, et c'est grâce à ce dernier que le phénomène subjectif acquiert un premier degré d'objectivité.

A la vérité, non sans l'aide des catégories intellectuelles. L'intuition seule ne donne guère que la possibilité de l'objet. Elle est, en tous cas, très incapable de le déterminer sans l'aide de l'entendement. Grâce à la catégorie de *l'unité*, l'objet se délimite dans l'espace. Il devient grandeur extensive définie, et passe à la dignité d'objet mathématique. La catégorie de la *réalité* apporte à son tour à la grandeur extensive le moyen de son application possible à la matière de la sensation : un degré d'intensité, par quoi nous passons de l'objet mathématique à l'objet physique. La catégorie de la *causalité* nous fait franchir un dernier pas en établissant entre les objets des relations nécessaires sans lesquelles aucune nature ne serait scientifiquement imaginable ¹.

De tels moyens de connaître, il faut les chercher, disons-le encore, dans l'intelligence adulte, élevée à la dignité d'entendement général et humain. Supposez le sujet éveillé, mais au premier moment de son éveil, encore inconscient de sa force, il sera incapable de déterminer en aucune façon ses impressions. Il aura, de l'enfance, les étonnements prodigieux et les naïvetés. Il concevra du monde l'image incohérente et fantastique que s'en font les peuples sauvages. Il fléchira devant l'appréhension constante du hasard. Il aura peur d'une nature monstrueuse et

¹ Cf. Kinkel, op. cit., p. 57.

méchante. — Supposez-le sorti de l'ignorance des premiers âges, imbu déjà de la notion de science, mais incapable d'activité propre et dénué de tout pouvoir formateur ; accordez-lui la conscience de lui-même, mais bornez ses capacités à l'accueil passif des sensations : il verra le monde s'ordonner peu à peu devant lui, et, la constatation de l'ordre apaisant ses antiques terreurs l'encouragera et orientera son développement vers le progrès et la science. Il parviendra à une certaine science, qui sera celle de l'empirisme. — Mais est-ce là le degré suprême de son évolution ? Il a vu sa notion de la nature se préciser peu à peu, passer du chaos primitif à une ordonnance relative. Il a devant lui des faits, mais dont le caractère reste imprécis, car il s'est aperçu déjà que la sensation peut le tromper. Il perçoit entre ces faits des successions, mais dont l'ordre demeure incertain, car la seule habitude de les percevoir ne suffit pas à les statuer définitives ; une nature constituée par des rapports peu sûrs entre des faits insuffisamment définis... Ainsi la statue de Condillac et l'entendement de Hume sont incapables de déterminer exactement ni les objets, ni les lois qui les unissent ; ils sont incapables de concevoir une science générale et nécessaire, telle que nous entendons la science de la nature. Mais aussi ne sont-ils pas humains, ou ne sont-ils qu'imparfaites ébauches de l'entendement humain, car l'objet déterminé et la connaissance scientifique d'une nature immuablement ordonnée existent. Kant n'a pas vu, et nous ne voyons pas la possibilité d'en reudre compte sans faire appel aux intuitions et aux concepts de l'aperception transcendante. Par elle s'explique l'objet, résultat de l'imposition, à la matière de la sensation, d'une forme extensive (intuition spatiale unifiée dans la catégorie temporelle de l'unité), et d'une forme intensive (la précédente + un certain degré de matière). Par elle s'explique la nature, résultat de l'établissement, entre les divers objets, de rapports constants et nécessaires (objets subsumés

dans les relations de la causalité). Objet mesurable et défini en bonnes mesures. Nature légiférée et siège des lois mathématico-physiques immuables ; objet et nature tels que les exige la notion supérieure de l'expérience où le critère de la vérité réside dans le caractère de généralité nécessaire de la connaissance. Objet produit, nature édifiée, que seul « l'entendement législateur », tel que Kant cherche à le définir, est capable d'offrir.

V. PREMIÈRE CONSÉQUENCE. LA SCIENCE CRITIQUE EST
D'ORDRE PHÉNOMÉNAL. LES IDÉES ET LEUR RÔLE.

IL N'EST DE SCIENCE POSSIBLE QUE DU SENSIBLE :

L'expérience scientifique, avec ses caractères de généralité et de nécessité, producteurs de l'objectivité, dépend des formes pures du sujet de la connaissance. Telle quelle, et on ne peut la concevoir autrement, elle est mère de la réalité. Il n'est pas d'autre réalité scientifique à nous accessible que l'objet déterminé par l'application des catégories intellectuelles aux données de l'intuition sensible.

De tout cela résulte, dans la conception de la portée de la science et pour la philosophie de la religion, la conséquence la plus grave que nous avons entrevue en passant et qu'il nous faut maintenant envisager en face. Si la science, en tant que connaissance générale et nécessaire n'est concevable que dans les conditions ci-dessus énumérées, *la réalité qu'elle exprime est d'ordre phénoménal*. Si les objets de l'expérience sont réels et ne sont réels que lorsqu'ils sont coordonnés dans les cadres généraux de l'aperception transcendante, et si ces cadres, formes pures sensibles et intellectuelles, n'existent pas en dehors

de nous, ils ne nous sont que les traductions, dans la langue de la science humaine, d'un état de choses à jamais inconnaissable (cf. *R. pure*, p. 402). Cette traduction de la réalité au delà de laquelle la science ne peut prétendre, et à laquelle il suffit qu'elle prétende, c'est le *phénomène* au sens kantien et spécial du mot, le domaine de la chose *sensible*, le monde tel qu'il *apparaît* (*φαivόμενον*) à nos moyens de connaître. Et la chose qu'elle interprète sans jamais en donner une image que nous puissions affirmer adéquate, c'est le *noumène*, ou monde *intelligible*, siège de la chose *pensée* (*νοούμενον*), et d'ailleurs inconnaissable.

Mais, si le noumène, ou monde suprasensible existe, — et nous reviendrons sur ce point, — si le concept en résulte de la détermination même de la possibilité de la science phénoménale (cf. *R. pure*, p. 231), il n'est de lui aucune science possible. — La connaissance est inconcevable en dehors de l'intuition spatiale unifiée dans le temps. L'espace et le temps nous présentent, non la chose en soi, telle qu'elle peut être indépendamment de nos intuitions, mais la chose intuitionnée, c'est-à-dire le phénomène. Les conditions mêmes de la science qui en restreignent la portée au phénomène, rendent impossible toute connaissance scientifique du noumène. Appliquées aux données sensibles, en effet, les catégories, qui parfont la connaissance, ne vaudront que pour le monde sensible. Appliquées en dehors des données sensibles, elles fonctionnent dans le vide et n'enfantent que la chimère (cf. *R. pure*, p. 217).

La critique aura donc eu l'avantage de fixer les limites de la connaissance scientifique. Il ne peut désormais plus être question d'une chose en soi, qui serait l'objet d'une science au delà de l'expérience. Ce qui n'est pas phénomène ne saurait être objet de l'expérience, et l'entendement ne devra jamais, s'il veut rester dans les limites de la

science, exercer un pouvoir prétendu en dehors des limites de la sensibilité, dans lesquelles seules se forme et subsiste l'objet. Il n'est de science que du physique ; la métaphysique est aussi de la *métascience*, c'est-à-dire de l'incognoscible. Comment connaître le noumène, en effet, si toute connaissance implique une matière et une forme ? La forme à lui applicable existerait sans doute dans les catégories (cf. *R. pure*, p. 233), mais les catégories sans l'apport de l'intuition sont incapables de déterminer aucun objet, et la seule intuition dont nous soyons capables demeure l'intuition sensible qui « phénoménise » inévitablement tout ce qu'elle atteint. Pour que le noumène pût être réductible à la science, à une science dont les caractères assurément seraient différents de la physique mathématique, il faudrait à l'esprit une activité intuitive, capable de saisir directement l'être en soi. Rien n'empêcherait que les formes de l'entendement qui réalisent le monde phénoménal intuitionné par la sensibilité, ne réalisassent aussi le monde nouménal, s'il existait une intuition intellectuelle (p. 234). Mais que serait une intuition intellectuelle ?... Nous pouvons associer des mots contradictoires, nous demeurons impuissants à associer les choses. Existe-t-elle, peut-être, dans quelque vue mystique des réalités invisibles ? La forme en serait nécessairement étrangère à ce qu'une saine raison nous enseigne à considérer comme la science. — Il n'est pas de science possible du suprasensible, et les compétences de la science se bornent au monde sensible. Voilà ce qu'il faut retenir, du point où nous sommes parvenus, des recherches critiques. Tout ce qu'une précédente philosophie a cru pouvoir *connaître scientifiquement* de l'au-delà du monde physique est dès lors convaincu d'erreur. Il ne sera désormais, en bonne science, plus question d'ontologie, de réalités ultimes, d'êtres en soi, de causes premières.

QUE PENSER DES IDÉES ? FORMATIONS NÉCESSAIRES, ELLES SONT UTILES A LA SCIENCE EN TANT QUE « DIRECTRICES » DE L'EXPÉRIENCE.

La croyance à la réalité scientifiquement démontrable d'idées suprasensibles est une illusion dont la critique démontre la vanité, et la métaphysique de l'école a vécu.

Mais les idées dont elle a vainement poursuivi l'étude ne sont pas, pour autant, pure fiction. Elles ont leur domaine propre dans l'esprit et leur type normal dans la fonction rationnelle proprement dite : dans le *raisonnement*. En logique générale, le raisonnement est un « jugement médiateur » (p. 285), ou jugement général sur la base de jugements proprement dits. Il est la fonction de conclure et consiste à rattacher une proposition particulière à une proposition générale comme à sa condition. Soit la proposition particulière, ou mineure : « Caius est un homme » ; rattachée à la proposition générale, ou majeure : « Tous les hommes sont mortels », elle permet la conclusion : « Caius est mortel ». Dans sa forme la plus élevée, dont il s'agit ici, le syllogisme se propose d'associer tous les jugements possibles sur un sujet donné en une unité supérieure globale (cf. *R. pure*, p. 268). Il recherche la totalité des conditions d'un conditionné donné ; il vise à atteindre une condition au delà de laquelle on ne puisse remonter et qui serait elle-même l'inconditionné, l'absolu. — Il existe sous trois formes (cf. p. 280) : le syllogisme catégorique, où le jugement majeur est une affirmation certaine (« l'homme est mortel ») ; le syllogisme hypothétique, où la majeure est un jugement hypothétique (« si l'homme est mortel ») ; le syllogisme disjonctif, où la majeure est un jugement disjonctif (« ou l'homme est mortel, ou il est immortel »). — Le premier prétend, par voie de prosyllogismes, à une affirmation ultime, à un sujet qui ne soit plus prédicat, au *sujet logique absolu*.

Le second poursuit une supposition qui ne suppose rien avant elle, un commencement premier, une *cause logique absolue*. Le troisième poursuit l'agrégat complet des membres de toute disjonction imaginable, une condition de toute existence possible, la *condition logique absolue*¹.

Or, ces opérations de la logique du langage ont une correspondance transcendante dans les *trois idées de la raison* : l'idée de l'absolue unité de la substance (affirmation absolue) ; l'idée de la totalité absolue des conditions des séries de phénomènes (cause absolue) ; l'idée de la totalité absolue des conditions d'existence de toutes choses en général (condition absolue).

C'est là, dans l'esprit humain, une *formation nécessaire*, « echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft ». On aurait grand tort de les considérer comme dénuées de tout intérêt spéculatif. Elles n'apportent à la science aucun objet nouveau ; une totalité absolue de conditions ne saurait jamais être perçue dans la réalité de l'intuition ; l'intuition n'en serait jamais achevée ; les idées qui l'impliquent ne se rencontreront point dans l'expérience, qu'elles ne constitueront pas... Cette restriction faite, il s'agit de reconnaître le rôle utile de ces notions. En logique, le syllogisme établit l'unité en ramenant le particulier au général. Le jugement, isolé indéfiniment, poserait dans l'esprit des séries d'affirmations simples et sans lien. Grâce au raisonnement s'établissent les liaisons du particulier au général, du genre à l'espèce, et, par voie de généralisation progressive, une unité logique croissante. Les idées supposent à ce processus formel une correspondance dans la réalité ; elles unifient les données de l'entendement, et permettent à ses catégories la plus grande extension possible (cf. p. 503). Par elles, la raison s'efforce à la systématisation de la science. Si les catégories sont constitutives, et seules *constitutives* de la connaissance, en ce sens que

¹ Cf. Boutroux, *Revue des cours et conférences*.

seules elles lui fournissent sa matière, si les idées ne lui offrent aucun objet nouveau, elles n'en demeurent pas moins *régulatrices* de l'expérience, et, comme telles, dignes d'être signalées.

1. L'idée de l'absolue unité de la substance amène, dans la conduite de l'expérience, au *principe de l'homogénéité* (cf. *R. pure*, p. 506). Il y a, sous la diversité des prédicats, dit la logique générale, un sujet unique. La diversité des espèces, affirme l'idée directrice, ne doit pas exclure une certaine similitude dans le genre. C'est ce qu'exprime une règle essentielle de la philosophie de la science: ne pas multiplier sans nécessité les principes (*entia praeeter necessitatem non esse multiplicanda*). C'est ce que suppose cette ardente recherche de la loi générale qui caractérise l'esprit scientifique. La nature des choses doit, en une certaine mesure, prêter matière à l'unité rationnelle. Si le divers était matériellement si différent qu'aucune généralité n'y fût reconnaissable, on ne voit pas comment les notions mêmes logiques de genre et d'espèce, auraient pu prendre naissance. L'idée de l'homogénéité des substances, inaccessible à l'expérience, dirige l'expérience en laissant planer sur elle cette persuasion d'une correspondance transcendante à la loi logique des genres.

2. À l'existence logique du genre s'oppose celle des espèces; elles se conditionnent l'une l'autre, et l'une serait inconcevable sans l'autre; pas de prédicats concevables sans un sujet, pas de sujet concevable si on le dénué de tout prédicat. Dans la réalité de même, si l'expérience tend à généraliser le particulier et si elle ne peut pas ne pas y tendre, le principe de l'homogénéité de la substance ne saurait être absolu. L'idée de l'absolue totalité des conditions dans les séries particulières des phénomènes lui oppose le *principe de spécification* (cf. p. 510). Il rend attentive la recherche scientifique à la diversité des choses, quelles que puissent être par ailleurs leurs ressemblances. Il postule, contre toute généralisation téméraire, la prise

en considération du fait particulier, le respect de l'individu. Il soutient, contre toute application illégitime de la loi, le droit de l'exception et le droit à l'exception. Il veut qu'on ne restreigne pas à l'excès le nombre des irréductibles (*entia*, « Anfänge », p. 509), et pourrait opposer à la formule de l'homogénéité la sienne: *entium varietates non temere esse minuendas* (p. 511): respecter la réalité; se garder, sous prétexte d'y apporter une unité factice, de la mutiler dans ses manifestations spécifiques. — L'idée transcendante de l'espèce ne peut provenir de l'expérience. Comme la précédente, elle la domine au contraire, et se borne à la diriger. La preuve, c'est que, si nous les supposons réalisées dans les choses, constitutives de l'expérience, au même titre que les catégories, nous aboutissons à une impasse que la nature ne présente pas: d'un côté, l'homogénéité absolue, le règne incontesté du genre, l'intérêt de l'extension des concepts, exclusif de la compréhension des termes individuels; de l'autre, l'hétérogénéité foocière, l'anarchie des espèces, la détermination totale de l'individu, la compréhension la plus large possible des termes particuliers, exclusive de toute extension générique.

3. La collaboration, pour la direction de l'expérience, de deux principes aussi opposés que les précédents, suppose l'existence d'un troisième terme qui les comprenne et les harmonise: c'est, en regard de l'idée de l'unité absolue des conditions de toutes choses en général, le *principe de continuité* (cf. p. 512), ou d'affinité, qui interdit toute lacune, toute distinction absolue entre les espèces et les genres. Dans la plus grande diversité possible, en effet (*entium varietates non temere esse minuendas*), il prescrit le passage insensible (*non datur vacuum formarum*) des espèces aux genres (*entia præter necessitatem non esse multiplicanda*). *Non datur vacuum formarum*: « il n'y a pas différents genres originaires et premiers qui soient, en quelque sorte, isolés et séparés les uns des autres (par un vide intermédiaire),

mais tous les genres divers ne sont que les divisions d'un seul et même genre suprême et universel » (p. 513). — De ce principe dérive, par une conséquence immédiate, le suivant : *Datur continuum formarum*, qui n'est autre chose que le principe même du transformisme : « Les différences entre espèces se limitent réciproquement et ne permettent d'arriver de l'une à l'autre qu'en passant par tous les degrés intermédiaires... » (p. 514).

Si la première loi empêche l'expérience de s'égarer dans la diversité des espèces, et pousse à l'homogénéité, la seconde arrête la généralisation au moment dangereux où elle compromettrait l'expérience en passant aux excès de la spéculation. Elle limite le penchant à l'uniformité et veut que l'on distingue, dans les genres, des espèces et toutes les subdivisions nécessaires. La troisième réunit les deux premières ; elle prescrit l'homogénéité jusque dans la plus grande variété, par le passage graduel d'une espèce à l'autre ; elle marque « une sorte de parenté entre différentes branches sortant toutes du même tronc » (p. 514). Pas plus que pour les précédents, l'application du troisième principe à la nature ne peut avoir sa raison dans une origine empirique ; pas plus que pour les précédents, la nature ne le révèle à posteriori. Jamais il n'a, dans l'expérience, d'objet correspondant déterminé : il demeure l'idée dominante et directrice, et, plus que l'indice réel de l'affinité des formes, « l'indication générale d'avoir à la chercher » (p. 515).

Dans l'expérience, ajoute Kant, le savant commence par suivre le principe de *spécification*. Toute science débute par l'observation scrupuleuse des faits. Mais, sur la base des faits observés, elle ascende aux lois, elle généralise en vertu du principe d'*homogénéité*. Et, si elle passe de l'un à l'autre sans tomber dans la contradiction, c'est grâce au principe de continuité (p. 515). — L'évolution, dira Spencer, est un passage de l'homogénéité incohérente et indéfinie à l'hétérogénéité cohérente et définie... Kant n'aurait-il pas pu

dire, pressentant, et dépassant peut-être, cent ans à l'avance l'illustre définition positiviste: l'évolution, c'est « un passage de l'homogénéité incohérente et indéfinie à une homogénéité cohérente et définie (généralisation et continuité) par le moyen de l'hétérogénéité (spécification)?

UTILES A LA DIRECTION DE L'EXPÉRIENCE, LES IDÉES SONT DÉSASTREUSES QUAND ON LES CONSIDÈRE COMME « CONSTITUTIVES » DE L'EXPÉRIENCE.

Les idées donnent à l'expérience des directions générales qui en parfont l'unité: Tout phénomène est conditionné par une série indéfinie de conditions qui le déterminent et le spécifient; poursuivez l'expérience indéfiniment aussi; ne la croyez jamais achevée au point où vous êtes arrivés. — Il y a, d'autre part, sous les phénomènes, une substance; le sujet de tout objet et de tous les objets doit être un: poursuivez une généralisation progressive, réduisez les espèces aux genres; ne vous arrêtez jamais au degré d'unité obtenu; il peut croître, il doit croître encore. — Mais, entre ces deux tendances opposées où la raison pousse ainsi l'observation scientifique, nous devons supposer un lien quelconque. A l'unité totale de l'expérience, qui suppose l'union intime de l'hétérogène et de l'homogène, des espèces et des genres, il doit y avoir une condition. Elle est donnée dans l'idée de la continuité des phénomènes: il n'existe pas de lacunes entre les faits et pas de sauts entre les séries des faits; poursuivez l'intermédiaire, la forme moyenne infinitésimale; laissez-vous diriger par l'idée de l'évolution.

Les formes sensibles et intellectuelles appliquées à la matière de la sensation nous ont expliqué la naissance de l'objet et de la loi. Elles en étaient les mères. Elles constituaient la nature dont elles épuisaient tout le champ. Les idées de la raison poussent à la spécification indéfinie du fait, à la généralisation progressive de la loi, à la

recherche d'une unité supérieure des faits et des lois dans le mouvement de l'évolution. Elles opèrent sur les données de l'entendement qu'elles travaillent sans les multiplier : elles sont sans objet spécial, et dès lors, il faut le redire, non plus constitutives de la nature, mais régulatrices ou directrices. Elles n'élargissent pas le champ de l'expérience ; elles dominent l'expérience pour la diriger vers une systématisation croissante, et pour en écarter les principes erronés.

Réalisez les idées, oubliez leur caractère éminemment subjectif et suprasensible, incorporez-les à la matière, c'est une lourde chute et de conséquences désastreuses que vous leur faites faire. Supposées capables d'objectivation, elles ne tardent pas à s'opposer et à entraver la recherche que leur immatériel appui favorise au contraire grandement. Réalisez l'idée de la spécification, vous l'opposez irréductiblement à celle de l'homogénéité ; vous tombez dans l'empirisme strict, dans le chaos des faits isolés, vous vous confinez dans l'œuvre préparatoire de la science, sans espoir de parvenir à la science. Vous avez fait le travail utile du manouvrier qui extrait de la carrière les matériaux à bâtir ; vous vous êtes aussi condamnés à ne pas dépasser ce travail ; vous ne parvenez pas à bâtir. Réalisez le principe d'homogénéité, vous considérez le genre comme seul existant, et exclusif de l'espèce ; vous imaginez à la science des cadres vides, vous vous condamnez aux spéculations vaines du réalisme transcendant. Vous avez les plans de l'édifice ; les matériaux vous en font totalement défiant ; vous allez bâtir dans le vide. Réalisez enfin l'idée de l'évolution : vous anéantissez encore une fois l'expérience en opposant aux genres et aux espèces la partie infinitésimale et indiscernable. Le *continuum* réalisé, en effet, rend inconcevable le *discretum* supposé dans la distinction des genres et des espèces, distinction sans laquelle toute classification devient impossible.

Nécessaires à la connaissance scientifique, les idées ne correspondent à aucune réalité spéciale dans l'expérience. Elles représentent un *intérêt* de la raison à la conduite de l'expérience. Il faut les considérer non comme des lois absolues, mais comme des *maximes subjectives* (cf. *R. pure*, p. 518). La métaphysique de l'école ne soupçonna pas leur réelle valeur expérimentale. Elle empêcha plutôt de la reconnaître, en croyant pouvoir les réaliser, au-delà de toute expérience, dans l'absolu. En frustrant ainsi la science, elle faussait toute saine métaphysique possible. Elle entraîna après elle la pensée de nombreux siècles dans ce que Kant appelle « l'illusion transcendante », la croyance à la possibilité d'une science de l'*âme*, du *monde* et de *Dieu*.

On voit le rapport entre l'*idée métaphysique de l'âme* et le principe de l'homogénéité de la substance. L'idée de l'âme n'est pas autre chose que l'idée d'une substance pensante persistante et simple (p. 529), ou de l'unité absolue du sujet pensant (p. 288). La raison y découvre un principe idéal d'unité systématique de l'expérience : elle rapporte à l'âme tous les phénomènes internes, c'est-à-dire, puisqu'aucun phénomène ne parvient à la conscience en dehors des cadres du temps, tous les phénomènes en général. Oublie-t-on le caractère idéal de cette idée et cherche-t-on à la réaliser : la pensée aboutit aux affirmations de la psychologie traditionnelle, affirmations soi-disant scientifiques, mais qui ne sont qu'autant de *paralogismes*, de conclusions *par à côté*, et en conséquence vicieuses et illusoires.

Le moi, sujet absolu de nos jugements, serait une substance (cf. p. 297). — Le moi, dont l'action ne peut jamais être considérée comme un concours de plusieurs facteurs, serait simple (p. 300). — Le moi, conscient de son identité numérique dans le temps, aurait la personnalité (p. 307). — Le moi, immédiatement conscient de son

existence, alors que l'existence des choses est médiatement déduite, serait différent des choses, et spirituel ou immatériel (p. 311).

La substance simple, la personnalité immatérielle seraient nécessairement immortelles... Autant d'affirmations gratuites que l'observation empirique est incapable de vérifier. Dans cet échafaudage des caractères métaphysiques de l'âme (cf. p. 295), le *je* logique, concomitant indispensable de toute pensée, a été revêtu d'une dignité transcendante à laquelle rien ne l'autorise à prétendre. C'est du sujet logique que le raisonnement affirme les prédicats de substance, de simplicité, de durée constante. La pensée cohérente suppose un substrat identique à elle-même et dès lors, en effet, simple et durable. Mais il s'en faut que le substrat simple de la pensée n'emporte l'immatérialité incorruptible de l'âme, et l'identité durable du moi logique, l'immortalité de la personne (cf. p. 295). Pour passer de la logique à la réalité, il faut l'intermédiaire de la sensibilité pure, source unique de l'objet physique. Platon poète a pu l'oublier, et s'imaginer décrire la réalité dans les nobles pages de *Phédon*. La philosophie critique, dont le seul souci est de marquer les bornes de l'expérience, nous le rappelle avec force : il n'est d'objet physique possible que par l'union des catégories de l'entendement et des données de la sensibilité, et tout usage des catégories en dehors des données sensibles mène à la fantaisie. Or, le moi, pure forme de la conscience qui accompagne à la fois l'expérience interne et l'expérience externe, ne saurait faire l'objet d'aucune intuition. Si l'idée de l'âme, en effet, est celle de l'unité absolue du sujet pensant, où trouver dans la sensibilité une intuition qui l'objective en lui fournissant une matière ? Bien plus, si l'intuition n'est possible qu'à l'aide d'une forme de pensée plus générale, désignée sous le nom d'âme, comment le conditionné rendrait-il compte de la condition ? L'âme, siège central de toute aperception, échappe donc nécessairement aux prises de la sensibilité.

Le monde sensible en ignore toute réalité objective et les thèses de la psychologie de l'école sur la question de l'immortalité outrepassent les compétences de la connaissance scientifique.

De même, les affirmations relatives aux rapports du corps et de l'âme, à la réduction possible du dualisme de la substance étendue et de la substance pensante.

Dans l'hypothèse du réalisme où le temps et l'espace, le sujet et l'objet existent en soi, comment admettre un influx physique, une action directe de l'une sur l'autre ? — Mais, si l'on a reconnu l'impossibilité de ce premier essai, comment admettre davantage les intermédiaires proposés d'une harmonie préétablie ou d'une assistance surnaturelle d'occasion ? Dieu lui-même ne saurait créer aucune correspondance entre le corps et l'âme considérés comme choses en soi ; ou plutôt encore, admettre là l'intervention de Dieu, c'est se reconnaître impuissant à y admettre aucune intervention intellectuellement compréhensible ; c'est avouer une irrémédiable ignorance de la question.

L'idéalisme critique ne se pose plus la question. Il ne la comprend même plus. Ses présuppositions l'excluent parce qu'elles excluent le dualisme foncier de l'étendue et de la pensée. Le corps reconnu phénoménal, manifestation dans les cadres de la sensibilité d'un *x* en soi inconnaissable, l'âme dépouillée de ses attributs métaphysiques et réduite à la dignité, très haute d'ailleurs, de siège de l'aperception transcendantale, ou de sujet de la connaissance, l'étude des rapports du corps et de l'âme ne lui est plus qu'un cas particulier de l'étude générale des rapports du sujet à l'objet, de la possibilité d'une intuition subjective de l'objet, — par quoi nous sommes revenus du domaine de la métaphysique à celui des conditions générales de l'expérience scientifique (cf. *R. pure*, p. 323 ss.). Nous venons de voir qu'il n'est pas permis, et pour quelles raisons, d'affirmer de l'âme, en leur concédant une valeur métaphysique illusoire, les prédicats logiques du sujet de la connaissance. De l'âme,

de ses attributs concevables, des relations qu'elle pourrait entretenir avec le corps, de son existence supposée indépendamment du corps, aucune science n'est possible.

Il existe un rapport entre le principe de spécification et l'idée *métaphysique du monde*, idée d'une absolue totalité dans les séries des conditions des phénomènes (p. 530, cf. p. 288). La pensée rapporte au monde tous les phénomènes extérieurs. L'entendement objective les choses en établissant entre elles des rapports de cause à effet. Il a fait son œuvre lorsque, entre deux objets successivement apparus dans l'intuition, il a établi un rapport de production nécessaire. Il peut s'arrêter à la condition immédiatement antécédente, et il s'y arrête. L'idée rationnelle du monde demande l'absolue détermination de l'objet, la recherche de la *totalité* des conditions d'un conditionné donné (cf. p. 243). Elle exigera, — en quantité, le tout absolu de la grandeur dans le temps, l'absolue totalité du temps écoulé à tel moment donné (cf. p. 343) ; — en qualité, l'absolue totalité, dans l'espace, des parties d'un tout donné (p. 344) ; — en relation, l'absolue totalité des causes d'un fait donné (p. 345)¹. L'objet serait, en effet, complètement déterminé quand l'énoncé de ses conditions mathématiques comprendrait tous les éléments de la grandeur dans le temps et dans l'espace, et quand celui de ses conditions dynamiques comprendrait toutes les causes dont il dépend. Et c'est là l'utilité des idées cosmologiques : les deux premières obligent à pousser toujours plus haut la recherche des conditions mathématiques de l'objet ; la totalité des temps écoulés n'est jamais atteinte (p. 421) ; la totalité des parties dans l'espace est infinie (p. 422). La troisième conseille de ne jamais considérer comme achevée la somme des conditions dans la production d'un fait.

¹ Nous laissons de côté ici la quatrième antinomie, puisque nous avons écarté des conditions proprement dites de l'expérience la catégorie de la modalité.

Oublie-t-on le caractère idéal de ces principes, cesse-t-on de les considérer comme directeurs de l'expérience pour leur attribuer une valeur constitutive, la raison tombe dans une série de contradictions insolubles : ce sont les fameuses antinomies du fini et de l'infini, du simple et du composé, de la liberté et de la nature¹. Il devient possible d'énoncer simultanément deux affirmations opposées sur chacune des questions suivantes :

I. Le monde a-t-il un commencement dans le temps et l'espace? Oui, car une éternité actuellement achevée est inconcevable; — non, un commencement absolu dans le temps ne l'est pas moins (cf. p. 354, 355).

II. Le monde consiste-t-il en éléments simples? Oui; si les substances composées n'étaient pas composées d'éléments simples, il ne resterait, abstraction faite de la composition, ni parties composées, ni parties simples; il ne resterait rien; — non, d'autre part, car tout élément réel occupe un espace et suppose l'agrégation d'un divers divisible; telles les parties prétendues simples d'un composé.

III. Existe-t-il une causalité libre? Oui; sans causalité absolue la suite des causes subalternes reste indéfinie et n'atteint jamais cette parfaite détermination de la cause, nécessaire à la production; — non, car la causalité absolue supposerait un fait absolu, sans liaison aucune avec aucun fait précédent!

Comment concevoir une science d'éléments contradictoires? Ici encore, la critique révèle l'erreur secrète: la métaphysique s'est fait illusion en *réalisant* les idées cosmologiques; elles ne sont pas réalisables. Comment l'intuition pourrait-elle jamais leur fournir la matière d'un objet adéquat? Comment réaliserait-elle la totalité des temps écoulés, ou la parfaite division dans l'espace, ou la suite indéfinie des conditions d'un fait donné? Ici encore agit la

¹ Nous laissons de côté celle de l'absoluité et de la contingence, comme appartenant à la modalité.

confusion du logique et du réel. Toute l'antinomie repose sur le syllogisme: « Quand un conditionné est donné, la *totalité* de ses conditions est aussi donnée; or, les objets sensibles sont donnés; donc la *totalité* de leurs conditions nous est donnée (cf. p. 405). — Que la *totalité* des conditions d'un conditionné soit imposée, qu'il faille tendre à la trouver, c'est un *postulat logique* de la raison. Qu'elle soit donnée *en fait*, dans l'intuition sensible, nous venons de voir que cela est impossible. Dans la majeure, il s'agit d'un fait supposé, et logique. Dans la mineure, il s'agit d'un fait réel, et sensible. Il y a quelque chance que la conclusion soit fausse.

Un monde sensible existant en soi, c'est la présupposition qui produit les antinomies mathématiques et qui, étant fausse, permet d'affirmer que l'un et l'autre des termes contradictoires sont faux. La délimitation, la division ne s'entendent que dans le temps et l'espace. Le temps et l'espace sont les conditions du monde sensible. Délimitation et division seront dès lors des procédés sensibles expérimentaux, et jamais l'expérience ne les portera à l'infini (cf. *Prol.*, §. 51-52). — Les termes de l'antinomie dynamique en revanche peuvent être vrais tous deux (§ 53), si l'on admet, à côté du monde sensible, où agit la causalité de nature, un monde suprasensible où pourrait agir la causalité libre. Mais, dès à présent, nous nous voyons obligés d'exclure du monde sensible et des possibilités expérimentales toute existence absolue, tout premier commencement, toute causalité libre. Ce sont là autant de questions métaphysiques, et en conséquence scientifiquement insolubles. Il n'est pas de science de l'absolu cosmologique.

Il existe un rapport entre l'*idée métaphysique de Dieu* et le principe de continuité. Dieu, c'est l'idée de l'unité absolue des conditions de toutes choses en général (cf. p. 288), celle d'une cause absolue de toute existence possible (p. 531). La raison y rapporte les conditions de toute expérience.

La continuité, l'affinité évolutive, que l'expérience ne crée pas, mais que l'esprit lui apporte plutôt, suppose l'existence d'une idée directrice générale. Dieu, à prendre le terme dans l'acception la plus générale possible, est le principe régulateur qui rend possible, pour la raison, l'intelligence des voies téléologiques. Rien ne seconde mieux l'expérience que le maniement attentif des possibilités téléologiques. La supposition que le monde est dirigé par « les sages intentions de son auteur » dit Kant, a permis dans tous les domaines de la science « une foule de découvertes ». De quelque nom qu'on la désigne, cause finale avec la scolastique, idée directrice avec les modernes physiologues disciples de Claude Bernard, nous sommes là en présence d'une hypothèse féconde ¹. C'est parce qu'ils sont assurés d'avance qu'il en existe une que les amateurs d'échecs cherchent la solution des problèmes qui leur sont proposés à la dernière page de certains journaux illustrés ; — on nous permettra cette comparaison *a minima*, imaginée par le professeur Richet. — Ils se décourageraient s'ils savaient que les pièces ont été disposées au hasard. De même dans l'étude des lois du monde, « le concept de finalité, — en laissant délibérément à ce mot son acception la plus vaste et la plus nuageuse, — possède cet immense avantage qu'il prépare à la recherche, dirige l'expérimentateur, lui permet d'inventer et d'imaginer de nouvelles expériences. » Ce sont là des termes qu'il serait facile de trouver chez Kant lui-même. — L'hypothèse de l'idée directrice est féconde. Discréditée par des abus fréquents dont Fénelon et Bernardin de Saint-Pierre ont laissé les exemples classiques, elle demeure nécessaire à la science. L'erreur même y est inoffensive, remarque Kant, pour quiconque a soin de n'attribuer à l'idée du but qu'une valeur régulatrice (cf. p. 533). C'est là le point capital et sur lequel il fallait insister. Dès qu'oubliant cette res-

¹ Sully Prudhomme et Ch. Richet, *Le problème des causes finales*, Paris 1903, p. 134, 135, 141. — Cf. pour plus de détails, Paul Janet, *Les causes finales*, IV^{me} éd. Paris 1901, p. 667.

triction l'ignorance philosophique la considère comme réalisée et constitutive des faits ou des lois, la raison abandonne le terrain de l'expérience, et s'aventure au hasard, au delà du monde de la science (cf. p. 534).

Elle s'adonne à la paresse (*ignava ratio*) ; elle cherche désormais dans l'idée, non plus un moyen d'unifier et de diriger l'expérience scientifiquement acquise, mais des explications gratuites qui la dispensent de l'expérience elle-même. La psychologie dogmatique a longtemps entravé tout essor de la psychologie expérimentale en prétendant démontrer l'immortalité de l'âme au moyen d'entités purement logiques. La théologie traditionnelle de même, réalisant l'idée de Dieu et lui attribuant un pouvoir effectif sensible, a longtemps cru inutile la recherche des causes physiques. Il a paru très commode de substituer à l'explication mécanique souvent difficile à trouver une explication finale plus ou moins arbitraire, et que l'expérience est à jamais incapable de démontrer.

La raison en devient paresseuse, et elle pervertit le processus normal de la connaissance (*perversa ratio*), en prenant pour base d'opération les idées, réalisées à tort, qui ne devraient lui servir que de guides. Elle dérive dès lors la finalité de l'existence arbitrairement présupposée d'un créateur intelligent. Elle aboutit au finalisme absurde des *Harmonies de la nature*. Elle se place, sans toujours s'en rendre compte, hors de toute atmosphère scientifique respirable. Il importe de distinguer la possibilité d'un Dieu réellement existant de l'idée téléologique de Dieu. Il ne faut pas dériver la seconde de la première ; on pourra peut-être, au contraire, dériver l'existence de Dieu de la finalité que l'idée téléologique de Dieu permet de découvrir dans la nature. L'idée existe, elle demeure vraie même si cette conclusion ne s'impose pas, et cette conclusion n'intéresse pas la science (cf. p. 537).

La théologie au sens strict du mot, « science de Dieu », est impossible comme science. A l'idée de Dieu, totalité

de toutes les conditions de toute expérience possible, moins encore qu'aux idées de l'âme et du monde, ne saurait correspondre aucune intuition qui l'objective en l'incorporant au monde sensible. Les preuves prétendues de l'existence de Dieu seront vaines, car la science ne peut démontrer que dans le monde sensible, et Dieu, s'il existe, ne peut être que suprasensible.

Toutes, — la preuve physico-téléologique, qui conclut de l'existence de buts dans la nature à une intelligence créatrice ; la cosmologique, qui prétend dériver l'existence de l'absolu de celle du contingent ; l'ontologique, à laquelle les deux précédentes font appel d'ailleurs, — recèlent la même erreur : confusion du logique et du réel. L'être parfait n'est-il pas logiquement possible ? disait le vieil Anselme, et la réalité n'est-elle pas un des prédicats qu'il suppose ? Autrement dit, l'idée de l'être parfait n'implique-t-elle pas nécessairement l'existence de cet être ?

L'être, répond Kant, n'est pas un prédicat logique qui se puisse ajouter au concept d'une chose pour le parfaire. Il est une détermination très spéciale du sujet, et il s'y ajoute du dehors, par synthèse, pour le poser comme existant. *Du point de vue du concept*, cent thalers réels ne renferment rien de plus que cent thalers pensés. Préendre le contraire, ce serait affirmer que la réalité est plus considérable que son concept, et dès lors, *ce ne serait plus l'objet du concept qui existerait*. L'être étant pensé parfait, il reste donc toujours la question de savoir s'il existe. — Pour attribuer l'existence à l'objet d'un concept quelconque, nous sommes obligés de sortir du concept. La démarche est possible dans l'expérience sensible, grâce à l'existence de la sensation. Elle est impossible pour les objets de la pensée pure qui n'entretiennent aucune correspondance avec l'expérience. « Si une existence hors de ce champ ne peut être, à la vérité, absolument déclarée impossible, elle est pourtant une présupposition que nous ne pouvons justifier par rien » (p. 474).

Il n'est donc pas de science de Dieu, pas plus qu'il n'est de psychologie ou de cosmologie scientifiques possibles, parce que les objets de ces disciplines outrepassent les limites du monde sensible et que les compétences de l'expérience scientifique sont strictement bornées au monde sensible. C'est le résultat le plus évident de l'œuvre critique, de montrer que les instruments de la connaissance, en dépit de leurs éléments à priori, n'atteignent pas d'objet en dehors du champ de l'expérience. Laissons énoncer au philosophe lui-même l'importante conclusion de ses travaux :

« La raison pure qui, au début, semblait ne nous promettre rien de moins que l'extension des connaissances au delà de toutes les limites de l'expérience, ne contient, si nous la comprenons bien, que des principes régulateurs. A la vérité, ces derniers prescrivent une plus grande unité que celle que peut atteindre l'usage empirique de l'entendement... Mais, si on les entend mal et qu'on les prenne pour des principes constitutifs de connaissances transcendantes, ils produisent une brillante, mais trompeuse apparence, un savoir imaginaire qui, à leur tour, créent des contradictions et des disputes éternelles » (p. 542).

« Ainsi donc, toute connaissance humaine commence par des intuitions, s'élève ensuite à des concepts et finit par des idées. Bien que, pour ces trois éléments, elle ait des sources à priori qui, au premier aspect, semblent dépasser les limites de toute expérience, une critique complète nous convainc que toute raison, dans l'usage spéculatif, ne peut jamais, avec ces éléments, dépasser le champ de l'expérience possible » (p. 542).

L'étude des formes sensibles et intellectuelles nous en avait déjà convaincus. Si Kant a pris un tel souci de démontrer l'incapacité totale des idées à fournir à notre expérience de nouveaux objets, c'est que l'illusion métaphysique a, pour l'homme, un intérêt de premier ordre. « Parce qu'elle est aussi attrayante que naturelle et qu'elle

restera toujours telle dans l'avenir, il était prudent de rédiger, en quelque sorte dans tous les détails, les actes de ce procès et de les déposer dans les archives de la raison humaine, pour éviter à l'avenir de pareilles erreurs » (p. 543).

Ce fut là le mérite de Kant, et son droit à l'admiration reconnaissante de l'humanité. Plus d'un siècle après avoir été écrite, cette tranquille affirmation d'un génie conscient de sa puissance n'a pas été sérieusement ébranlée et ne paraît pas devoir l'être. « En philosophie, le xix^{me} siècle est le siècle de Kant », écrit M. Windelband ¹. Les suivants le seront à leur tour. Son œuvre, selon M. Boutroux, « a institué une critique à laquelle il n'est plus permis de se soustraire, et s'il est sans doute possible de la dépasser, c'est à la condition de la traverser d'un bout à l'autre ». Toute pensée doit la traverser qui veut, en saine philosophie, dissiper l'illusion d'une métaphysique scientifiquement possible, et dépouiller la naïveté du réalisme scolastique ; toute pensée qui prétend parvenir à la conscience scientifique d'elle-même et sortir des égarements du monisme doit y revenir. Tout ce qui parle science, pour en fixer les limites ; tout ce qui disserte religion, pour la concevoir telle qu'elle est, indépendante de toute assise rationnelle positive. Tout ce qui tend aux dernières synthèses et qui y tend humblement avec le respect de la vérité complexe de la vie. Tout ce qui cherche ; tout ce qui cherche « en gémissant », aurait dit Pascal ; quiconque veut être digne de son temps, ou plutôt de tous les temps et digne de l'humaine intelligence. Car « sans Kant, conclut M. H.-S. Chamberlain, vous ne sauriez savoir ce qu'est l'expérience et ce qu'elle n'est pas, jusqu'où elle étend ses compétences et à quel point en revanche la pensée devient transcendante. Toute

¹ *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*, brochure, Heidelberg 1904.

la vie du grand homme fut consacrée à donner à ces questions leur exacte réponse. Celui qui passe devant cette œuvre sans y arrêter son attention est un barbare, quand bien même il serait membre de toutes les académies du monde » ¹.

VI. SECONDE CONSÉQUENCE. LA SCIENCE CRITIQUE SUPPOSE LE NOUMÈNE. L'INCONNAISSABLE.

La science est science du monde sensible ; elle est et ne peut être que phénoménale. Mais la seule détermination du concept de phénomène suppose la distinction entre phénomène et noumène (cf. *R. pure*, p. 231), entre la chose de la science et la chose en soi. La critique délimite le champ de l'expérience. Nous avons, écrit Kant après l'étude des conditions formelles de la science, parcouru le pays de l'entendement pur. Nous en avons déterminé les dimensions générales et les subdivisions particulières. « Ce pays est une île enfermée par la nature même dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité (mot séduisant !) entouré d'un large et orageux océan, véritable empire de l'illusion où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures... qu'il ne peut jamais mener à leur fin. » — Dans son étude des éléments de la connaissance, la *Critique* s'est aperçue que les moyens en sont insuffisants pour répondre aux questions métaphysiques. Elle s'est proposé d'établir le plan précis de l'édifice de notre connaissance possible, pour voir à quelle hauteur il pourrait

¹ Op. cit., p. 650.

s'élever en gardant toutes les conditions de la solidité: la tour de Babel rêvée ne s'est pas trouvée plus réalisable aujourd'hui qu'aux jours lointains de la légende. « Nous avions l'intention de construire une tour qui s'élevât jusqu'au ciel; notre provision de matériaux suffisait à peine à bâtir une maison d'habitation assez spacieuse pour abriter les travaux auxquels nous nous livrions sur la plaine de l'expérience, et assez haute pour que nous puissions les dominer d'un coup d'œil. Notre audacieuse entreprise échouait ainsi faute de matériaux. Il n'était pas même besoin de faire entrer en compte la confusion des langues qui devait inmanquablement diviser les travailleurs sur le plan à suivre et les faire se disperser sur tout le monde, pour y bâtir chacun pour soi et à sa guise » (p. 544).

Les formations métaphysiques sont illusoires; elles tiennent du rêve; elles se dérobent à l'examen précis, à tout usage expérimental sérieux. Elles n'offrent à l'exploration aucun terrain solide, pas même les banquises indécises et flottantes que le pôle réserve au voyageur. Leur prétention d'exposer les réalités suprasensibles est sans fondement aucun. Quand elles l'ont voulu faire, et pénétrer ainsi dans le ciel même, elles n'ont pas tardé à s'opposer et à se détruire mutuellement.

Sans doute, mais il reste, de par la délimitation même des compétences expérimentales de l'esprit humain, qu'il existe dans l'esprit d'autres facultés que le pouvoir de la science. La science veut être connaissance objective et nécessaire; elle entend réunir les deux caractères de la synthèse et de l'a priori; elle les réunit d'ailleurs, mais les *Prolégomènes* montraient qu'elle ne le peut que dans l'hypothèse de l'existence des formes subjectives de la sensibilité et de l'entendement, et cette existence même, la *Critique* a réussi à la mettre en lumière: la connaissance scientifique naît de l'application aux données sensibles des formes pures intellectuelles. L'espace, qui recueille

le divers de la sensation et l'unit grâce à l'action du temps en un objet délimité, étant la forme subjective de notre sensibilité, la science qu'il conditionne sera science, non de la chose telle qu'elle peut être en soi, mais de la chose telle qu'elle nous apparaît. Mais, ainsi comprise, elle implique nécessairement l'existence de ce monde qu'elle se voit incapable d'atteindre. Point d'île sans la mer qui l'entoure, point d'édifice humain sans l'espace libre, à côté et au-dessus ; point de domaine délimité de la connaissance sans un domaine, au-delà de ces limites, de l'inconnaissable. Point de sensible déterminé qui ne suppose le supra-sensible, point de phénomène sans noumène. Si elle anéantit toute prétention de la métaphysique à faire l'objet de jugements d'expérience, l'existence d'une physique et la délimitation précise de ses droits n'en suppose pas moins l'existence de la métaphysique. Irréductible à la science, l'au-delà de la science subsiste, et, si nous ne pouvons le *connaître* au sens scientifique du mot, à tout le moins pouvons-nous le *penser* (cf. *R. pure*, p. 24). Les idées n'en sont-elles pas un pressentiment ? Utiles à l'expérience, qu'elles dirigent et unifient, n'ont-elles pas une sorte de réalité, et, puisqu'aussi bien elles demeurent irréalisables dans le monde sensible, une réalité supra-sensible ?

La délimitation du concept de science implique donc l'existence, à côté, au-delà de la science, du domaine de l'inconnu, et entendons-nous bien, d'un *inconnu* scientifiquement *inconnaissable* parce que, par définition, étant reconnue l'impuissance de notre esprit à l'objectiver, il reste à jamais en dehors des limites de toute connaissance possible.

VII. PHÉNOMÈNE ET NOUMÈNE.

THÉORIE SCIENTIFIQUE ET PRATIQUE MORALE.

Il faut, pour rester dans les limites de la vérité, reconnaître pour les idées la possibilité d'une réalité suprasensible. Toute démonstration scientifique en est impossible; c'est beaucoup de l'avoir reconnu; c'est plus encore d'avoir prouvé que toute négation nous en demeure interdite. Le criticisme, en effet, refusant à l'objet des idées la dignité d'objet de l'expérience l'a du même coup libéré de toute atteinte de l'expérience. La démonstration mathématico-physique ne peut rien pour lui; mais elle n'a pas le droit, pour autant, de le nier; elle n'en a pas le pouvoir. Pour nier avec certitude, et avec une certitude scientifiquement fondée l'existence du suprasensible, il faudrait pouvoir le réduire aux méthodes de la connaissance scientifique. La négation, dès lors, apparaît aussi impossible que l'affirmation. La science ne réussit pas à saisir le noumène, pas plus pour en démontrer l'inanité que pour en établir la réalité. Ceux qui l'affirment usent d'« armes de plomb, et qui n'ont pas subi la trempe de l'expérience », mais ceux qui le nient n'en possèdent point de plus solides (cf. p. 592). Irréductible aux lois de l'entendement, indémontrable dans ses catégories, il est désormais libre aussi de toute atteinte de sa part. Et si l'idée doit s'abstenir de toute prétention à s'objectiver dans l'expérience scientifique, l'expérience scientifique méconnaîtrait ses limites et outrepasserait toutes ses compétences en prétendant prouver la non existence de l'idée. Adaptée aux conditions du monde sensible, l'expérience y trouve les limites de sa puissance. Elle le débarrasse de tout caractère suprasensible; aller plus loin, nier la possibilité du suprasensible et prétendre en démon-

trer l'impossibilité, serait passer du physique à la métaphysique et retomber dans le dogmatisme aveugle du passé. Renonçons donc, dans le domaine de la science, à tout espoir de preuves pour ; c'est facile d'ailleurs, pour quiconque a compris que la preuve positive serait en même temps l'incorporation au monde sensible de l'objet suprasensible, c'est-à-dire son anéantissement. Renonçons à tout espoir de preuve contre ; c'est facile pour quiconque a compris que toute prétention à la preuve négative serait en même temps une totale méconnaissance de la méthode de la science et une grave atteinte aux privilèges que cette méthode lui confère. Sachons reconnaître l'impossibilité où nous sommes de démontrer l'existence de l'idée, fût-ce celle de l'âme, fût-ce celle d'un commencement premier dans le monde, fût-ce celle de Dieu : la réflexion critique nous aura rendu léger le renoncement. C'était là, nous aura-t-elle dit, un redoutable pouvoir, qui ne vous rendait vos dieux plus humains qu'en les dépouillant de leur divinité. Sachons reconnaître l'existence, inexprimable dans le langage sensible de la science, et cependant possible, de l'idée ; la réflexion critique nous aura fait entrevoir que c'est là beaucoup moins une concession faite à l'ignorance que la condition même de la vérité scientifique et de toute vérité. Respectons les limites du savoir. Quand la métaphysique d'une part, et la science de l'autre, auront reconnu l'importance de cette correction, de cette tenue territoriale parfaite dans le domaine de la raison, dont Kant a donné le premier exemple après en avoir démontré la nécessité, beaucoup de ceux qui croyaient avoir la vérité s'apercevront qu'ils se courbaient devant une caricature d'elle, et voueront leur effort à se rendre plus évidente la forme parfaite un moment dévoilée : beaucoup de ceux qui s'imaginaient connaître la pensée, et qui ne pensaient qu'en mutilant la vérité pour l'adapter aux demi-mesures de leur intelligence, l'entreverront dans sa perfection organique, belle et désirable, parce que vivante,

née vivante du contact de deux mondes, comme l'Aphrodite antique s'élevait, à l'horizon marin, du contact du Ciel et de la Terre.

Jusque là, pas de vérité. A partir d'ici la vérité. Vérité positive pour le monde sensible, nous l'avons vu, vérité négative pour le monde suprasensible. Le respect du vrai se contenterait de l'affirmation de l'existence du noumène inconnaissable. Il trouverait dans le degré de précision qu'elle apporte à l'expérience sensible un avantage tout à fait digne de compenser les dangers, où l'illusion métaphysique expose sans cesse la raison, d'objectiver les idées. Même si elle n'entrevoyait aucun autre usage possible des idées, la pensée saine et consciente de ses limites s'honorait de les connaître...

Il y aurait cependant là, au sein de la raison humaine, une source incessante de troubles. L'idée pensable, et cependant inaccessible à l'expérience, la forme vide éternellement de tout contenu qui l'objective, ne tarderait pas à rompre en elle tout équilibre et à l'affoler d'un vertige que, dans la réalité de la vie, elle ne connaît pas. C'est, répond Kant, franchissant d'un pas délibéré la borne qu'il a lui-même établie entre la vie intellectuelle et la vie vécue, que la vie, précisément, offre à la forme de l'idée la matière que l'intuition sensible lui refusait. C'est qu'elle présente, à côté de l'intérêt théorique dont l'expérience scientifique se préoccupe exclusivement, un *intérêt pratique*, que le sentiment moral entend reconnaître et satisfaire. La raison humaine, dans son usage spéculatif, tenait la balance égale. Elle obligeait à entrevoir et à admettre la possibilité de l'idéal. Elle en interdisait toute preuve pour et toute preuve contre. Elle ne favorisait pas plus le *sic* que le *non*, pas plus le *non* que le *sic*, armant les adversaires d'arguments d'équivalente force apparente, et d'équivalente faiblesse réelle. Ce n'est pas un des moindres mérites de la *Critique* que d'avoir démontré leur tournoi sans issue. Elle va faire un pas de plus en leur révélant le commun défaut de leur

tactique, qui gît dans la prétention dogmatique à la preuve spéculative. Elle va dire au champion du *non* : « tu as tort ; tes moyens n'atteignent pas le suprasensible ; tu cherches vainement à le nier ; contente-toi de l'ignorer ». Au champion du *sic* : « tu as tort, tes moyens n'atteignent pas le suprasensible et ne peuvent rien pour lui établir des droits scientifiques ; borne-toi à réfuter l'adversaire. A ce point, vos positions se valent. Vous êtes également impuissants dans la négation et dans l'affirmation. L'affirmation cependant, quand elle tend à enrichir la vie, vaut mieux que la négation. Tu es le plus fort, toi qui affirmes l'hypothèse généreuse de l'existence des idées. Si tu veux faire un pas de plus et te rendre compte de la force latente et mystérieuse qui te porte vers le *sic*, abandonne l'illusion dogmatique qui t'a voilé la faiblesse de tes armes, laisse là l'argumentation scientifique, puise *dans la vie morale* des arguments insoupçonnés qui entraîneront la lutte sur les voies de la victoire » (cf. p. 591). — Si les nécessités intransigeantes du devoir postulaient la réalité des idées, la science, impuissante à la prouver comme à la nier, s'obstinerait-elle à offrir de vains services ou à opposer un veto sans efficace ?

a. L'expérience pratique existe. Le fait moral est un fait, comme le fait scientifique, et s'il est en apparence contradictoire à ce dernier, ceux-là seuls qui se résolvent sans scrupule à mutiler la réalité hésiteront à le poser comme existant. Il se manifeste à nous sous des noms divers. Insaisissable souvent, ou rebelle aux moyens d'expression du vulgaire, il se trahit partout par le sentiment qui l'accompagne et l'auréole : le *respect* de l'action bonne.

Analysez le respect, vous le verrez dirigé sur la Personne. Les choses peuvent éveiller en nous des penchants, de l'amour, de la peur, de l'admiration souvent aussi, du respect jamais. Mais l'homme n'est pas nécessairement, et tout dans l'homme n'est pas objet de respect. Un homme

peut inspirer de l'amour ou de la crainte, de l'étonnement et de l'admiration sans inspirer le respect. Fontenelle disait : « Je m'incline devant un grand, mais mon esprit ne s'incline pas. » Je puis ajouter, écrit Kant (*R. Prat.*, p. 93) : « Devant l'homme de l'origine la plus commune, en présence duquel j'ai en quelque sorte la sensation de la droiture, mon esprit s'incline que je le veuille ou non, et si haut que je lève la tête pour lui bien faire sentir ma supériorité. » Pourquoi? Parce qu'en lui l'exemple a illustré la loi et qu'en la montrant réalisée, en conséquence réalisable, il condamne toute vanité. « Le respect subsiste, même quand ma conscience accuserait une égale droiture. Le bien, chez l'homme, n'est jamais parfait, et la loi exemplifiée dans la réalité abaisse mon orgueil; et cela par le moyen même de cet homme. Car l'improbité où il peut être encore m'est moins connue que la mienne, et il m'apparaît dans une lumière plus pure. Le respect est un tribut auquel nous ne pouvons nous refuser, que nous le voulions ou non. Nous savons, à l'occasion, n'en pas donner les marques extérieures; nous demeurons incapables de ne pas le ressentir intérieurement. (*R. Prat.*, p. 94.) »

Le respect tenace, maître de nous-mêmes, indépendant des sympathies et souvent contraire aux penchants, ne s'impose ainsi que parce qu'il s'attache moins à l'individu qu'au *devoir* réalisé dans l'individu. Le devoir, c'est l'action ordonnée par un impératif catégorique, par le « tu dois » que la loi morale fait entendre dans toute conscience d'homme. C'est l'action conforme à la loi morale. Et la réalisation de la loi morale implique, comme condition, l'existence de la *liberté*. Voilà donc une idée suprasensible en rapport direct avec la réalité sensible, ou qui à tout le moins nous permettra d'établir un rapport entre le phénomène et le noumène. Kant l'affirme, à plusieurs reprises *exposée* (darthun, *Jugt*, p. 370), et même *prouvée* (*R. pure*, p. 608, *beweisen*) par l'expérience. Prenons garde d'attribuer à ces termes une valeur scientifique objective. Nous

sommes, avec ces textes, passés déjà du domaine théorique au domaine pratique, où la preuve ne se démontre plus, parce que, proprement, la démonstration n'appartient qu'à la science naturelle mathématique. Il faut insister sur ce point : *si l'expérience pratique existe*, dans les sentiments de respect pour le devoir et d'obéissance à la loi morale, dans les actes de liberté,

b. l'expérience pratique n'est susceptible d'aucune démonstration. Au contraire. Il n'existe de démonstration que du monde sensible. Or, l'action morale, pour être morale, doit faire abstraction de tout mobile sensible. Elle doit avoir pour seul mobile le respect de la loi du devoir, purifié de tout penchant, de tout intérêt personnel dans le but à atteindre. Si la valeur d'un acte consiste dans la forme, dans la maxime subjective qui l'a dicté, dans son inspiration, indépendamment de toute matière et de tout résultat, et s'il n'est moral que pour autant que la pure forme de la loi l'aura inspiré, tout critère objectif nous fait à jamais défaut, et celui-là seul qui agit saura si une action morale en apparence n'aura que cette apparence et sera simplement légale, ou si elle sera morale en réalité, par la pureté de sa maxime.

La loi morale échappe à toute preuve parce qu'elle est de nature suprasensible. De même la liberté. En mettre en doute l'existence, sous prétexte que l'expérience scientifique ne la découvre nulle part, c'est faire preuve de la plus parfaite naïveté. C'est méconnaître les distinctions élémentaires de la théorie de la connaissance. L'expérience scientifique étant reconnue comme assujettissement de tous les phénomènes à la loi de causalité mécanique, elle doit, par définition même, exclure toute possibilité d'une cause libre. Il le faut. L'expérience scientifique qui prétendrait découvrir et retenir une cause libre se nierait elle-même, en brisant la chaîne des faits et en se privant de tout moyen de la renouer. L'expérience morale, d'autre part, qui prétendrait à la preuve scientifique n'y réussirait qu'en s'anéantissant elle-

même, en réduisant à des éléments mécaniques la causalité libre qui la caractérise. La connaissance scientifique ne peut donc être morale, et l'expérience morale ne peut être scientifique. L'affirmation perdra son apparence de paradoxe si nous avons soin de ne pas perdre de vue le caractère suprasensible de la loi morale, et le caractère sensible de la loi scientifique. — Ne cherchez pas dès lors à prouver, par les moyens de la science, l'existence de la liberté. Démonstration scientifique et liberté sont, sinon directement contradictoires, à tout le moins opposées parce qu'elles appartiennent, l'une au phénomène, l'autre au noumène, l'une au monde du connaissable, l'autre au monde du pensable inconnu, l'une au besoin théorique, l'autre au besoin pratique de la raison. Ce sont deux points de vue, et, selon que vous adoptez momentanément l'un ou l'autre, le monde vous apparaît sous l'angle du déterminisme scientifique ou sous celui de la détermination morale, vous portez sur le monde un jugement d'existence ou un jugement de valeur.

Pour l'expérience scientifique, aucune action ne saurait être libre, à aucun moment donné. L'expérience scientifique conçoit tous les objets dans les cadres du temps, et ne peut les concevoir en dehors; dès lors, et de ce point de vue, « tout événement, en conséquence toute action, à un moment donné, est nécessairement conditionné par ce qui a précédé dans le temps. Mais, comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir, l'action que j'accomplis sera nécessaire, déterminée par des causes dont je ne suis plus le maître. Au moment où j'agis, je ne suis jamais libre¹. Supposons même mon existence indépendante de toute cause étrangère quelconque, par exemple de la divinité; les motifs déterminants de ma causalité, de mon existence toute entière même seraient en moi, mais la nécessité de nature [qui régit chacun de mes actes à tout moment donné], n'en serait pas, pour autant, métamorphosée en liberté. A chaque point du

¹ C'est nous qui soulignons.

temps, je n'en demeurerais pas moins soumis à la nécessité d'obéir, en agissant, à un mobile qui ne m'appartiendrait plus. Je ne ferais que poursuivre dans un ordre prédéterminé la série infinie des circonstances antérieures... ; je ne la commencerais jamais : elle représenterait une chaîne naturelle continue, ma causalité ne serait dès lors jamais libre » (*R. prat.*, p. 114, 115).

Pour l'expérience morale, en revanche, le même acte auquel la considération scientifique du monde attribuait la nécessité, devient libre. Le même acte est, à la fois, déterminé dans le monde sensible, et libre dans le monde suprasensible. — Affirmation très hardie, par laquelle Kant, une fois de plus, dépasse son temps et le nôtre en reconnaissant hardiment la coexistence possible de l'explication déterministe et de l'évaluation morale du même acte, et l'existence de la vérité dans un dualisme organiquement unifié, plutôt que dans un monisme artificiel. Erroné le monisme de ceux qui n'admettent aucune détermination physique de l'action responsable. Ils font preuve, assurément, d'un louable souci de l'ordre moral ; ils méconnaissent les droits de la science. Erroné le monisme de ceux qui, pour avoir admis sa détermination physique, refusent à l'action toute valeur dans l'ordre moral. Ils respectent les droits de la science, ils méconnaissent ceux de l'ordre moral. Le criticisme entend maintenir le dualisme parce qu'il a le souci supérieur de reconnaître la réalité dans toute sa richesse complexe, aussi parce qu'il en distingue la raison intime, et que les termes contradictoires n'existent que l'un par l'autre, et se prêtent un mutuel appui.

La science est science de ce qui est ; la morale est morale de ce qui doit être. Ce qui doit être, et qui n'est pas encore, tend à devenir ce qui est. Pour l'ordre de la conscience, il demeure toujours l'avenir, par opposition au présent. Pour la science, science de ce qui est, ce qui doit être n'est pas encore, et quand il devient, il n'est plus ce qui doit être, mais ce qui est. Le fait reste, pour la

morale, le « doit être » ; il n'est jamais, pour la science, que l'être. Si le monde sensible existait seul, ce qui est serait de soi-même ce qui doit être ; le fait se confondrait avec le devoir, et l'un et l'autre en perdraient leurs caractères déterminants. Cela seul qui est serait, et ce qui doit être n'aurait aucune raison d'être. Si le monde suprasensible seul existait, ce qui doit être serait, de fait, ce qui est. Le devoir être se confondrait avec le fait, il en résulterait une égale confusion.

c. Si la liberté échappe à toute prise de l'expérience, c'est qu'elle appartient au monde suprasensible. — « Devoir, grand nom, nom sublime, qui veut faire régner tes lois par leur seule majesté et les faire pénétrer d'elles-mêmes dans l'esprit, sans l'aide ni de la flatterie ni de la menace, sans les rendre aimables ni provoquer de répulsion naturelle, toi que vénère la volonté même qui ne te suit pas, et devant qui tous les penchants font silence, quand bien même leurs intérêts te seraient secrètement contraires, où te fixer une origine digne de toi, où trouver la racine de ta noble ascendance » ?¹... C'est de leur origine nouménale, de leur caractère d'au delà de « ce qui est », de « doit être » que la liberté et la loi morale tirent leur dignité particulière et leur noblesse. De là les titres imprescriptibles au respect qu'elles confèrent à la personnalité. Attaché par tout un côté de son être à la nature qu'il lui est interdit et impossible de renier, l'homme se sent, de l'autre côté, en relation directe avec le suprasensible. Il est un animal soumis à la loi nécessaire de ce qui est. Il est une personne, obligée par la loi morale à ce qui doit être. *Il est* une personne, ou si c'est là trop dire, *il le devient*. Quelque chose l'oblige à le devenir par le libre effort de sa volonté. Il se sait lié, par toutes les fibres de son être physique, lié en un tissu solide, à la trame du monde sensible, à la terre et à ses morts, dirait Maurice Barrès.

¹ Cf. *R. prat.*, p. 105. Paraphrase libre d'un passage intraduisible.

Grâce au sentiment qu'il a de son devoir et de la liberté, il se sent « élevé au-dessus de lui-même, et lié avec un ordre de choses auquel le monde sensible tout entier, et en lui l'existence empiriquement déterminable de l'homme, est subordonné » (*R. prat.*, p. 105).

Le respect qui s'attache à la personnalité, à chaque fois qu'elle s'affirme dans un acte de liberté nous porte au delà du monde sensible dans le noumène, patrie de la loi morale et de la liberté. Et voici réalisée, douée d'une valeur positive, l'idée que la raison théorique pensait sans pouvoir lui attribuer aucun objet. Et voici justifiée une fois de plus la distinction capitale des *Critiques*. Par la liberté, seule cause concevable dans la réalisation du devoir, l'inconnaissable noumène, dont le rôle se bornait en raison théorique à délimiter la science en lui montrant les bornes du réel, prend en raison pratique une valeur positive. De l'arrière fond brumeux où le tenait la science, il passe au premier plan. C'est lui qui devient la réalité, la grande, la seule nécessaire, devant laquelle la réalité scientifique s'efface.

L'idée morale est primitive en l'homme, et constitutive de l'humanité. Kant a cru trouver un *a priori* des principes de l'éthique, et il l'a condensé tout entier dans le « tu dois » de l'impératif catégorique, dans la forme pure de l'obligation, considérée indépendamment de la matière à laquelle les peuples, évoluant au cours des siècles, ont pu l'appliquer. Il la développait dans des maximes dont chacun connaît la noblesse. « Borne-toi aux actions dont l'inspiration soit digne de devenir une loi générale » (*Fondement*, p. 55). « Agis de façon à toujours considérer l'humanité, tant dans ta personne que dans la personne d'autrui, comme but, jamais comme simple moyen »... Ce sont là des formes générales et nécessaires. Les idées qu'elles comportent sont absolues. Sans doute, il faudrait répéter à leur propos ce que nous avons dit de l'*a priori* scientifique. Tout aussi évidentes que ce dernier, elles ne

sont pas plus que ce dernier l'apanage nécessaire du sujet individuel. Elles appartiennent au sujet normal, à l'homme Humanité, non à tous les hommes. Elles s'acquièrent, peut-être, au sens où la notion de loi nécessaire s'acquiert. Comme à cette dernière, plus qu'à cette dernière probablement, l'expérience peut leur être nécessaire pour parvenir à la pleine conscience d'elle-même. Jamais, si la seule expérience les produisait, elles n'atteindraient à cette dignité de commandements absolus qu'elles revêtent dans la conscience morale adulte. Puisqu'elles y parviennent, comme de leur côté les lois physiques, il faut bien que seul leur développement soit acquis, et qu'elles aient de toute éternité au sein de la raison humaine une existence potentielle, cette possibilité d'être par quoi nous avons cherché à définir l'a priori. On pourra dès lors, et cela ne manquera pas d'intérêt, rechercher leurs commencements empiriques, leurs causes occasionnelles. On pourra voir l'origine de l'idée de liberté dans « l'expérience ancestrale » qui constitue « la logique » de l'animal et « qui lui permet, dans son raisonnement finaliste, d'adapter les moyens à la fin »¹. On pourra ramener la notion métaphysique du droit et de la justice au seul droit que reconnaisse la biologie, celui du plus fort, adapté aux nécessités de la vie sociale, à « l'habitude prolongée du respect de l'égoïsme de chacun »², comme on pourrait voir dans le besoin physique qu'éprouvent les femelles mammifères « d'être débarrassées de leur lait » l'origine empirique de cet amour maternel qui a pris, dans l'espèce humaine, une si haute signification morale³. Peut-être. A supposer que ces explications fussent valables, — il n'est pas certain qu'elles ne le soient pas, — il est dangereux de confondre cette ascendance occasionnelle des idées morales avec toute autre ascendance possible. Dangereux, parce que

¹ F. Le Dantec, *Les influences...*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 288.

celui qui s'arrête là est porté à leur refuser, théoriquement à tout le moins, tout caractère absolu¹. Or, les noms dont l'histoire s'honore le plus, les types supérieurs de l'humanité sont ceux qui ont le sentiment le plus profond de l'absolu moral. Chez tout homme parvenu à la dignité d'homme, et qui n'est pas seulement candidat à l'humanité, — et c'est de celui-là seul que les *Critiques* entendent parler, — le fait moral s'impose. Il ne se démontre sans doute pas, nous avons vu pour quelles raisons ; à l'examen sérieux et sincère de la vie intérieure il se révèle certain et se pose comme primitif, d'une certitude plus primitive que la notion de science elle-même.

La pensée ne se libérera plus, désormais, de cette dualité. Mais, pour être vraiment féconde, elle ne se bornera pas à reconnaître avec un sentiment croissant de reconnaissance et d'admiration la vérité de la distinction kantienne et de la révolution qu'elle a nécessitée dans la conception de la science, elle admettra à la suite du philosophe, en dépit de l'égale nécessité des deux mondes, l'importance prédominante du suprasensible, *la primauté de la raison pratique*.

De deux facultés nécessairement liées dans le champ de la raison, celle qui implique l'intérêt le plus général à la primauté sur l'autre (cf. *R. prat.*, p. 144). C'est le cas de la raison dans son usage pratique. Elle permet l'admission simultanée de principes que la raison spéculative ne saurait admettre. Elle est plus compréhensive, plus largement humaine (cf. *R. pure*, p. 604). La raison théorique, bornée au monde sensible, et sensibilisant nécessairement tout ce dont elle veut faire son objet, comme le doigt de Midas changeait en or tout ce qui arrivait à son contact, est incapable de jamais comprendre le monde de la liberté. La raison pratique en revanche, terre de la liberté, peut

¹ M. Le Dantec en donne un exemple instructif.

concevoir simultanément l'existence de la liberté et celle de la nécessité. L'au delà est plus grand que l'en deçà; le suprasensible domine le sensible; il l'entoure aussi et le déborde de tout côté; il le comprend. Enfermée dans la chaîne des événements qui se succèdent dans le temps et se déterminent les uns les autres, la première ne distingue pas la possibilité de la seconde; la conscience sensible et scientifique ne conçoit pas comment un acte pourrait être à la fois nécessaire et libre. Élevée au-dessus de la chaîne sensible, maîtresse de ses mouvements dans la glorieuse liberté du suprasensible, la seconde, on le pressent, voit les choses de plus haut et de plus large. Elle peut concentrer en un seul point intemporel toute l'existence temporelle, la série totale des causes secondaires qui déterminent l'action dans le temps, et considérer l'action comme conséquence d'une détermination nouménale unique, comme commencement absolu, sans ignorer pour autant qu'elle reste déterminée dans la chaîne sensible (cf. *R. prat.*, p. 118).

La réalité qu'elle englobe est plus compréhensive; elle est en outre plus importante pour l'homme, pour la destination totale de l'homme, que la réalité proprement scientifique. Si l'homme appartient à la fois aux deux mondes, ce n'est pas sa participation au monde sensible qui lui donne sa dignité d'homme. Il faut chercher l'homme non dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il doit être, non dans le fait, mais dans le devoir, non dans l'animal, mais dans la personne. L'homme n'est pas ce qu'il est; il est ce qu'il doit être. La réalité vraie est celle qui devient, qui reste au delà, en avant, au-dessus, tout autre part que dans ce qui est, et que la volonté se propose. La tâche de l'homme, s'il veut rester digne de sa vocation, consiste dans cette course à l'au-delà qu'il sait inaccessible, dans cet effort soutenu jusqu'à l'héroïsme pour faire passer, tout en sachant qu'il ne peut y réussir, le devoir être à l'état d'être, le noumène dans le phénomène. Et toute sa maxime

se résumerait en ces deux points : *y tendre toujours, n'y parvenir jamais*, ou ne s'y croire jamais arrivé, l'un aussi essentiel que l'autre et qui tous deux marquent le même devoir supérieur : *garder toujours la conscience de ses limites*. Dans l'intérêt de ce qui doit être, étudier scrupuleusement ce qui est ; dans l'intérêt de ce qui est, réaliser fidèlement ce qui doit être.

Ainsi, la même distinction qui nous avait permis la délimitation précise de l'expérience scientifique nous permet encore celle de l'expérience morale, et la précision de leur rapport en une merveilleuse harmonie. Elle demeure le glorieux titre de Kant à la reconnaissance et à l'admiration de tous ceux qui cherchent à se rendre dignes de l'humanité et qui reconnaissent en lui avec M. Chamberlain : « der einzige Erfahrungsphilosoph », l'auteur de la paix intellectuelle, le seul qui ait su comprendre en une synthèse harmonieuse et stable la diversité de l'expérience humaine.

VIII. L'INTERMÉDIAIRE SUPPOSÉ, DANS L'ESTHÉTIQUE ET LE FINALISME.

Nature et liberté coexistent ; chose phénoménale et chose nouménale se conditionnent l'une l'autre sans pouvoir se confondre. Si bien plutôt elles ne s'opposent pas irréductiblement, c'est que la raison a découvert et délimité leurs domaines respectifs. Dans le chaos mouvant du non moi, le moi, sujet de la connaissance, se taille grâce à l'intuition spatiale et aux catégories mathématiques des objets que les catégories dynamiques rassemblent en une nature bien liée. La nature ainsi créée n'absorbe pas toutes les possibilités d'existence du non moi. Elle en est une transposition dans le langage de la science, une vue spéciale,

celle que l'intuition en a permise, et la seule d'ailleurs qui soit scientifiquement admissible. Une vue, un phénomène : reste l'objet de la vue, la substance de ce qui est apparu, la réalité profonde, la chose nouménale. A jamais inconnaissable dans le langage de la science, nous l'avons vue réaliser en raison pratique par les notions de devoir et de liberté. Nous avons reconnu dans le champ de l'expérience humaine la plus générale, l'existence simultanée du sensible et du suprasensible, leur égale nécessité, l'importance relativement supérieure du dernier. La raison n'a pu en inclure la contradiction qu'en se résolvant à renoncer à une connaissance théorique de la chose en soi. Dans son usage théorique, en effet, elle doit se borner à la collaboration de l'intuition et de l'entendement, qui n'atteint de la chose que son phénomène sensible. Dans son usage pratique, où les idées réalisent la chose en soi, elle doit se garder de considérer l'objet *pratiquement réalisé* comme connu en théorie (cf. *Jugé*, p. 11 et 12). Il faut, pour assurer l'exercice possible de la science, que la volonté reconnaisse son incompétence théorique absolue, et l'impossibilité où elle se trouve d'écarter de dessus les objets suprasensibles de son action, le voile épais de l'intellectuellement inconnaissable. Il faut, pour rendre compte de l'exercice effectif de la volonté, que l'intelligence conserve claire la conscience de ses limites, et cette persuasion que, en vertu de la nature de ses moyens, elle n'atteint jamais que l'objet sensible.

Il faut que la chose en soi existe, théoriquement inconnaissable. La métaphysique ainsi comprise est nécessaire aussi bien à la science qu'elle délimite, qu'à la morale qui y puise ses principes.

Mais, si infranchissable que paraisse l'abîme entre la nécessité de la nature et la liberté de la morale, cette dualité a été statué par l'analyse critique dans le champ d'une expérience très générale qui, avant l'analyse, est une. Raison théorique et raison pratique sont la même raison hu-

maine dont l'action s'exerce de deux façons opposées sur le même objet foncier. Deux procédés de la même fonction sur le même objet ne sauraient conduire à de telles modifications de l'objet qu'elles produisent deux objets nouveaux étrangers l'un à l'autre et sans aucun rapport possible. La même expérience générale de la vie où la science découvre la nécessité, révèle indéniablement la présence de la liberté. Et que vaudrait la liberté si son caractère idéal la confinait à jamais dans l'insondable au-delà, si elle n'avait aucun moyen de réaliser ses volontés dans le monde sensible ? (cf. *Jugt*, p. 13). — Il doit donc exister un élément commun entre la loi pratique suprasensible et le suprasensible dont la nature est le phénomène, et dès lors, un intermédiaire quelconque entre la loi pratique et la nature, un moyen terme qui, sans appartenir ni à l'une ni à l'autre (cf. *Jugt*, p. 13), rende concevable le passage de l'une à l'autre.

A côté du scientifiquement vrai, domaine du sensible et de la loi scientifique, et du bien suprasensible, domaine de la loi morale, il existe le domaine de la beauté et des buts où le bien se trouve réalisé dans le vrai, et ce qui doit être dans ce qui est. La beauté et la conformité au but ne sont pas ce qui est, elles n'appartiennent pas au monde phénoménal objectivement reconnu par la science. Elles ne sont pas davantage ce qui doit être. Elles n'appartiennent pas au monde nouménal ; elles *sont* la beauté, la conformité existantes... Que dire de cette façon d'être qui n'est ni l'être de la physique, ni le devoir être de la métaphysique ? Elle est le *devoir être* passé à l'état d'être, c'est-à-dire un être nouveau qu'on ne peut, en effet, ramener aux idées de la raison puisqu'il en est issu, et qui demeure pour le même motif irréductible aux catégories de l'entendement, mais qui, tenant des unes et des autres, permettrait le passage cherché. Il s'exprimerait, selon Kant, dans les principes à priori du jugement (cf. *Jugt*, p. 16). Le jugement, troisième faculté, et faculté spéciale de l'esprit humain dépiste-

rait dans la nature et apporterait à l'unité de l'expérience générale les notions de finalité formelle, ou de beauté, et de finalité réelle ou de but, notions non point constitutives de l'objet scientifique comme les formes pures, mais, comme les idées, directrices de l'expérience (cf. *Jugt*, p. 17 ss.). Il occuperait, dans sa partie téléologique à tout le moins, cette place intermédiaire, dans la théorie de la connaissance, où nous avons déjà rencontré les idées avant de leur découvrir un domaine propre dans le monde intelligible, et pourrait, à ce titre, se rattacher à la connaissance théorique (cf. *Jugt*, p. 3).

La téléologie étant, beaucoup plutôt que l'esthétique, le domaine de la réalisation des buts, c'est-à-dire du passage du suprasensible au sensible, le jugement tout entier pourrait bien être, en effet, moins l'intermédiaire désiré, qu'un chapitre de la connaissance théorique où serait reprise dans le détail la question de la valeur expérimentale, régulatrice et directrice, des idées. « L'entendement, écrit Kant en résumant l'ensemble du système, par la possibilité de ses lois à priori constitutives de la nature, nous donne la preuve que nous ne connaissons la nature qu'à l'état de phénomène, et amène dès lors à la supposition d'un substrat suprasensible qu'il laisse d'ailleurs tout à fait indéterminé » (*Jugt*, p. 37). Les règles téléologiques, intellectuelles encore mais non constitutives, du jugement donnent à l'objet la *déterminabilité*, la capacité de subir une détermination suprasensible. La raison, grâce à sa loi pratique à priori, joint l'acte à la possibilité et apporte au suprasensible, désormais déterminable, la détermination qui le réalise. Ainsi le suprasensible paraîtrait dans le sensible, non qu'il y devienne prouvable devant la science, — ce serait contradictoire, — mais il y paraîtrait, le baignant de toutes parts et le dominant à la fois, lui fournissant à la fois la matière et l'idée directrice de cette expérience dont l'élément sensible seul peut tomber sous les lois de la science.

Notre faculté de connaître ainsi délimitée comprendrait l'entendement producteur à priori de la nature ou monde sensible, règne de la légalité nécessaire, — la raison proprement dite, productrice à priori de la liberté, règne de la destination totale ou but final de l'homme, — et entre deux, favorisant le passage de l'une à l'autre, le jugement, producteur à priori de l'Art, règne de la finalité, réalisation de la liberté suprasensible dans le domaine de la nécessité sensible (cf. *Jugt*, p. 38).

IX. LA PRÉTENDUE PLACE DE LA RELIGION. LES CONFUSIONS.

Nous voici au bout du voyage, semble-t-il. Nous avons exploré le champ de la raison. Quelle place avons-nous découvert à la religion dans l'âme humaine ?

Le champ de la raison pure étant occupé et couvert tout entier par les trois activités de la logique, de l'éthique et de l'esthétique, ou bien la religion n'existera pas, ou bien elle se confondra avec l'une des activités existantes. — Et en effet elle demeure en marge et paraît n'être, pour Kant, que le corollaire, nécessaire il est vrai, de la morale. On connaît la fameuse construction de la théologie sur les bases de l'éthique. Kant y revient à plusieurs reprises¹. Si toutes les autres preuves de l'existence de Dieu ont été démontrées vaines, la preuve morale subsiste, et elle est suffisante à elle seule. Si l'existence de la loi morale implique celle de la liberté, la liberté à son tour donne une assise aux idées de Dieu et de l'immortalité que la raison théorique nous avait fait entrevoir, et que la raison pratique nous oblige à affirmer (cf. *R. prat.*, p. 133 ss.).

Le souverain bien, qui est la destination totale de l'homme,

¹ *R. pure*, p. 609-620. — *R. prat.*, p. 1, 2, 136, 146, 149, 155, 164, 167. — *Jugt*, p. 343, 390. — *Rel.*, introduction, etc., etc.

et où tend la raison pratique, doit comprendre à la fois le bien suprême, ou la sainteté et le bien parfait, ou le bonheur. Quelle relation y a-t-il entre ces deux éléments? L'un peut-il se définir par l'autre? le bonheur est-il la sainteté? la sainteté est-elle le bonheur? — Zénon a admis la seconde thèse : le bonheur n'est pas autre chose pour lui que la conscience de la vertu. Épicure a admis la première : la vertu n'est pas autre chose que la maxime, quelle qu'elle soit, qui procure le bonheur. Tous deux ont eu tort, selon Kant. La considération attentive de la vie prouve que la relation entre la sainteté et le bonheur n'est pas une analyse, mais une synthèse, que les éléments en présence sont de nature très différente et que l'unité supérieure qui les comprend ne se peut établir que par un rapport de cause à effet. Or, le bonheur n'est pas cause de la vertu ; il est inutile d'insister sur ce point. Il n'existe d'autre part aucune relation nécessaire, pense Kant, entre la vertu considérée comme cause, et le bonheur considéré comme effet. Dès lors le souverain bien serait impossible et la loi morale vaine... s'il était possible que la loi morale fût vaine ! — La loi morale s'imposant en raison pratique, il en faut postuler aussi les conditions nécessaires, conditions intelligibles seules capables d'établir entre la vertu et le bonheur dans le monde sensible le rapport synthétique nécessaire que suppose la réalisation du souverain bien :

1. Le bien suprême, ou la sainteté, adéquation parfaite de la volonté à la loi morale, n'est réalisable que par la supposition d'un progrès indéfini : ce progrès n'est possible que si *l'âme est immortelle* (cf. *R. prat.*, p. 146).

2. Le bien parfait, ou le bonheur correspondant à la sainteté suppose dans le monde une parfaite réalisation des buts que l'être fini, dépendant du monde, ne peut songer à atteindre. Il y faut une cause supérieure au monde parce qu'elle l'aura créé, dotée d'intelligence et de volonté, il y faut *l'existence de Dieu* (cf. p. 148).

A la vérité, il s'agit là, Kant le reconnaît, de la satisfac-

tion de besoins et d'espérances plutôt que de devoir (cf. p. 151). La morale n'est pas la recherche du bonheur, elle conduit à la dignité d'être heureux (p. 156). On pourrait s'arrêter à ce point, avec le stoïcisme, et concevoir la morale sans aucun couronnement religieux. Il est légitime cependant, et naturel à la raison, de chercher une unité supérieure, une harmonie parfaite de la vie, et, sur la base de la morale, de postuler la religion, seul moyen d'y parvenir (p. 156).

L'existence de la religion ainsi conçue ne modifierait pas la figure de la raison pure, qui resterait la même dans sa tripartition essentielle :

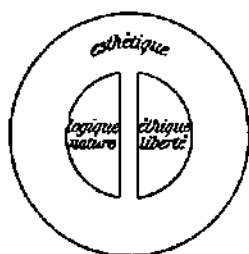


Fig. 1

La raison pure « laïque ».

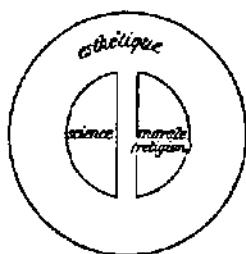


Fig. 2.

La raison pure « religieuse ».

Le livre sur *la Religion dans les limites de la simple raison* dans son ensemble, et en dépit de nombreuses expressions sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure et dont l'auteur n'a sans doute pas clairement entrevu la portée, entend bien à son tour maintenir la religion dans les cadres de la morale. C'est l'intention formelle énoncée dans la préface (cf. p. 4), et réalisée au cours du livre par une constante méfiance à l'égard de toute irruption du surnaturel dans la vie pratique : pas de réalité supérieure à la perfection morale (p. 61) ; pas de cause du mal autre qu'une décision intelligible, en conséquence incompréhensible, de la liberté morale (p. 30-31) ; pas de relèvement possible ni

de victoire que par un libre retour de la liberté vers le bien, à l'exemple de l'*idéal rationnel* apparu en la personne de Jésus de Nazareth (p. 61, 62, 64, 65, 86, 87); se méfier de tout piétisme, fermer l'oreille aux prétendues « directions de l'esprit » (p. 70, 120). Si l'œuvre de la grâce est concevable, ne jamais y appuyer, et ne pas croire qu'elle nous dispense de la nôtre (p. 46).

A ce point commence une série de confusions dont la gravité n'a pas toujours été suffisamment remarquée :

Kant entend bien accorder, dans la raison humaine, un rôle à la religion, et un rôle nécessaire : elle est indispensable à la réalisation des buts moraux, à la destination finale de l'homme (cf. *Rel.*, p. 5, 6, *Jugt.*, p. 390). Elle joue dès lors un rôle analogue à l'esthétique, et c'est peut-être bien là une vue très profonde de la réalité. Postulée parce que condition nécessaire de la réalisation de la loi morale, la métaphysique désormais vaine en raison théorique reste debout devant la raison pratique. Réduite à trois idées, dont la première, qui implique les deux autres, est en même temps idée et fait d'expérience en nous, elle sera stable et permettra légitimement le passage de l'idée en nous à l'idée hors de nous (cf. *Jugt.*, p. 376-377). Les preuves ontologique, cosmologique et physique de l'existence de Dieu sont destinées à échouer; l'argument moral subsiste; il donne aux précédents la force de conviction qui leur faisait défaut (*Jugt.*, p. 380); à lui seul d'ailleurs, il suffirait à prouver Dieu et à édifier une théologie (*R. pure*, p. 538-539, *Jugt.*, p. 387).

D'autre part, corollaire de l'éthique dont les lois sont à priori et chargée d'un rôle analogue à celui de l'esthétique, également à priori, la religion serait, elle, dénuée de tout caractère rationnel théorique. Il n'existe pas d'à priori religieux; les lois générales que la raison élabore en elle-même et par ses propres ressources en vue de la connaissance physique ou de l'action morale sont exclues de

la connaissance religieuse. C'est un des résultats les plus certains, et sans doute les plus heureux de la critique kantienne : « Je soutiens que tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux et qu'ils sont nuls et sans valeur quant à la nature interne de cette science. Que, d'un autre côté, les principes de son usage naturel ne nous conduisent à aucune théologie et que, par conséquent, si l'on ne prend pour fondement les lois morales ou si l'on ne s'en sert comme d'un fil conducteur, il ne peut y avoir de théologie de la raison » (*R. pure*, p. 498).

Encore cette théologie sera-t-elle purement *analogique* (cf. *R. pure*, p. 538, *Jugt*, p. 387), et ne subsistera-t-elle qu'à la condition qu'on n'en perde jamais de vue le caractère essentiellement anthropomorphique. Kant, bien avant nos modernes penseurs, et avec plus de conséquence, avait affirmé l'incapacité radicale de notre raison à affirmer sur Dieu aucune proposition de nature objective. Bien avant eux, il avait reconnu le caractère de subjectivisme absolu, et nécessairement symbolique, de tout langage religieux possible.

Mais l'incohérence du tout paraît manifeste. Elle n'a pas tardé à mûrir ses fruits. L'analogie établie entre l'esthétique (à principe prétendu à priori) et la religion devait pousser à accorder à la seconde le caractère à priori qu'on reconnaissait à la première. — Le caractère de corollaire de l'éthique sous lequel on représentait d'autre part les deux idées essentielles de la religion en lui refusant toute dignité à priori devait favoriser un autre courant, pousser à dénier à la religion toute existence quelconque à côté de l'éthique, et à consommer l'assimilation commencée. Le schéma kantien recélait une incohérence intime qui en rendait difficile la réalisation. On pouvait chercher à le préciser selon les formes suivantes :



Fig. 3.
Raison pure:
Quatre disciplines rationnelles.

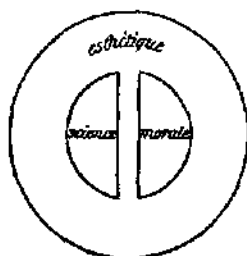


Fig. 4.
Raison pure:
Trois disciplines rationnelles.

C'est ce que font, en effet, deux écoles actuelles. L'une se propose de reconnaître dans le fait religieux un élément de *connaissance* générale à priori, et « dépasserait » ainsi la pensée kantienne, tout en s'y rattachant. Elle prétend parvenir à la rationalisation de l'irrationnel (p. 23) qu'il serait dès lors possible de *connaître* en bonne philosophie (p. 41); elle pousse l'ambition jusqu'à fixer au sein de la théorie de la connaissance une place au mysticisme (p. 47), un à priori à l'élément essentiellement individuel et particulier, au fait brut et unique de la religion. A l'en croire, elle nous ouvrirait ainsi « la porte mystérieuse », le secret de « l'influence du divin sur l'esprit humain » (p. 49), que la théorie kantienne laisse fermé et que la psychologie se borne à signaler, sans l'expliquer, dans ses descriptions du subliminal et du transmarginal¹.

¹ Cela paraît être le cas de M. Troeltsch, — si nous le comprenons bien, si nous dégageons de l'abondance de ses exposés l'idée qu'il cherche encore et qu'il n'est peut-être pas parvenu à exprimer avec toute la clarté désirable, — et de l'école du philosophe Eucken, fondateur d'une « méthode noologique » d'après laquelle il y aurait dans l'esprit un principe de *connaissance* (véoç) supérieur à la raison purement scientifique. Au fond, cette « intuition sympathique » de la vie que M. Bergson à son tour (cf. *L'Évolution créatrice*, IV^{me} édit., Paris 1908, en particulier p. 191) s'efforce de substituer à l'œuvre de la simple « intelligence ». Sous des termes différents, et auxquels l'histoire de la philosophie trouverait des analogies, ce n'est pas là autre chose que « l'intuition intellectuelle ». Kant, nous l'avons vu, la *supposait* nécessaire à l'ap-

L'autre prétend rester fidèle à la pensée de Kant et à la vérité en délimitant le pouvoir de la raison aux seules connaissances à priori. La religion, toute religion autre que la pure morale en serait exclue, et n'aurait en conséquence aucune espèce de réalité particulière. Elle serait née, chez les peuples enfants, de besoins primordiaux qui sont ceux de l'éthique. La philosophie y distinguerait, à côté de cette intention morale, seule accessible à la connaissance, l'appareil mythique qu'elle abandonnerait au passé. Elle n'aurait aucune assise légitime dans l'esprit humain ; elle en dérangerait au contraire l'unité essentielle et ne pourrait subsister dans l'avenir de la civilisation que réduite à la morale. « L'œuvre de l'esprit scientifique de l'humanité » consisterait dans cette libération de la religion à l'égard du mythe, et dans sa réduction « à la pure doctrine morale ». C'est l'école nombreuse qu'on a pu rattacher au philosophe marbourgeois Cohen, le plus illustre interprète, à l'heure actuelle, des œuvres de Kant¹.

Le tort de celle-ci paraît être, précisément, de vouloir retrancher quelque chose à la pensée du maître : l'affirmation de l'existence, et de l'importance capitale du fait religieux, — Kant a estimé la religion nécessaire à la réa-

préhension des objets suprasedesibles ; il lui attribuera une valeur subjective dans les idées téléologique, esthétique, religieuse, mais il ne se croit pas autorisé à l'attribuer à l'esprit humain en tant que raison pure ou raison scientifique.

Les textes ou allusions ci-dessus sont empruntés à une brochure-manifeste de M. Tröeltsch : *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tubingue, 1905, p. 23, 41, 47, 49, 50, etc. Cf. aussi *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin, 1904, p. 23, 24, 29, 32, etc.

¹ Les textes ou allusions ci-dessus sont tirés de la brochure de M. Cohen : *Religion und Sittlichkeit*, Berlin, 1907. Cf. en partic. p. 18 ss., 68 ss. Des intentions polémiques évidentes y font quelque tort à la clarté des résultats que l'auteur s'est proposé d'atteindre, mais qui sont bien ceux que nous affirmons. Cf., du même, la première partie de son système de philosophie : *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, p. 15, 16, et la brochure de M. Kinkel : *Einführung in die Philosophie*, Charlottenbourg, 1907.

lisation du but final de l'homme, — et de vouloir retrancher quelque chose aussi à la vie humaine en en restreignant les manifestations possibles à celles que peuvent exprimer les formules de la connaissance rationnelle.

Le tort de celle-là consisterait au contraire à vouloir y ajouter quelque chose : un élément prétendu à priori du fait religieux, que la critique avait exclu. Et cet enrichissement pourrait bien être plus préjudiciable à la raison humaine que l'appauvrissement, inadmissible d'ailleurs, où la réduisent MM. Cohen et consorts. Le second est inspiré par le respect de la précision scientifique. Il tient compte de l'œuvre de Kant et ne pèche que par excès de prudence, à propos d'une question où Kant ne s'est pas exprimé avec une suffisante clarté. Il refuse d'entrer en matière. Son tort est de s'arrêter ainsi, en chemin. Jusqu'au moment où il s'arrête, le système est irréprochable. Le premier, en revanche, pécherait par excès de témérité ; son désir de parvenir à la solution le pousse aux voies faciles et l'aveugle sur les strictes limites de la vérité. Il prétend dépasser Kant, il reste au-dessous. Sous prétexte de progrès, il marque un retour en arrière, vers la métaphysique de l'école rajeunie et cependant la même, un retour à l'obscurité des conceptions moyenâgeuses, parce qu'il tend à annuler le plus magnifique avantage de la *Critique de la raison pure* : la délimitation précise de l'expérience scientifique et du sentiment religieux.

Il n'en reste pas moins avéré que l'occasion de ces essais malheureux de modifier Kant est offerte par Kant lui-même, dans l'imprécision où il a laissé la question de la connaissance religieuse. Il s'agit de démêler un peu cet enchevêtrement, et, revenant à Kant, de chercher une formule plus précise des résultats impliqués par ses prémisses.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RELIGION HORS DES LIMITES DE LA RAISON

EN ROUTE VERS L'AU-DELA.

La seule impiété, c'est la dispersion de
soi-même. W. HERRMANN.

Intravi in anima mea, duce te. Tu autem
eras interior intimo meo, omni luce cla-
rior, sed omni secreto interior.

St AUGUSTIN.

Ce sont des choses que l'œil n'a point
vues, que l'oreille n'a point entendues...
mais que Dieu a préparées pour ceux qui
l'aiment. St PAUL.

RAISON PURE ET RAISON HUMAINE.
DEUX PLANS QU'IL FAUT DISTINGUER.

Kant avait découvert dans la raison les conditions formelles de l'être, les formes à priori synthétiques mères de l'objet physique et productrices de la nature. Il s'efforça de découvrir aussi celles de l'objet moral et de la liberté. L'à priori de la pensée scientifique constitua la raison pure théorique ; celui de la pensée morale constitua la raison pure pratique. Il y a dans la constatation ainsi faite du merveilleux pouvoir de l'esprit humain une griserie qui saisit les plus forts, comme l'air des hautes cimes et l'ampleur des horizons soudainement déroulés saisit l'ascensionniste à bout de forces. Kant a voulu pousser plus loin ses reconnaissances géniales et trouver, *dans la pensée encore*, les moyens de surmonter l'antinomie de la nature et de la liberté. Il a cru découvrir dans les idées du jugement un troisième à priori synthétique des deux premiers. Les trois pouvoirs, le théorique, le pratique, le jugement, sont censés constituer le domaine de la raison pure, et l'épuiser (cf. *Jugt*, p. 38).

Or, et c'est ici que l'éblouissement d'un pareil voyage à la découverte était naturel et difficile à dissiper, la raison pure, productrice de l'universellement nécessaire, paraît à Kant seule digne de notre considération ; non qu'il ignore

l'existence, à côté d'elle, au delà d'elle, d'une raison plus générale: il l'affirme au contraire avec force dans la délimitation négative du monde nouménal. Le supra sensible, l'extra sensible existe, condition du sensible et conditionné par le sensible. Sans doute même est-il source commune des deux réalités antinomiques de l'être et du devoir être (cf. *R. pure*, p. 305). En dehors du monde nouménal et inaccessible à ses moyens d'investigation, il est aussi le *hors la raison*, parfaitement inconnaissable, et dès lors négligeable. C'est là le mauvais rationalisme kantien que d'avoir réservé, ou prétendu réserver à la raison pure, à la pensée à priori, source des lois générales, la somme de toute action possible et l'ensemble absolu des manifestations de la vie; mauvais parce qu'excessif. Dans la lettre de son œuvre, Kant identifiait l'être et la pensée, la vie et la connaissance. Toute raison n'est-elle pas pensée et toute activité de la raison n'est-elle pas connaissance? La raison pure théorique est une *pensée* à priori, une *connaissance* de ce qui est. Mais la raison pure pratique, en dépit du terme, est une *pensée* aussi, puisqu'elle recèle des lois à priori, universelles et nécessaires¹; elle est la *connaissance* de ce qui doit être. Entre deux enfin, si difficile à déterminer qu'elle puisse paraître, c'est encore, et pour les mêmes raisons, une pensée qui, dans les principes du jugement, sert d'intermédiaire.

Pensée active sans doute, et productrice de l'objet. Mais il y a action et action. Celle de la raison pure, confinée dans l'élaboration de l'à priori, ne porte pas sur la réalité foncière; elle n'agit sur elle que pour lui enlever son caractère de réalité foncière et en faire une réalité d'apparence, pour la faire passer de l'état de vérité de fait aux différents stades de la vérité scientifique. Son rôle actif se borne à mettre de l'ordre dans le désordre, à imposer une

¹ Cf. *Jagt*, p. 140, entre autres, où le jugement théorique et le jugement pratique sont tous deux expressément nommés « jugements de connaissance ».

loi à l'anarchie des choses. Précisément, la compétence de la raison pure est d'ordre législatif. Elle agit; elle ne crée pas. Si elle crée les objets de la nature ou de la liberté, — Kant use de ces termes, — c'est là une création indirecte, relative à la forme et à l'ordre des choses, et non une création directe des choses elles-mêmes. Nous savons de reste que la théorie kantienne de la connaissance exclut de l'ordre universel tout commencement premier, toute réelle production.

La raison pure est productrice de la pensée, et la pensée n'atteint, de la chose, que son phénomène. En prétendant réduire les manifestations de la vie à celles de la raison pure, Kant en excluait toute participation réelle au suprasensible, et la confinait, en principe, dans les étroites limites du monde phénoménal. L'à priori théorique délimite en effet le domaine sensible. L'à priori pratique serait capable de nous en faire sortir. Il est inconnu à la nature; sous le nom de liberté, il s'oppose irréductiblement au mécanisme physique; aux confins de l'île du connaissable, il jette, et nous permet de jeter sur l'océan sans bornes de l'inconnu un regard avide. Il nous ouvre le large horizon nouménal; il nous fait entrevoir la réalité profonde par delà le monde de l'apparence. Comme nous soupçonnons, sous la mince écorce labourée où l'homme fait pousser les moissons, l'invisible source des énergies actives de la terre, la raison pratique pressent, sous l'apparent despotisme de la législation physique, l'abîme fécond où s'élaborent les énergies morales, seules productrices au sens premier du mot, seules véritablement créatrices.

La raison pratique nous fait entrevoir le noumène; elle ne nous y fait point entrer. Elle nous donne, à priori, le « tu dois », la connaissance formelle d'un impératif moral; elle n'est pas encore, pour autant, la force qui le réalisera. Elle oppose le devoir être à l'être; elle ne fait pas passer le devoir être à l'état d'être. — Comment passer? Comment opérer la synthèse de ces deux termes antithétiques?

L'antithèse est l'œuvre de la raison. Elle est le résultat direct de son activité. Conscient de ses méthodes, l'esprit humain ne peut pas ne pas la produire : dès maintenant nous pressentons que la raison sera impuissante à la faire disparaître et que, si l'union était possible, elle ne pourrait l'être que par le concours d'une autre force que celle de la raison et dans un autre plan. Si la finalité suprasensible passe à l'état d'être sensible, nous soupçonnons, dès à présent, que ce ne sera point en vertu d'une opération de la raison pure. Par définition, en effet, la raison pure est incapable de se représenter ce passage, encore plus de le créer, car il suppose vraiment une création, une activité directe, un commencement premier dont la seule supposition est odieuse à la raison, source de l'à priori universellement nécessaire.

Kant n'a pas mis en une suffisante lumière cette distinction des plans. Il a proposé comme termes intermédiaires, sans d'ailleurs en délimiter exactement les attributions respectives, l'esthétique et la religion, mais, alors qu'il eût fallu les concevoir indépendantes de toute pensée et d'allure mystique, une esthétique prétendue à priori, et une religion de la pensée, une religion et un finalisme rationnels. — C'était créer un pont sur l'abîme, mais le créer en imagination, et le franchir, mais le franchir en pensée seulement. C'était, en se donnant l'illusion de le combler, le maintenir béant et vertigineux.

I. RATIONALISME ESTHÉTIQUE.

Le vague initial dans la conception du moyen terme entre la nature et la liberté va provoquer au cours de la *Critique du jugement* des obscurités qu'il n'est pas facile de dissiper. Ce livre génial, qui représente peut-être avec la *Religion* le plus puissant effort de la pensée du maître,

n'offre sa mœlle substantielle qu'au prix d'un persévérant effort d'assimilation. Il exerce un attrait indéfinissable, fort à la fois, et déconcertant. La volonté y pressent la synthèse, mais une synthèse à laquelle l'intelligence ne consent pas. La source sourd, mais dans les profondeurs. Un secret instinct nous avertit de la présence de l'eau vive ; l'oreille, appliquée à la terre, en perçoit la chanson... Il y a, entre la source et les lèvres, un obstacle, et, pour le caractériser dès l'abord, l'obstacle c'est la *rationalisation* du jugement ; c'est, après l'affirmation que le passage est théoriquement infranchissable (cf. *Jugt*, p. 12), la prétention constante d'y découvrir un élément de généralité à priori qui fasse rentrer la faculté médiatrice dans le plan général des *Critiques* (cf., p. 31).

Intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, le jugement ne concerne directement ni l'un ni l'autre¹. A proprement parler, il ne traitera que de la beauté et du goût. Le finalisme téléologique, en effet, qui grâce aux indications des idées directrices, prétend découvrir l'accord des parties de la nature entre elles, se rattache, nous l'avons vu, à la faculté de connaître et peut

¹ Cf. Ruysseu, op. cit., p. 296. « Les lois naturelles sont des lois causales, celles de l'ordre moral des lois de finalité. La question revient donc à se demander comment la causalité peut être subordonnée par la pensée, à la finalité. Or, un pareil acte de pensée est un jugement ; car juger, c'est toujours concevoir la subordination d'une idée par rapport à une autre, et l'on comprend dès lors pourquoi la recherche d'un moyen terme entre la nature et la liberté implique une critique approfondie de la faculté de juger. Mais, il ne saurait s'agir ici du jugement tel que l'a étudié la critique de la raison pure, et que Kant appelle *déterminant*. Un pareil jugement, celui de causalité, par exemple, consistait à subsumer un cas particulier sous un concept général donné. Il n'en est pas de même du jugement de finalité, ou jugement *réfléchissant* ; dans ce cas, c'est le particulier qui est donné, et le jugement consiste à y trouver le général. La première sorte de jugement peut bien établir à priori les lois les plus générales du monde de l'expérience et fonder une métaphysique de la nature ; la seconde seule peut déterminer les lois particulières, telles que celles, infiniment complexes, de la nature vivante, en s'élevant du fait concret à la règle générale. Cette nouvelle classe de jugements avait été laissée de côté par la critique de la raison pure... »

être considéré comme une dépendance de la raison théorique pure. Le sublime et la beauté morale suscitent un intérêt intelligible, et ressortiraient à la raison pure pratique (cf. § 16, p. 76, 81). Finalisme téléologique sensible et finalisme moral intelligible tiendraient l'un et l'autre de trop près aux termes antinomiques pour parvenir à les unir. Ils s'allieraient, chacun de leur côté, aux adversaires en présence et ne les réconcilieraient pas. Le jugement-lieu ne pourra être que celui de l'esthétique proprement dite (cf., p. 77).

Mais quels en seront les *caractères* ? Par voie d'élimination, nous en avons retranché tout rapport direct avec le monde sensible, et tout rapport direct avec le monde intelligible. C'est ce que Kant exprime et développe dans la première et la troisième thèses de son « analytique de la beauté » (cf., p. 43 et 64) :

Envisagée sous l'angle de la qualité, la beauté pure est celle qui plaît sans que le sujet y ait un intérêt.

Envisagée sous l'angle de la relation, la beauté pure est celle qui plaît indépendamment de toute préoccupation de but.

Il faut distinguer avec soin le beau de l'agréable et du bien. L'agréable touche la sensibilité (p. 46); le bien plaît à la raison. Tous deux supposent un but, auquel visent soit les penchants physiques, soit le respect moral; un but c'est-à-dire un intérêt direct à l'existence matérielle de l'objet, sensible ou intelligible (p. 51). — Le beau seul est désintéressé. Le plaisir qu'il occasionne subsiste indépendamment de l'existence de l'objet. Kant a splendidement magnifié l'autonomie du goût : la beauté nous affecte, mais pour demeurer elle-même, elle doit se garder de déployer d'autres attraits que ceux de la pure convenance formelle. Tout secours étranger, tout appel à l'intérêt objectif, tout essai conscient de provoquer le plaisir des sens ou celui de l'idée intelligible la fait descendre au-dessous d'elle-même. Le temple de l'Art ne souffre pas l'encombrement

des Vendeurs. Il ferme ses portes à tout adorateur dont le cœur mêlerait au souci de la forme les désirs matériels. Il prétend à la même indépendance à l'égard des idées pratiques : celui qui pense élever l'art en l'embarrassant d'intentions moralisantes, en méconnaît encore la dignité vraie et l'indépendance et se voit interdire les parvis sacrés. — Toute émotion est corruptrice de la beauté, et le jugement esthétique doit en être exempt (p. 68). On s'imagine bien à tort que le charme attractif (Reiz), sensible ou intelligible, peut favoriser le sentiment du beau ou même le constituer comme tel. Une note simple, une couleur unique peuvent donner l'impression de la beauté : mais ce ne sera pas l'effet de la sensation brute. La note, la couleur ne seront belles que dans la mesure où elles seront justes ou pures. Le *la* d'un violon sera beau quand il sera juste, indépendamment de l'intensité d'émotion que l'artiste veut y mettre. La pureté, la justesse, dans l'occurrence, dérivent de la succession régulière des vibrations de l'éther ou de l'air ; elles sont le nombre de la sensation ; non plus la pure sensation, mais « l'unité d'un divers en elle » (p. 70) c'est-à-dire détermination formelle. Si de l'élément nous passons au composé, même remarque. Qu'on ne s'imagine pas, dans le domaine des *beaux-arts*, pouvoir remédier à l'absence de dessin ou de composition par la richesse de l'impression : la *chaleur des tons*, l'intensité du son doivent emprunter leur valeur à la forme ; ils ne sauraient lui donner une valeur qu'elle tient d'elle-même et qu'elle ne tient que d'elle-même. Un éclat d'émotion hors des cadres du nombre, une intrusion de matière qui ferait violence au rythme formel de l'art, peut être œuvre de barbarie ou création du génie, suivant qu'elle demeure au-dessous du beau ou qu'elle le dépasse en le portant au sublime. De toute manière, le simple goût l'écarte et l'amateur de beauté s'en gardera.

Dépouillé de tout intérêt direct à l'existence matérielle de l'objet, le jugement esthétique n'a, relativement à la

connaissance, aucune portée objective. La connaissance résulte de la collaboration d'une matière et d'une forme pure. Indépendant de toute matière, comme de tout concept logique, le goût se laissera-t-il formuler en appréciations rationnelles générales? Les définitions négatives que nous en avons données paraîtraient devoir exclure toute possibilité de ce genre. Kant cependant, passant, dans les thèses 2 et 4 (p. 53, 86), aux délimitations positives, n'hésite pas à l'affirmer. La prétention de soumettre le jugement aux procédés critiques l'y obligeait d'ailleurs :

Envisagée du point de vue de la quantité, la beauté plaît à tous.

Envisagée du point de vue de la modalité, la beauté plaît nécessairement.

L'absence de tout intérêt particulier dans la formation du jugement esthétique lui confère, dit Kant, un caractère indéniable de généralité. L'agréable intéresse la sensibilité; le sentiment de plaisir y précède et y motive le jugement. En conséquence le jugement y demeure toujours personnel et ne peut jamais prétendre valoir pour autrui. C'est à l'agréable que s'applique l'adage : *de gustibus et coloribus non disputandum est*. Il en serait tout autrement de la beauté. S'il faut toujours restreindre au sujet une affirmation d'agrément, on ne peut chercher à justifier par une restriction analogue un mauvais jugement de beauté. Il faut dire : la couleur violette *m'est personnellement* agréable. D'une statue réputée inférieure celui qui prétendrait, *pour lui*, la trouver belle, encourrait le risque du ridicule. L'odeur de la violette, le son du violon plaisent aux uns et peuvent déplaire aux autres; un même tableau excitera chez les spectateurs, et dans le même individu, au gré de ses dispositions momentanées, des sentiments divers : leur diversité même prouve que l'impression se meut dans le monde du sensible brut, où l'attrait, l'agrément emportent le jugement, et où en consé

quence le jugement ne s'affirme que de l'agréable. Devant une statue réellement belle en revanche, les divergences disparaissent. Celui qui la tient pour belle, sait que le sentiment de plaisir éprouvé n'a pas précédé son jugement, mais qu'il en est, au contraire, une conséquence, et « il suppose chez autrui le même plaisir » (p. 55). Il ne parle plus pour lui-même, mais pour chacun, et juge de la beauté comme si elle était la propriété des choses elles-mêmes. En ce sens, le *non disputandum est* n'est plus vrai. Il existe du beau un jugement général, auquel tous doivent parvenir, et duquel l'individu ne peut en appeler.

Voilà le beau distingué de l'agréable, élevé à la hauteur de principe immuable. Mais, nous l'avons vu, il ne peut s'agir de l'immutabilité des principes de la connaissance scientifique ou morale, qui procurent la connaissance objective. Il n'est pas ici question de généralité logique, dérivée d'un concept de l'entendement, ou d'une idée de la raison. La nécessité qui lie le sentiment du plaisir à celui du beau n'est ni théoriquement, ni pratiquement objective (cf. p. 86). Personne ne se soustrait à l'évidence de la science, et la voix de l'impératif catégorique demeure toujours et à tous reconnaissable. — Les règles du goût n'auront pas le pouvoir de contraindre et ne forceront jamais personne à reconnaître quelque chose pour beau (p. 59). Elles reposeront sur la certitude d'une approbation générale dans les esprits. L'unanimité esthétique, en opposition à l'unanimité logique, sera subjective. Il ne sera pas nécessaire de la *postuler*, puisqu'elle ne se propose pas d'énoncer une connaissance d'aucun ordre ; il suffira de *supposer* chez chacun l'état d'esprit qu'elle implique (p. 60). D'où provient-elle en effet ? De la libre harmonie où se rangent, en présence de certains objets, les facultés qui concourent à former tout jugement : l'imagination et l'entendement. Dans le jugement esthétique, l'imagination et l'entendement « sont dans un libre jeu, parce que nul concept déterminé ne les astreint à une

règle particulière de connaissance » (p. 61). Le jeu *déterminé* des facultés produit la connaissance objective. Considérées en elles-mêmes, indépendamment des combinaisons où un artiste les peut faire entrer, les figures géométriques offrent un champ aux activités intellectuelles, mais elles n'ont point de beauté. (Cf. p. 91-94). Le *libre* jeu des facultés en revanche, produit le plaisir esthétique. « Dans le jugement du goût nous sentons un accord, une harmonie entre notre faculté de connaître et notre faculté intellectuelle », mais un accord spontané « dans une relation qui n'a point de concept pour fondement. Nous appelons beaux les objets en présence desquels, sans affirmer aucune liaison objective par concept, nous sentons notre imagination s'harmoniser d'elle-même avec notre entendement. Or, si le sentiment de plaisir que suscite en nous ce rapport est subjectif, nous avons conscience que ce *libre jeu* est possible pour tous les esprits ; notre plaisir peut être universellement senti, puisqu'il procède d'une relation entre deux facultés communes à tous les esprits »¹.

Mais la preuve est-elle faite ? Avons-nous expliqué par là, et justifié la coexistence des deux termes en présence et constamment maintenus : *généralité subjective* ? Avons-nous eu d'autres arguments que des affirmations et la déduction à laquelle se livre Kant (cf. p. 138, 152), est-elle autre chose qu'affirmation nouvelle de l'irréductible opposition ?.. Le jugement esthétique ne peut avoir de valeur objective : l'objectivité, l'objectivation sont, en effet, la prérogative des principes logiques. Kant y insiste : le jugement de goût n'est susceptible d'aucune démonstration, « absolument comme s'il était subjectif » (p. 145). Aucune preuve, ni empirique ni à priori, ne le peut justifier au point d'y amener nécessairement l'opinion d'autrui. Il reste essentiellement individuel et particulier. On veut

¹ Cf. Ruyssen, op. cit., p. 300.

cependant attribuer à cette objectivité un caractère général (p. 142) : le jugement du goût prétend à l'approbation de tous « comme s'il était objectif » ! Mais, en constatant l'existence, dans l'esprit humain, des mêmes facultés de connaissance, on n'a pas encore prouvé le caractère de généralité d'une impression qu'elles produiraient en commun. On ne le prouve pas davantage en affirmant que le jugement du goût est le produit de leur *libre jeu* ; on en fait entrevoir la possibilité : il existe, nous dit-on, dans l'esprit de tous les hommes, les conditions requises pour l'appréciation du beau. Ce sont les conditions mêmes de la connaissance. Maintenus dans une relation déterminée, où le concept de l'entendement « subsume » et objective le divers de l'intuition, elles créent la connaissance. Dans leur libre jeu, et impossible à prévoir, elles conditionnent l'impression esthétique... Avons-nous par là déduit le principe à priori du goût ? Le principe, précisément, supposerait l'exacte et préalable détermination du rapport des deux facultés en jeu. Il serait l'énoncé d'une relation quelconque entre elles, différente de leur relation de connaissance théorique, mais déterminée et toujours identique à elle-même. C'est ce que la définition seule du jugement exclut. Le libre jeu des facultés dans la détermination de la beauté ne permet aucune tentative de déduire un principe à priori d'icelle. Les conditions de l'impression de beauté peuvent exister dans tout esprit humain normalement constitué, la généralité de ses conditions n'en rend pas encore le jugement nécessaire et général. Le goût demeure subjectif et la généralité n'en est que possible. Une possibilité dont la réalisation dépend du *libre jeu* des conditions existantes demeure imprévue et doit échapper à toute détermination. L'esthétique pourrait donc bien être privée du caractère à priori dont Kant a voulu l'honorer. Il l'affirme d'ailleurs à plusieurs reprises, et c'est là dans la *critique du jugement* une contradiction dans les termes : il n'existe du jugement de goût aucune preuve

empirique, et « une preuve à priori d'après des règles précises serait encore plus incapable de déterminer le jugement de beauté » (§ 33).

Mais nous nous hâtons à des constatations plus fécondes. Il s'est agi, tout à l'heure, de la beauté « libre », *pulchritudo vaga*, indépendante de toute considération intelligible (§ 15, 16, 17), de toute idée de but, et qui seule fait l'objet du jugement esthétique proprement dit (§ 16). L'essai de déterminer dans ce dernier un élément général à priori, entrepris, si l'on peut dire, par Kant contre Kant lui-même, devait échouer. Kant nous fournit le moyen de préciser notre critique de Kant, tout en mesurant la force de sa pensée : *la beauté indépendante de toute idée est seule pure*, affirme-t-il ; seule elle est l'objet du jugement de goût (§ 15-16). *L'idéal de la beauté n'existe, d'autre part, que dans la beauté finale*, pénétrée de l'idée, interprétée à la lumière de l'intelligible (§ 17).

En d'autres termes, il n'existe pas d'idéal du goût, ou, si vous le cherchez, vous le trouverez, hors du goût et de la beauté pure, dans les sphères de l'idée. Si la logique ne fournit aucun critère de l'œuvre d'art, il en existe un dans l'idée, en effet. « Le modèle suprême, le prototype du goût (Urbild), est une pure idée que chacun doit produire en soi », et d'après laquelle il juge les objets du goût, ses normes établies et ses manifestations en autrui. — L'idée ressortit à l'intelligible, et l'idéal de la beauté « représentation d'un être particulier comme adéquat à une idée », n'est concevable que dans le domaine de la beauté « adhérente », c'est-à-dire « liée à un concept de finalité objective » (p. 81). Il ne peut s'appliquer à un jugement de goût pur, mais seulement à une esthétique imprégnée d'intelligible. On ne saurait concevoir l'idéal d'une belle fleur, d'une belle vue, d'un bel oiseau, où la beauté n'a aucun but apparent et qui peuvent être des exemples de beauté « libre » ou pure (§ 16-17). L'idéal suppose un but

et un but absolu : l'être qui a son but en lui-même, l'homme seul est susceptible de le concevoir et de le réaliser en lui.

Il faut distinguer : il existe une idée normale de l'homme qui rentre dans l'esthétique : le type de l'homme animal, qui emprunte ses éléments à l'expérience et son unité abstraite à l'esprit ; image de l'espèce, qui se dégagerait par une opération de moyenne proportionnelle entre les individus particuliers, qui plane plutôt encore au-dessus des individus et dont la nature use comme d'un modèle sans la réaliser jamais complètement. Celui qui la saisit crée un chef-d'œuvre esthétique, tel le Doryphore de Polyclète ; mais ce faisant, il s'est borné à la forme, à la seule « justesse dans la représentation du genre » ; il a satisfait à la condition première de toute beauté (cf. p. 84) ; il n'en a pas rendu le parfait modèle, l'idée totale qui exige, dans la forme, la présence d'un contenu intelligible. D'un pareil point de vue, c'est Kant qui conclut (p. 85), l'appréciation ne peut plus être jamais strictement esthétique, et « le jugement conforme à un idéal de la beauté n'est plus un jugement de goût » (p. 85) ; nous sommes passés de la beauté formelle à la beauté intelligible ; nous sommes en marche vers le sublime (§ 16).

Il est dès lors certain que l'esthétique pure, qu'on annonçait pour telle, ne sera pas l'intermédiaire cherché entre la nature et la liberté. Pourvue d'un caractère à priori qu'on lui accordait à tort, elle ne l'eût pas été davantage. Dénuée en effet de tout intérêt, tant sensible qu'intelligible, on ne voit pas que la beauté pure puisse jamais produire la synthèse souhaitée. Elle est, dit Kant, contemplation et repos (p. 99). Tout ce qui l'entraîne hors de son repos, l'entraîne hors de son domaine et lui est funeste. Elle n'est ni active, ni productrice. Elle charme sans troubler, elle enchante sans émouvoir. Elle est satisfaite dès qu'elle a atteint une norme. Elle n'apprécie dans l'œuvre d'art que la fidélité dans la reproduction des formes : dans la

NEESER. — 16.

plastique l'exactitude du dessin, dans la musique l'impeccable justesse, dans la phrase la cadence. Et peu lui importe l'intensité des couleurs, le sublime de l'expression, la gravité des mots; peu importe le sens, peu importe l'idée. La beauté est nature, au sens kantien du mot, c'est-à-dire ordre et mesure. Les Barbares qui n'ont vu dans la nature que matière désordonnée et chaos des mouvements sensibles sont restés au-dessous du niveau de la beauté. Les Hébreux qui y ont vu surtout l'expression absolue et arbitraire d'une volonté divine ont dépassé le niveau et se sont tenus en général au-dessus. Les Grecs l'ont conçue comme mesure et cadence : ils ont été le peuple de la beauté.

La beauté pure nous maintient dans les cadres de la nature; elle est impuissante à provoquer la synthèse de la nature et de la liberté. Le résultat qu'elle est incapable de produire, le sublime le produira et l'analyse suffisamment connue qu'en fait la *Critique du jugement* le fera clairement entrevoir. — La beauté est essentiellement délimitation dans la forme. Le sublime résulte de l'illimité dans la signification des formes, et peut s'imposer à l'attention quand même, et surtout lorsqu'il contredit toute finalité formelle apparente. Il est l'*absolument grand*; ce qui dépasse toute comparaison et défie toute mesure (p. 100), « ce en comparaison de quoi tout est petit. » Il ne pourra pas se trouver dans la nature elle-même, car dans le monde des phénomènes, toute grandeur est relative, aucune n'est si considérable qu'elle ne puisse, selon le point de vue, être considérée comme infiniment petite; aucune n'est si petite que le microscope ne lui puisse donner, relativement à d'autres, l'importance d'un univers. Un phénomène quelconque est donc à la fois infiniment grand et infiniment petit. La notion de grandeur absolue ne saurait lui être appliquée. Il peut provoquer le sentiment du sublime, il ne le détient pas. « La vue d'une mer sombre et orageuse »

donnera le branle à mon imagination ; mais mon esprit va bien au delà de cette vision sensible qui, dans l'intuition, a nécessairement des limites (cf. p. 103) ; il l'élargit au delà de toute limite imaginable en lui associant des notions d'étendue et de puissance sans bornes, et devant lesquelles « toutes les grandeurs de la nature paraissent petites. » « Le vaste océan... ne peut être appelé sublime » (p. 97) ; il est seulement pour nous une « occasion de confondre notre imagination en concevant l'infini¹ ». La source du sublime est ailleurs.

L'imagination demeure confondue ; alors que la beauté la satisfaisait pleinement, le sublime la déroute et lui fait violence, parce qu'il l'entraîne à une totalité dans l'intuition où elle ne parvient jamais (cf. p. 104). Il la violence, et la ravit cependant, car la possibilité même de concevoir l'infini comme un tout suppose une estimation intelligible, un pouvoir de l'esprit capable de penser une totalité absolue, à laquelle une échelle sensible ne parviendrait pas.

Le sublime est plus grand que la nature. Il est aussi *plus puissant*. Il nous montre notre impuissance physique à résister à ses coups, comme il montrait notre impuissance intuitive à saisir la grandeur phénoménale, mais il nous révèle en nous le pouvoir de nous élever au-dessus d'elle. Notre faiblesse physique s'effraie de ses déchainements de forces brutales (p. 116) ; l'idée de notre valeur suprasensible nous en rend l'aspect d'autant plus imposant qu'il est plus effroyable. « Nous leur attribuons la sublimité, parce qu'ils élèvent la force d'âme au-dessus de sa mesure ordinaire, et qu'ils nous font découvrir en nous un pouvoir de résistance de tout autre genre, qui nous porterait à nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature » (p. 116).

La beauté, produit d'une parfaite concordance entre l'imagination et l'entendement, nous maintenait dans le

¹ Cf. Ruyssen, op. cit. p. 304.

plan de la nature. Le sublime naît au contraire en nous de la disproportion évidente entre la même imagination attachée au sensible, et les idées qui la dépassent en concevant les totalités intelligibles. Il met en rapport les termes qu'il s'agit d'unir, et nous l'entrevoions capable de les unir, car il est *action*. Si le spectacle de la beauté tient l'esprit dans une contemplation tranquille, l'intervention du sublime l'émeut (cf. p. 99); elle en suspend les facultés, elle les élève à un degré de force où nous les sentons d'autant plus actives qu'elles ont été un moment arrêtées.

Kant cherchait entre les termes antinomiques qui divisent l'esprit humain un intermédiaire, et un intermédiaire *a priori*. Dans la lettre de son œuvre, il a pensé le trouver dans le jugement esthétique pur. Mais la beauté de nature, effet de la *libre* harmonie de l'imagination et de l'entendement s'est trouvée dépourvue du caractère *a priori* qu'on lui voulait attribuer contre toute vraisemblance logique; les conditions pouvaient s'en trouver générales dans l'esprit humain, mais non la réalité. On se faisait d'ailleurs illusion sur sa puissance de synthèse. Réduite à elle seule, elle se maintenait dans les cadres de la nature harmonieuse. Pour en sortir, et devenir trait d'union entre le sensible et le suprasensible, il lui fallait l'intrusion d'un intérêt intelligible dont elle devrait au contraire se garder pour rester pure (cf. p. 81, 163). C'est seulement lorsque, pénétrée de l'idée, elle abandonne son indifférence et sa liberté qu'elle peut songer à s'acquitter de la tâche que le plan des *Critiques* lui confiait. — A ce point, elle n'est plus la beauté, mais déjà le sublime. C'est le sublime qui offre l'intermédiaire désiré. Mais un sublime à son tour dénué d'*a priori* rationnel, un mouvement de l'âme devant l'immensément grand et l'immensément puissant; une émotion de l'esprit qui constate la disproportion incommensurable entre le sensible et le suprasensible, et qui ambitionne de la faire disparaître.

Le rationalisme fait donc faillite sur ce point. Le moyen terme ne présentera pas d'élément de généralité nécessaire. — Et pourquoi le présenterait-il? D'avance nous avons prévu la chose impossible, et heureusement impossible, puisque la présence de l'élément rationnel eût maintenu le jugement dans le plan théorique, et réellement empêché toute tentative de rapprochement : le rapprochement existe, dans l'esprit de Kant. Il y persiste, en dépit de l'effort constant et contraire du besoin théorique : sous un rationalisme vainement acharné à l'exclure, s'épanouit l'intention subconsciente vraiment féconde, dont les considérations suivantes chercheront à rendre compte.

II. MYSTICISME ESTHÉTIQUE.

Les prémisses de l'œuvre l'impliquent. Si l'analyse théorique a placé l'homme, dans le champ de la raison pure, devant l'opposition du mécanisme physique et de la liberté morale, irréductiblement exclusifs l'un de l'autre, et si le domaine de la philosophie est entièrement couvert par leurs possessions rationnelles respectives (cf. *Jugt*, p. 10), on ne voit pas qu'il puisse laisser le moindre champ libre à de nouvelles prétentions analogues. On ne voit pas surtout comment de nouvelles prétentions analogues s'entremettraient, avec quelque chance de l'apaiser, dans l'antagonisme des premiers occupants. Kant l'a fort nettement exprimé : du domaine des concepts de la nature à celui des concepts de la liberté, du sensible au suprasensible, qu'un abîme sépare, aucun passage n'est possible « par l'usage théorique de la raison » (*Jugt*, p. 12). Si le besoin de synthèse naturel à l'esprit humain exige qu'il s'opère et que la liberté réalise ses buts dans le monde phénoménal, le moyen terme n'appartiendra ni à l'un ni à l'autre, et n'aura, dès lors, dans l'espace de la raison pure « aucun

domaine particulier » (p. 13). Était-ce assez clairement l'assigner *en dehors de la raison pure*? et, si la raison pure est, par définition, le siège de l'à priori, lui dénier tout à priori, toute capacité de se soumettre aux lois de la pensée? N'était-ce pas le déclarer irrationnel en principe, inexprimable en fonction de la logique, irréductible dès lors aux lois communes comme au langage de la science? En outre, si l'on reconnaissait à ce mystérieux anonyme un pouvoir quelconque de synthèse, ne lui conférerait-on pas la dignité d'*acte* proprement dit, d'*action pure*, aussi dépouillée de toute réflexion consciente que l'à priori théorique ou pratique sont *pensée pure*, privée de toute activité réelle¹. Mais le faire entrevoir acte pur, « alogique » et réfractaire à toute prévision, n'était-ce pas le mettre au compte du mysticisme?

Tel le sublime. Il est avant tout émotion, et non pensée. La tension de l'imagination devant certains objets éveille l'idée, sous la nature sensible, d'une nature intelligible inaccessible à nos moyens d'expression (cf. p. 124-125), mais elle ne l'éveille que dans une contemplation esthétique de l'objet, où la pensée proprement dite se voit réduite au minimum possible. Ce n'est pas l'étude réfléchie du ciel, l'estimation mathématique du nombre et de la grandeur respective des astres, les hypothèses accumulées de leurs mouvements et propriétés diverses qui provoquent l'émotion du sublime. Mêlez à votre idée de l'océan les connaissances multiples auxquelles il peut donner lieu; voyez en lui surtout le milieu propre à une faune et à une flore, ou le réservoir précieux qui, par évaporation, charge l'air de nuages et assure la fécondité de la terre, ou le moyen le plus facile de communication entre les peuples..., l'élément de pensée inséparable de ces considérations refroidit l'émotion et empêche l'essor du sublime. Au sublime, il

¹ En dépit de textes tels que *Jugé*, p. 36, où un caractère spécifiquement actif est attribué à la raison pratique.

faut l'idée du ciel « simplement tel qu'on le voit, large voûte qui enveloppe le monde » (p. 127); il faut la vue de l'océan « telle que les poètes la recherchent; ce qu'en révèle un coup d'œil dans les moments de calme, miroir clair de l'eau que le ciel seul limite, abîme menaçant et capable de tout engloutir dès qu'il abandonne son repos » (p. 128).

Mais l'intention mystique s'élargit et gagne toute son ampleur avec l'exposé de l'idée *esthétique* et du *génie*. Le sublime s'exprime dans l'idée esthétique. Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? Kant va nous le dire avec toute la précision désirable : (p. 182) « sous le nom d'idée esthétique, j'entends cette représentation de l'imagination qui donne fort à penser, sans toutefois qu'aucune idée précise¹, c'est-à-dire aucun concept lui puisse être adéquat; une représentation qu'aucun langage ne saurait atteindre et rendre pleinement compréhensible ». La raison recelait des idées intellectuelles, le monde, l'âme, Dieu, concepts purs auxquels aucune intuition ne pouvait correspondre. Nous avons dans l'idée esthétique le cas tout opposé : l'intuition irréductible au concept; une image féconde, qui ajoute au concept quelque chose d'indéfiniment « innommable » (p. 185), dont le sentiment vivifie la faculté de connaître et par quoi le langage, simple lettre et lettre morte, acquiert l'esprit qui lui donne la vie.

Kant en rappelle quelques exemples trop classiques : l'aigle de Jupiter et les faisceaux d'éclairs de ses serres; le paon royal de Junon, sont des attributs esthétiques (Cf. p. 183). Ils n'exposent pas seulement, comme le ferait le vocabulaire logique, le contenu de nos concepts de la sublimité et de la majesté de la création. Ils apportent à l'esprit un principe de mouvement; ils stimulent l'imagination, créent en elle une foule de représentations parentes que n'aurait pu provoquer la précision verbale du con-

¹ C'est nous qui soulignons.

cept. C'est le secret de la puissance des beaux-arts et de la poésie que d'ouvrir ainsi, par la création d'une idée esthétique heureuse, à perte de vue, la perspective des images nouvelles, et de déployer l'essor de la pensée bien au delà des limites étroites de la simple logique. Quelques exemples encore, — ils sont si rares dans Kant qu'il ne faut pas manquer l'occasion de les marquer au passage et d'en éclaircir sa pensée. Un poète a dit : « Sortons de la vie sans murmure et sans rien regretter, puisque nous laissons le monde encore comblé de bienfaits. C'est ainsi que le soleil, après avoir achevé sa course journalière, répand au ciel une douce lumière ; les derniers rayons qu'il envoie dans les airs sont ses derniers soupirs pour le bien du monde » (p. 184). L'idée rationnelle est simple : il sied de conserver jusqu'à la fin une soumission reconnaissante à l'ordre universel ; mais l'attribut esthétique qui cherche à l'exposer l'amplifie et lui associe, en masse, des impressions indéfinies, des représentations secondaires irréductibles à l'expression logique. — La nature nous demeure, dans son essence, impénétrable, elle ne nous révèle pas ses secrets ultimes ; il en faut révéler le mystère... Quelle ampleur n'atteint pas la pensée quand l'imagination exprime en idée esthétique cette simple vérité logique, et crée l'inscription du temple d'Isis : « Je suis tout ce qui est, tout ce qui était, tout ce qui sera : aucun mortel n'a soulevé mon voile ? » (p. 185). On obtient d'ailleurs le même effet en apposant à une représentation sensible un concept intelligible : « Le soleil montait à l'horizon, dit un poète, comme le repos se dégage de la vertu. » La conscience de la vertu baigne l'âme d'une paix sublime ; elle lui ouvre la vue d'un avenir de joie sans nom. Associé à l'image du soleil levant, le concept s'élargit par delà les limites du phénomène naturel, jusqu'à l'idée du monde invisible (cf. p. 185). Et c'est là, en effet, la valeur profonde de l'idée esthétique. Comme l'intellectuelle, elle est *idée* parce qu'elle vise au delà du champ de l'expérience sensible. A plus juste

titre que l'intellectuelle et au sens propre du mot, elle est *idée* (*idéα, εἶδος*) parce que *vision*, intuition pure, inexprimable, mais dont le caractère réfractaire à toute expression logique est en même temps la suprême liberté et la capacité suprasensible. L'idée esthétique nous sert de représentation visible d'un monde invisible, et c'est là la médiation désirée. Par elle, l'imagination acquiert une puissance énorme, « capable de créer des matériaux que lui offre la nature réelle comme une nature nouvelle » (p. 182), dont les cadres débordent de toutes parts ceux de la première.

Une imagination créatrice d'idées esthétiques, c'est la marque du *génie*, et l'art médiateur, — voici encore une fois Kant contre Kant, — n'est pas le talent, copiste de la beauté, mais l'inspiration géniale qui donne du sublime une image sensible révélatrice.

L'art n'est pas la nature mais la création, au moyen d'éléments sensibles, d'une réalité supérieure. Au sens strict il n'est possible que par la liberté. Il le faut distinguer de la science (cf., p. 169) qui connaît la nature et de toute activité qui, sur la base d'une connaissance instinctive ou intellectuelle d'icelle, s'efforce à la reproduire. Le travail admirable de l'abeille n'est pas un art, mais, parce que l'instinct seul le guide et qu'il ne suppose aucune réflexion intellectuelle, le simple « produit de leur nature ». Il n'y a pas d'art dans le métier conçu comme activité servile, soumis en dépit de la conscience qui l'accompagne aux mêmes lois mécaniques que l'instinct. Il n'y a pas d'art enfin, c'est jusqu'à ce paradoxe qu'il faut aller pour comprendre la pensée de Kant, dans l'œuvre de beauté pure, qui se borne à la reproduction fidèle des formes naturelles. L'art n'est ni dans l'instinct animal, ni dans l'habileté technique, ni dans le talent reproducteur. L'habileté et le talent cherchent-ils autre chose que la reproduction artificielle et mécanique des œuvres mécaniques de la nature, sans parvenir jamais d'ailleurs, ni à

l'harmonie de leurs formes, ni à leur perfection technique ? Ne rentrent-ils pas dès lors tous deux, au même titre que l'instinct qu'ils imitent, dans les limites de la nature ? Les limites de la nature, l'art vrai ne commence qu'au delà ; non qu'il les méconnaisse ou les dédaigne, mais parce qu'il les dépasse.

Nous touchons ici à la question des relations du goût et du génie. *Il faut, pour provoquer l'impression de l'art, que l'œuvre d'art soit belle.* Kant y insiste avec ce sens exquis de la limite, ce classicisme supérieurement intelligent qui caractérise sa pensée. La beauté gît dans la forme, et il n'est de forme précise que dans la nature. Il importe que la forme soit parfaite, et, si différente d'une création instinctive que doive être l'œuvre d'art, aucun caprice ne pourra la libérer de la nécessité formelle. A cet égard, elle ne sera réussie que si elle donne l'impression d'« un produit de la simple nature » (p. 173). Elle en aura la stricte exactitude. « La finalité, dans un produit des beaux-arts, bien que voulue, ne devra pas paraître telle ; l'art du beau doit avoir l'apparence de la nature » (p. 173). La forme représente dans l'art l'élément de généralité qui le rend accessible à des intelligences diverses. Elle est la condition indispensable, « l'élément essentiel à quoi l'on doit se rapporter dans l'appréciation de l'œuvre d'art en tant qu'œuvre des beaux-arts » (p. 189). Elle est « la discipline du génie » faute de laquelle l'originalité risque de passer toutes les bornes et de tourner au non sens. Si elle lui coupe les ailes, si elle l'« embourgeoise » et l'égalise, elle lui sert aussi de guide. Elle apporte l'ordre et, avec l'ordre, la lumière dans l'amas confus des pensées. Elle donne un corps et une apparence sensible à l'idée qui, sans elle, demeure dans l'indécision de l'inexprimé. S'il y avait jamais conflit et que l'un des éléments dût être sacrifié, conclut le philosophe, « le sacrifice devrait être aux dépens du génie » (p. 189).

Il faut que l'œuvre soit belle, c'est-à-dire parfaite dans

sa forme ; mais il faut aussi, si elle veut être œuvre d'art, qu'elle dépasse la beauté formelle et porte le sceau du génie (cf., p. 184). Dénué de tout talent, le génie reste solitaire, incommunicable, infructueux dès lors, et malheureux. Sans génie le talent, sans doute accessible, demeure vide et vain, parce que privé de la présence de l'idée. Plus encore que le génie informe, il est impropre à la mission médiatrice de l'esthétique. Il est demeuré sur l'une des rives de l'abîme ; il est resté attaché à la nature qui lui a dicté ses lois. — Le génie heureux connaît la forme : il en est le maître ; il en est le maître au point de la faire servir à des buts supérieurs. A la condition formelle de toute expression possible de l'idée, il ajoute l'élément matériel, l'idée. L'idée exprimée dans les cadres de la beauté, la médiation est conclue, le suprasensible a trouvé dans le sensible une évocation digne de lui, et l'œuvre de l'art a atteint le but qu'elle se proposait.

L'œuvre d'art est œuvre belle, mais elle est œuvre de génie. Elle est la beauté soumise au génie, la nature asservie à la liberté. Le talent et la beauté n'étaient qu'imitation et servitude ; le génie, expression du sublime, est souveraineté et force créatrice. Il crée en vertu de règles qu'il n'a point apprises (p. 174). Il s'affirme, et il lui suffit de s'affirmer pour s'imposer. Il est avant tout original et primitif. Il n'en appelle qu'à lui-même et ses intuitions extériorisées deviennent tôt ou tard les exemples classiques, les modèles d'où la postérité déduit les règles. Ne nous abusons point d'ailleurs sur le sens des mots : ces exemples ne sont point imitables et ces règles n'ont aucune expression intellectuelle qui les puisse localiser dans la mémoire. Si les dernières sont « abstraites » des premiers (p. 177), c'est en vertu d'une sorte de contagion esthétique dont ceux-là seuls sont capables qui ont en eux le même génie inspirateur. La chose est malaisée à expliquer, car nous nous mouvons ici dans un domaine où, les communications entre les esprits n'étant plus de nature logique,

toute déduction générale devient impossible. Les idées de l'artiste, réalisées dans le modèle, et irréductibles à toute description précise « éveillent chez son élève des idées semblables, quand la nature l'a doué d'une semblable proportion de forces spirituelles » (p. 177). Le génie ne connaît pas de filiation définie, ni d'école. Il n'en est pas de lui comme des générations humaines dont parle Lucrèce : *Vitæ lampada tradunt*. Aucune nécessité d'aucune sorte ne règle la succession de ses effets. Le poète qui abandonne son flambeau ignore si quelqu'un le ramassera. Bien au contraire il peut être sûr, s'il a brûlé de sa flamme, qu'aucune autre ne jettera le même éclat. Le génie est donc des dieux. Il est apparition absolue et sans cause sensible. Il peut sommeiller longtemps jusqu'au jour où la contemplation du modèle « l'éveille au sentiment de sa propre originalité » (p. 187) et où une première création l'élève à son tour, dans une atmosphère de pleine liberté à l'égard des règles admises, jusqu'à l'autorité dictatoriale de la maîtrise. Il veillait, insoupçonné, dans l'ombre de la subconscience ; en un jour d'illumination intérieure, il s'éveille, vivifie l'esprit, l'âme d'une force nouvelle, le rend capable de l'idée esthétique qui, exprimant le logiquement inexprimable dans le langage de la beauté (p. 186, 187), réalise dans la matière sensible des réalités de l'ordre intelligible., s'apaise ensuite et rentre dans son repos. L'artiste qui a créé ne trouve pas de mots pour dire comment il a créé. Il ne crée plus, et il ignore par quelle formule enchanter la force mystérieuse qui, un moment, l'a élevé au-dessus de lui-même et qui maintenant l'abandonne. C'est bien là le génie, le *démon* familier que la croyance antique attribue à tout homme, l'esprit qui protège et conduit, qui inspire et qui ordonne, — mais qui se dérobe aussi sous les voiles de l'inconscient, loin de toute atteinte sensible, pour maintenir vivant au cœur de l'homme le sentiment du grand Invisible.

A ce degré, l'art parvient à la conscience de son œuvre

médiatrice et l'accomplit : il exprime l'inexprimable. Il crée à l'intelligible des images sensibles qui l'incarnent pour ainsi dire et l'incorporent à la nature. A ce point seulement, — quand le génie, activité pure, vision-acte, a dans un geste rapide, dans une image lumineuse, symbolisé l'inconnaissable ; lorsque l'esprit, saisi par la force du dieu, s'abandonne à l'inspiration créatrice.

Mais à ce degré aussi, il a découvert les bornes de sa puissance rationnelle, et, laissant là toute vaine prétention à l'a priori, il s'est lancé, *hors de la simple raison*, dans les champs de l'irrationnel. Il vogue sur l'océan sans bornes du mysticisme, où la Religion va nous pousser plus au large.

III. RATIONALISME RELIGIEUX

L'affirmation peut, au premier regard, sembler aventureuse. Rien n'a généralement paru moins mystique que la conception kantienne de la religion, et, loin de nous conduire plus profond dans les lointains de l'inconnaissable, elle nous ramènerait plutôt au ferme rivage de la pensée rationnelle. — C'est vrai. Kant paraît n'avoir pas eu la nostalgie des voyages au long cours. Son œuvre en peut montrer directement la possibilité, la nécessité même ; il est resté au port. Aussi peu curieux de pérégrinations mystiques que de tout déplacement matériel, il n'a pas coupé les amarres. Un labeur trop absorbant le retenait à terre, dans le domaine de la raison. Le grand travail de sa vie, tout entière vouée au travail, fut la recherche des formes rationnelles mères de la pensée. Nous venons de voir comment le plus sobre des penseurs fut entraîné à quelque excès sur cette voie, en entreprenant la rationalisation de l'esthétique. Et nous allons voir qu'il ne s'arrêta pas là.

Il voulut soumettre les conceptions religieuses aussi à ces opérations qui s'étaient révélées si fructueuses pour la science et pour la morale. Il était d'autant plus facile de se laisser aller au mouvement inauguré que l'atmosphère philosophique était, à ce moment, saturée de déisme rationaliste.

La religion de Kant prétendit être d'ordre rationnel, dans la pensée du philosophe, et dans sa vie pour autant que le secret nous en est accessible.

De l'éducation piétiste reçue sous le toit paternel, il garda, sa vie durant, un respect reconnaissant à l'Évangile tel qu'il s'adresse aux simples et que les simples le conçoivent. Il s'attachera à en démontrer, à l'exclusion même de tout autre, l'élément de vérité éternelle et de souveraine beauté (cf. *Rel.*, p. 170-174). Mais aucune passion, aucune émotion mystique ne paraît avoir troublé la sérénité atone de sa vie ; aucun abandon, même religieux, ne paraît en avoir relâché l'inflexible austérité. Si Kant devait jamais recevoir l'auréole de la sainteté, il serait le modèle du saint laïc, imperturbablement plongé dans le culte de la pensée.

Un biographe contemporain, qui fut l'ami, et pendant de longues années le secrétaire particulier du philosophe, R. B. Jachmann, n'a pu relever aucune trace de mysticisme, pas plus dans ses écrits que dans sa vie. Ses opinions religieuses, affirme-t-il en substance¹, ne furent que froides affirmations rationnelles, et son culte consista uniquement dans la pratique désintéressée du devoir. Il ne fréquentait pas le culte public, ajoute le même auteur, n'éprouvant le besoin « pour élever la moralité de sa vie intérieure » d'aucun secours du dehors¹. Un autre admirateur, le pasteur Borowski, regrette la froideur du grand

¹ Cf. *Immanuel Kant, ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen* Borowski, Jachmann, Wasianski, 2^e éd. Halle 1907, p. 179.

philosophe à l'égard du christianisme positif. J'aurais tant désiré, remarque-t-il, que Kant reconnût dans la religion positive, surtout dans la chrétienne, non seulement un besoin d'état ou une institution bonne à garder pour les faibles (ce que plusieurs, maintenant déjà, répètent après lui du haut de la chaire), mais l'élément durable, source, dans le christianisme, de toute amélioration morale et de tout bonheur. J'aurais voulu que la Bible ne lui fût pas seulement le catéchisme directeur plus ou moins recommandable (*ganz leidliches oder auch gutes*) de la propagation publique de la religion nationale, mais un livre sacré et précieux; qu'il y reconût avec gratitude le guide du créateur pour la raison humaine... et non un opuscule insuffisant abandonné à l'arbitraire de cette interprétation qu'il appelle morale... J'aurais aimé qu'il prît part au culte public et aux précieuses institutions de notre Seigneur... Combien plus heureuse n'eût pas été son influence! — Ses entretiens, comme ses livres, empreints d'une parfaite sobriété, paraissent avoir été l'exacte expression de sa vie. Sa religion fut, semble-t-il, dans sa vie de tous les jours « exactement ce qu'il a enseigné dans ses écrits »². Elle fut « obéissance morale accompagnée de la conviction que Dieu existe et que nous allons au devant d'une vie future ». Il taxait le mysticisme de faiblesse intellectuelle! Il s'abstenait des assemblées de l'église, « mais il parlait volontiers et avec ferveur du Dieu qui veille à la juste rétribution du bonheur futur et dont la sage organisation de la nature nous fait pressentir l'existence. Quant à la vie à venir, il aimait à se la représenter comme un monde où tous, observant la loi du bien, contribuent au bonheur les uns des autres : il répétait souvent que son espoir était d'y retrouver son vieux et fidèle serviteur Lampe. Sans se plaindre du sort qui lui était échu ici-bas, il déclarait

¹ *Ibid.*, p. 96 et 97, paraphrase.

² Cf. Ph. Bridel, *La Philosophie de la Religion de Immanuel Kant*, Lausanne 1876, p. 17.

n'avoir aucun désir de recommencer la vie et voir approcher sans terreur le moment probable de sa fin. « Mes amis, disait-il, je ne crains pas la mort, et je saurai mourir. Je vous assure devant Dieu que, si j'étais appelé cette nuit même, je lèverais les mains au ciel et je dirais : Dieu soit loué ! Ce serait autre chose si j'avais causé le malheur d'une de ses créatures. »¹

Religion exclusivement morale ; culte du Dieu du déisme, tel que l'avaient proclamé, à la fin de ce siècle raisonneur, Jean-Jacques dans sa fameuse profession de foi, et Voltaire vieillissant à Ferney. Dieu qu'on respecte et qu'on ne prie pas ; Dieu ordonnateur et rémunérateur, gardien de l'ordre public pour les uns, garant des droits supérieurs de la vertu pour les autres ; Dieu utile et qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas ; Dieu que l'homme postule et qui ne s'impose pas à l'homme, que la raison croit pouvoir exiger sans que le cœur en ressente le besoin ! — c'est bien là, à en croire la lettre des œuvres du philosophe, et son intention consciente, le Dieu de la religion kantienne.

Nous avons exposé précédemment la déduction des idées religieuses de Dieu et de l'immortalité, considérées comme corollaires indispensables de la morale. Postulées parce que prétendues nécessaires à la réalisation d'un devoir auquel l'homme ne se soustrait pas sans déchoir, elles devaient, en dépit de toute précaution contraire, participer au caractère de généralité nécessaire qui distingue, dans la théorie kantienne, l'impératif catégorique. La religion impliquée par les conditions de la morale devait se moraliser, et la morale étant revêtue de la dignité de science rationnelle à priori, il devenait difficile de refuser à la religion ce pernicieux honneur : on en était, dès lors, et dès les prémisses de la pensée, engagé sur la voie du rationalisme religieux. Et Kant la poursuit en prétendant décrire une *Religion dans les limites de la simple raison*.

¹ Immanuel Kant, ein Lebensbild, etc., p. 281, cité par Ph. Bridel, op. cit. p. 17.

Dans les limites de la raison pure, la pensée exclut toute possibilité d'une action divine dans la vie de l'homme et le drame religieux se réduit aux proportions d'un drame tout moral. C'est ce que marque le livre, avec plus de précision dans la préface, avec plus de vague au cours même de son développement.

« La morale, pour autant qu'elle est basée sur le concept de la liberté humaine... n'a besoin, pour reconnaître son devoir, ni de l'idée d'un être supérieur à l'homme, ni, pour l'observer, d'autre mobile que la loi ». Grâce à la raison pure pratique, elle se suffit à elle-même; elle est à elle-même le « vouloir » objectif et le « pouvoir » subjectif. Elle n'éprouve, dès lors, aucun besoin de la religion. Elle *peut* et elle *doit* en faire abstraction. Si les idées de l'être suprême et de l'immortalité de l'âme sont nécessaires à la réalisation de ses fins, elles ne doivent jouer pratiquement aucun rôle dans la détermination au devoir. La religion, en un mot, peut être conséquence et corollaire de la morale (*finis in consequentiam veniens*) elle n'y jouera jamais, sous peine de l'anéantir, le rôle de cause efficiente et déterminante (cf. *Rel.*, préf. p. 3-5).

Les conséquences de ces prémisses se déroulent, mêlées d'ailleurs de remarques dont nous relèverons plus tard la suggestive inconséquence, au cours des quatre parties du livre qui traitent successivement : de l'existence du mal dans la nature humaine, de la lutte pour le bien, de la victoire du bien, du culte vrai et du faux culte.

11. Le mal, dont Kant relève avec force l'étendue universelle et la profondeur radicale dans la nature humaine, ne peut avoir son origine que dans la chute volontaire d'un être libre (p. 19). Il n'existe de bien et de mal que dans l'hypothèse de la liberté. Qu'on ne se méprenne pas sur la portée des termes : dire que l'homme est, de *nature*,

¹ Le titre dans l'original : *Coeexistence du mauvais principe à côté du bon, ou le mal radical dans la nature humaine.*

bon ou mauvais, c'est dire qu'il a *en lui* les raisons dernières de ses décisions. En lui, c'est-à-dire dans une maxime subjective qui est, elle-même, acte de la liberté (p. 19). La vraie nature de l'homme est, en ce sens, la liberté. Kant apporte à l'exposé de sa conception du mal une simplicité et une conséquence logique qui épargnerait à certaines philosophies et à certaines théologies soi-disant telles, si elles se résolvaient à user des mêmes procédés, les affirmations téméraires et le vain labeur des constructions fantaisistes. *Le mal existe* (p. 32); l'expérience journalière prouve la vérité de ce vers, où Horace d'ailleurs ne se piquait probablement pas de pensée si profonde: *Vitiis nemo sine nascitur*.

C'est là une constatation élémentaire et irréductible, que je puis faire ou refuser de faire, comme je constate ou refuse de constater la liberté. Mais si le mal existe, et c'est ici la seconde et dernière thèse qu'une pensée sobre se puisse permettre sur cet objet, *il demeure inexplicable* (cf. p. 19, 44 et passim). La source, en effet, ne peut s'en trouver dans la nature sensible (p. 35); ce serait « animaliser » l'homme en le soumettant à un mécanisme exclusif de toute liberté. Elle ne peut pas s'en trouver davantage dans une corruption originaire de la raison législatrice elle-même (p. 35); ce serait « démoniser » l'homme, en faire un monstre désormais inaccessible à toute pensée morale. L'homme enclin au mal n'est ni bête ni démon; il reste homme, par le sentiment qu'il a de la pérennité de la loi en lui, et de la responsabilité qu'elle implique.

Inexplicable dans l'espace, le mal est inexplicable dans le temps. « Chercher l'origine temporelle des actions libres comme on la recherche des phénomènes naturels, c'est une contradiction [dans les termes] » (p. 41). L'origine d'une action mauvaise, en effet, réside toujours et ne peut résider qu'en dehors des circonstances spatiales et en dehors des circonstances temporelles: aucun fait antérieur ne l'explique au point de la justifier, aucun fait concomi-

tant ne la légitime. Parce qu'elle est libre, quels qu'en soient les antécédents ou les circonstances, elle appartient, par sa cause, au monde intelligible, et du monde intelligible aucune explication n'est possible (cf. p. 40, 42). Le mal existe. Le reconnaître, c'est la probité de la pensée, et la sagesse, c'en est de le reconnaître réfractaire à tout essai d'explication, mystérieux comme la liberté même dont il dépend.

II⁴. Nous sommes responsables du mal : nous sommes capables du bien. « L'homme doit se faire lui-même ce qu'il est ou ce qu'il doit devenir au sens moral, bon ou méchant. » Son état moral ne peut être que « le résultat d'une libre décision de sa part » (p. 46). Où prendra-t-il la norme de son effort vers le bien ? En lui-même, dans l'idée qu'il a de la perfection morale. Pour l'action pratique, cette idée a en elle-même sa réalité, et sa pleine réalité car « elle appartient à notre raison morale législatrice » (p. 63). Nous *devons* lui conformer notre vie, et, si c'est là pour nous un devoir, nous le *pouvons* aussi. Et cela « quand bien même il n'eût jamais existé aucun homme qui eût prêté à cette loi une obéissance absolue ». L'idée est forte de ses seules forces, et suffisamment forte pour exercer sa puissance, le cas échéant, sans le concours de l'expérience.

Il n'en reste pas moins vrai qu'elle ne déploiera toute sa puissance qu'exemplifiée, c'est-à-dire réalisée dans l'expérience. L'histoire offre-t-elle pareil exemple ? A-t-elle jamais donné la réalisation humaine de la perfection ?.. On s'illusionne gravement quand on prétend en faire la preuve généralement probante, soit indirectement par l'appel aux miracles, soit directement, par un effort de construction logique. Quiconque estime le miracle nécessaire pour croire à la mission divine de la perfection morale « confesse en

⁴ Le titre dans l'original : *Le combat du bon principe contre le mauvais pour leur domination sur l'homme.*

même temps par là son *incrédulité* morale, à savoir son manque de foi en la vertu » (p. 64). Une origine matérielle surnaturelle, telle que certaine tradition évangélique nous la propose dans les premiers chapitres de Saint Matthieu et de Saint Luc, ne serait, remarque Kant, aucune preuve à l'appui de la sainteté. L'existence en nous de l'idée est « suffisamment incompréhensible » dit-il (p. 65), pour que nous nous passions de lui attribuer « en dehors de son origine surnaturelle », une hypostase quelconque chez un homme particulier. Le vrai surnaturel, c'est l'intelligible moral. D'ailleurs, l'hypothèse évangélique en question, loin de favoriser le progrès de l'idée morale, irait à fin contraire. « L'élévation d'un tel saint au-dessus de toute fragilité humaine empêcherait l'application pratique de l'idée » (p. 65). Elle creuserait l'abîme entre le saint et le pécheur. La distance qui les sépare en deviendrait « si infiniment grande » que l'homme divin « ne pourrait plus être proposé comme exemple » à l'homme « humain ». Il ne serait plus une preuve de la possibilité du bien. La vie sainte, militante et triomphante seule peut prouver la sainteté. — Et encore, en quel sens convient-il de parler ici de preuve ?

Scientifiquement faite, la preuve tend à réduire les valeurs morales aux éléments de l'expérience extérieure. De ce point de vue, aucun exemple ne saurait être adéquat à l'idée. L'expérience extérieure « ne découvre pas le secret du cœur » où réside le mérite moral. Tout au plus permet-elle d'émettre à cet égard « des conclusions » qui ne présenteront jamais « un caractère d'absolue certitude » (p. 64). Cela n'empêchera pas l'inspiré de Dieu (der göttlich Gesinnte) dont la vie paraît irréprochable, « de parler de lui, sans faillir à la vérité, comme si l'idéal du bien était incorporé en lui » (p. 67). L'essai de preuve n'a rien dit pour ; il n'a rien dit contre : il est simplement impuissant. Le saint parle alors de la disposition intérieure qui le guide et qu'il ne peut rendre sensible aux regards que par sa

doctrine et par ses actions. Il a le droit de prononcer la parole de Jésus : « Qui de vous me convaincra de péché ? » Et il est juste de ne rapporter la conduite irréprochable d'un maître à aucun autre mobile qu'à la disposition intérieure la plus pure « tant qu'on n'a pas de preuves du contraire » (p. 67). La preuve est faite pour lui ; mais on voit à quel point elle est subjective. Elle sera faite pour autrui, mais de tout autre façon que par le miracle ou le raisonnement. S'il n'est pas de preuve extérieure possible de la perfection morale, nous avons à priori la certitude qu'elle est possible puisque l'impératif du devoir l'ordonne à tous. En principe, elle a pu se réaliser. Le spectacle d'« une vie parfaitement irréprochable » (p. 63) peut amener un homme exempt de préventions à reconnaître pour réalisé l'idéal qu'il recherche lui-même. Nous insistons, pour préciser une pensée kantienne à laquelle Kant amène plutôt qu'il ne l'exprime : il ne le reconnaît que *s'il cherche*. La sainteté ne se prouvera que par la sainteté, la sainteté parfaite à la sainteté qui progresse. Aux impurs, aux profanes qui méconnaissent l'intelligible et pour qui l'idéal n'est qu'un vain mot, elle ne se révélera jamais dans la personne humaine de son héros accompli. La preuve, dès lors, ne sera plus logique, accessible et communicable à tous, mais d'ordre religieux, éminemment personnel. Elle ne ressortira plus à la science mais au mysticisme.

Quoiqu'il en soit, et voici qui seul nous intéresse à ce point : même réalisée au cours de l'histoire et mise en pleine lumière dans la personne du « saint de l'Évangile », l'idée demeure qualitativement en Jésus ce qu'elle est en tout homme, en toute raison normale. L'homme ne la réalise que pour son compte et personne, pour la voir réalisée chez autrui, ne se peut dispenser de l'effort personnel qui seul lui donne sa valeur. Réalisée en Jésus, elle demeure un exemple ; il sera plus facile de l'atteindre, parce qu'elle est mieux en lumière : chacun n'en devra pas moins l'atteindre par ses seules forces.

III¹. L'homme est maître de sa destinée. Il a en lui, dans les ressources de sa libre volonté, les conditions de la sainteté. Il peut et doit parvenir au bien. Par ses efforts, à l'exemple de l'idéal réalisé (ou non), il se libère. Mais c'est là tout le résultat possible de sa lutte : momentanément délivré, « il n'en reste pas moins toujours exposé aux attaques » du principe du mal, et, pour affirmer sa liberté sans cesse combattue, « il doit être toujours armé pour le combat » (p. 96).

Il s'est vaincu lui-même, peut-être. Mais il ne peut vaincre sans retour que si tous vainquent avec lui. Car, « quand il se trouve parmi les hommes », des penchants divers viennent troubler sa nature en soit satisfaisante et satisfaite (cf. p. 97). Le triomphe définitif de la liberté n'est donc possible que par l'avènement d'une société morale universelle, — un État moral, un Royaume de la vertu « que la raison se fait une tâche et un devoir d'étendre à tout le genre humain » (p. 97). A la vérité, l'unification des efforts isolés ne pourra se faire que dans la supposition d'un être moral supérieur tel que les devoirs pourront être envisagés comme ses commandements (cf. p. 102) : l'idée de Dieu offrira aux hommes de bonne volonté l'assurance du succès, et l'association rêvée ne sera pas autre chose « qu'un peuple soumis aux commandements divins », un Royaume de Dieu qu'on s'imaginera ordonné d'après les lois de la vertu (cf. p. 104).

IV². Le royaume est, en principe, l'œuvre de Dieu. Les hommes doivent en favoriser l'avènement par le culte et par l'Église. C'est ici que le rationalisme kantien s'affirme avec le plus de netteté : le seul culte valable est la recher-

¹ Le titre dans l'original : *La victoire du bon principe sur le mauvais, et la fondation d'un royaume de Dieu sur la terre.*

² Le titre dans l'original : *Culte vrai et faux culte sous la domination du bon principe. Religion et ecclésiasticisme* (Religion und Pfaffen-tum).

che de la stricte moralité, et l'effort vers le bien épuise tout le contenu possible de la notion de culte. « Je commence, dit-il, par poser le principe suivant, principe fondamental et qui se passe de preuve: tout ce que l'homme s'imagine pouvoir faire, hors la bonté de la vie, est pure aberration religieuse et faux culte » (p. 184). Faux culte, le sacrifice extérieur sans doute, sacrifice des lèvres, sacrifice des biens, sacrifice de la personne, quand il n'est pas dicté par l'intention morale la plus pure. Mais faux culte aussi toute profession d'une théorie révélée quelconque de la rédemption intellectuellement impossible à saisir. Kant est pragmatiste et fideïste avant l'heure. Dieu ne réclame pas le sacrifice de l'intelligence. Quel est l'incrédule, se demande-t-il en substance? Est-ce celui qui garde la confiance sans connaître le secret de ce qu'il espère, ou celui qui abandonne tout espoir de rédemption s'il n'en peut connaître la manière jusque dans le détail? (p. 185). C'est pure superstition que de s'imaginer se rendre la divinité propice en croyant l'incroyable et *par* cette croyance « indépendamment de la sainteté de la vie » (p. 184), — par la foi, disait déjà saint Jacques, sans les œuvres — ! Kant n'exclut pas la possibilité d'une action de Dieu pour le relèvement de l'homme: « On ne nie pas ici l'existence possible, dans le secret de la sagesse suprême, d'un élément actif, spécifiquement divin » dans l'œuvre de la rédemption; on refuse d'admettre que l'abdication intellectuelle en pleine inertie morale, puisse satisfaire la divinité. En ceci, la piété pourrait suivre le philosophe, mais il va plus loin: cette œuvre de Dieu, dont la raison entrevoit la réalité (cf. p. 185), c'est encore s'adonner à un faux culte que de n'en tenir aucun compte dans le développement de la vie religieuse. Nous ne devons pas, nous ne pouvons pas distinguer l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, l'action de la grâce et celle de la vertu, et seul l'illuminisme peut y prétendre. Tout est pour l'homme, dans le domaine de la vie intérieure, œuvre de l'homme et action de sa volonté. L'ex-

périence, en effet, ne nous offrira jamais un objet suprasensible tel que le serait la grâce, ni le moyen d'exercer sur lui une action capable de le faire descendre jusqu'à nous (cf. p. 188). Et la prétention de ressentir des influences célestes n'est pas autre chose qu'« un genre d'égarement... une auto-suggestion (*Selbsttäuschung*) funeste à la religion » (p. 188). Le concours surnaturel est possible, peut-être même nécessaire, — nous y reviendrons — mais, et le rationalisme trouve ici une expression suffisamment précise, « comme nous sommes incapables d'en rien connaître [scientifiquement, *erkennen*] », nous nous bornerons à le tenir pour possible « sans faire aucun autre usage de cette idée » (p. 208). Les conditions de la grâce gisent hors des atteintes de nos moyens de connaître, — hors de la raison pure : c'est la marque du rationalisme, au sens le moins recommandable du mot, d'exclure de la vie ce que la raison pure, même quand elle a des *raisons* d'en supposer l'existence, se trouve impuissante à saisir.

Le seul culte concevable consiste dans l'effort moral (cf. p. 109). Kant cite à l'appui de sa pensée une parole de Jésus. Les adeptes de la vraie religion, dit-il, ne sont pas ceux qui disent : « Seigneur, Seigneur... » mais ceux qui font la volonté de Dieu. Ceux-là pourraient se passer du culte public et de l'Eglise. Mais l'Eglise visible paraît résulter nécessairement d'une « faiblesse particulière de la nature humaine » (p. 107), qui ne parvient pas à saisir la suffisance, devant Dieu, de l'effort personnel vers le bien. Elle paraît nécessaire à l'éducation religieuse du peuple. En tant que « citoyens d'un royaume de Dieu sur la terre » et même si le culte leur était personnellement inutile, les adeptes de la religion rationnelle se rattacheront à l'Eglise, mais à cette condition : que les actes cultuels en soient purs symboles du progrès intelligible (p. 209), que les textes sacrés y soient interprétés avec la liberté la plus absolue, indépendamment de leur sens historique, selon les principes de la pure religion morale (p. 116), — qu'elle contienne

en un mot le principe d'un rapprochement progressif vers la foi rationnelle pure (cf. p. 163). En somme, l'église historique n'a de valeur que dans la mesure où elle implique la foi rationnelle, ou le royaume. Elle en est le moyen, c'est vrai, mais non le meilleur possible. Que n'a-t-on commencé par bâtir sur les bases de la raison, puisqu'il faut y venir à la fin ? ! La faute en est encore à cette « faiblesse » de la nature humaine « qui n'accorde jamais à la foi pure la confiance qu'elle mériterait, et qui permettrait d'édifier l'Église sur elle seule » (p. 107).

Ce sont bien là, nonobstant ces observations justes et fécondes dont Kant a le secret, les cadres définis du rationalisme, et nombreux sont en effet ceux qui n'ont vu dans *la Religion dans les limites de la simple raison*, que ce que le titre en annonce, c'est-à-dire une définition de la religion rationnelle.

L'auteur des *Critiques*, parce qu'il avait révélé l'antinomie de la raison et son impuissance à répondre aux questions ultimes de la métaphysique, fraya la voie au supranaturalisme de la première école théologique de Tubingue.¹ — L'auteur de « *la Religion* », qui prétendait restreindre la religion aux limites de la simple raison, devint le père de ce rationalisme dont les premiers chefs furent Roehr, Wegscheider et Paulus². Père du rationalisme, c'est là un de ces jugements téméraires qu'une fois énoncés « le monde va répétant jusqu'au jour où ils passent pour des faits acquis³ ». On en a fait un blâme à Kant, on lui en a fait un éloge. L'un et l'autre portaient à faux, le second toutefois plus dangereusement que le premier. Nous venons de voir dans quelle mesure, et large mesure, Kant y donne prise. Il ne sera pas difficile à quiconque, en dépit d'une opinion générale aussi opiniâtement arrêtée que peu fon-

¹ Cf. T. Colani, *Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant*, Strashourg 1845, p. 168, 169.

² *Ibid.*, p. 2, 166.

³ H.-S. Chamberlain, *op. cit.*, p. 745.

dée voudra bien revoir ce jugement, de s'apercevoir que la vraie signification de l'œuvre kantienne dépasse la position spéciale de l'homme. Sous l'apparente aridité de la forme rationnelle, il découvrira le noyau substantiel, vivant et vivifiant.

IV. MYSTICISME RELIGIEUX.

Ici encore en effet, comme en esthétique, Kant témoigne contre Kant. Une fois de plus, et sur un point capital, nous voyons s'accomplir l'œuvre du génie : l'idée dépasser l'esprit qui l'a conçue, l'esprit assez puissant pour dégager l'idée des voiles de l'inconscient et des chaînes de la nature, ébloui par la lumière soudain répandue, et entraîné par la force qu'il a libérée.

En délimitant les districts de la raison pure, la grande *Critique* en avait exclu la religion. Il avait fallu procéder à son extradition, sans recours possible, des limites de la pensée qui s'impose parce qu'elle est générale et nécessaire. Nous avons assisté à l'écroulement des assises prétendues rationnelles que les siècles avaient cherché à lui établir. L'œuvre de la scolastique était vaine ; la pensée s'en est trouvée être pure fantaisie, les philosophes, des rêveurs quelquefois sublimes et souvent détestables ; Kant démontrait que le roc des bases à priori, examiné de plus près, n'était qu'imitation ingénieuse à plus d'un endroit, maladroite pourtant et dénuée de toute solidité. La gloire de son système reste attachée à cette démolition féconde ; il est et demeure le grand ennemi de tout intellectualisme religieux, passé, présent ou futur.

La grande inconséquence, et l'origine des confusions fâcheuses qui ont égaré l'opinion, ça été de prétendre décrire une religion « dans les limites de la simple raison »,

alors que les prémisses du système excluaient toute entreprise de ce genre, et que l'œuvre tout entière du philosophe avait jusqu'alors consciemment tendu à la rendre impossible. La raison pure est le domaine des formes à priori. Après l'œuvre de la grande *Critique*, les idées religieuses, dépassant de toute leur grandeur infinie le monde des phénomènes, ne sont susceptibles d'aucun revêtement rationnel quelconque. C'est à la fois une faiblesse : elles en deviennent scientifiquement inconnaissables. C'est surtout leur glorieux avantage : la libération des limites et des chaînes de la nature. En se proposant la réduction de la religion à ces limites mêmes dont il semblait qu'il allait l'affranchir, Kant ne pouvait parvenir qu'à la confusion de la religion et de la morale ; il ne s'en cache point, et, dans la lettre comme dans l'intention consciente, sa religion limitée à la simple raison est en effet une morale. Il eût été plus simple de ne pas l'intituler *Religion* ; de ne pas parler du tout de religion dans les limites d'un domaine d'où on l'avait préalablement et justement bannie, et de laisser la grande inconnue dans le mystère de l'exil, dans l'inaccessible au delà, dans ce vague « hors la raison pure » dont on affirmait qu'aucune connaissance n'est possible.

Mais, à ce point, la richesse d'une œuvre telle que celle de Kant se révèle une fois de plus. Épris de rationalisme, le kantisme n'est pas rationaliste en religion. Inconséquent dans son essai de moralisation de la religion il a de l'essence de la religion un pressentiment trop vrai pour la croire épuisée tout entière dans la morale. Et, malgré l'effort consacré à la tenir dans les limites de la raison, il est prêt à reconnaître l'impuissance de ces mêmes limites à la contenir. La religion est quelque chose de plus que la morale : on l'a formellement reconnu en lui attribuant le pouvoir de réaliser les fins suprêmes que l'impératif du devoir ordonne et qu'il se trouve impuissant à faire passer dans les faits. Elle apparaît douée du merveilleux pouvoir des synthèses suprêmes. Apparemment, puisqu'elle

déborde les limites de la simple raison, c'est hors de ces limites qu'il en faudra chercher le secret. Le « hors la raison », l'océan sans bornes de l'irrationnel a effrayé l'homme le plus magnifiquement « raisonnable » et dont le pouvoir de raison est une des gloires les plus pures de l'humanité. L'attrait souverain de l'ordre, du classement scientifique, dont les fruits apparaissent si précieux ailleurs lui a fait désirer de soumettre à des lois ce en quoi il présentait le pouvoir suprême, — l'attrait n'a pas été si exclusif et l'aveuglement si total que Kant ne se soit donné tort à lui-même et n'ait malgré tout, et très clairement, permis de reconnaître dans le « hors la raison », le domaine propre de la religion.

Le titre même de l'ouvrage laisserait supposer la possibilité d'une religion en dehors des limites de la simple raison, si Kant n'avait pris le soin de nous éclairer lui-même à ce propos. Le mouvement d'opinion provoqué par la première édition (1793) de son ouvrage l'a rendu attentif aux confusions redoutables qu'il ne pouvait manquer de provoquer. Il y pare dès la seconde édition, une année après la première, en revenant avec soin sur sa véritable intention. D'abord dans la Préface : Il n'a pas voulu, en décrivant la religion dans les limites de la raison pure, anéantir au profit de la religion rationnelle la religion révélée, ni même les opposer; mais, au contraire, en rechercher « non seulement la juxtaposition possible, mais encore l'unité » (p. 14). Il est arrivé à ce résultat que quiconque s'attache à l'une « ne peut manquer de s'attacher à l'autre ». A son sens la révélation historique peut contenir en elle les éléments de la religion rationnelle; la religion rationnelle en revanche est impuissante à rendre compte de l'élément historique dans la religion révélée. Ce sont là « cercles concentriques ». Pour en démontrer l'accord en certains éléments communs, Kant a usé d'un double procédé et d'un double droit¹. Il

¹ Cf. Ph. Bridel, op. cit., p. 193.

s'est volontairement cantonné à l'intérieur du cercle le plus étroit, tracé par la simple raison; il a cherché à déterminer et à exposer systématiquement les affirmations religieuses possibles de ce point de vue, abstraction faite de toute donnée historique quelconque. Il a passé ensuite, — il pense l'avoir fait, — dans le cercle plus étendu marqué par la révélation chrétienne, et, faisant abstraction de la pure religion rationnelle telle qu'il en avait tout à l'heure échafaudé le système, il s'est demandé si « les données morales éparses » dans la première ne concorderaient pas précisément avec les postulats de la seconde. Kant est donc prêt à faire sa place dans la religion, à côté de l'élément de raison pure, à un élément d'histoire, — qu'à la vérité il croit identique au précédent, et dans la mesure où il le croit identique, — mais qui n'en est pas moins en dehors de la raison pure.

Une note capitale, également ajoutée à la seconde édition (cf. p. 55), précise ce mouvement en accordant implicitement le même droit de cité à un second élément extrarationnel : l'élément proprement psychologique désigné en général sous le vocable détestablement vague de surnaturel. Kant entend parler des influences et des moyens de la grâce, des miracles et des mystères. La religion rationnelle exclut rigoureusement les concepts de ce genre. Ils n'y ont aucun rôle légitime, pas plus, remarquons-le encore une fois, en théorie qu'en pratique. Ils troubleraient la raison scientifique par leur prétention de connaître l'extra-expérimental. Ils fausseraient la raison morale en prétendant substituer l'action de Dieu à l'action indispensable de l'homme. Ils conduiraient à toutes les fantaisies, à toutes les superstitions; ils seraient la cause de l'illumination et de la thaumaturgie (cf. p. 56). Cependant, si la raison pure doit se défendre de les faire participer à ses maximes de pensée et d'action, « elle ne combat pas la possibilité ou la réalité de leurs objets ». Sans se reconnaître le droit de se les assimiler et d'en élargir son empire, elle en pressent la néces-

sité. « La raison, consciente de son impuissance à donner pleine satisfaction à ses besoins moraux, aspire (dehnt sich) à des idées transcendantes (überschwänglich) capables de subvenir à ce défaut de force. » Si elles n'appartiennent pas en propre à son domaine, « elles y touchent » (sie stossen an sie an); elles s'y appuient, comme les vagues déferlent sur un rivage dont elles n'ont pas la nature. Actions et moyens de la grâce, miracles et mystères ne rentrent pas, il est vrai, « en dedans des limites de la raison pure », mais ils ne sont pas sans aucun rapport avec elle, ils sont, et voici le mot capital, des *parerga* de la religion ainsi conçue. *παρ-εργα*, œuvres d'*d côté*, d'en dehors, volontairement ignorées du rationalisme et qui cependant, dans une religion établie en dehors des limites de la simple raison, pourraient acquérir une importance à peine soupçonnée jusqu'ici.

Le propos de Kant n'a donc pas été de réduire toute religion possible aux données de la seule raison. Il s'en défend formellement à plus d'une reprise : « Je n'entends pas dire ici, écrit-il à un ami en lui envoyant son livre, que la raison ose prétendre se suffire à elle-même dans les choses de la religion »¹. Il y revient dans une note de l'*Antagonisme des Facultés* (p. 22) relative au titre du livre incriminé. Je l'avais ainsi choisi avec intention, déclare-t-il en substance. Je voulais prévenir une interprétation erronée et qui s'est produite quand même : on m'a attribué la pensée que la religion pût être dérivée de la simple raison, indépendamment de tout concours de la révélation (Religion aus blosser Vernunft, ohne Offenbarung)... Non; il s'est proposé, d'un sujet vaste qu'il avait lui-même rejeté hors des limites de la raison, une étude partielle, d'un point de vue spécial, d'où précisément il avait lui-même démontré que toute étude en devait être impossible. Après avoir banni la religion du do-

¹ *Lettres*, 2, 416, cité par H.-S. Chamberlain, op. cit., p. 760.

maine de la raison pure, il s'est proposé de l'étudier dans ceux de ses éléments qui pourraient tomber « sous le contrôle de la raison pure »¹. C'était là la plus bizarre des inconséquences, dont les suites devaient se prolonger. La clairvoyance d'un auteur qui n'a abordé aucun objet sans y apporter quelque clarté devait parer à cet inconvénient en réservant malgré tout, à côté de la raison pure, le « hors la raison, » siège possible de l'action religieuse.

Les indices de cette réserve divinatoire ne se trouvent pas seulement dans la préface et la note marginale de la seconde édition. Le texte original lui-même en recèlera les traces. Kant a fait effort pour ne pas franchir les limites qu'il s'était posées; mais il affirme lui-même la contiguïté du « hors la raison » avec la raison elle-même, et la tension de la raison vers ce « hors la raison » qui la doit compléter (p. 55). Le livre s'est maintenu dans les limites prescrites, mais il contiendra, en principe, plus qu'il ne prétend donner¹. Quiconque l'étudie avec quelque sérieux remarquera qu'en effet il transporte le lecteur aux confins mêmes de la raison, au point précis où porte, pour en sortir, l'effort du sentiment religieux. En dépit de la volonté très nettement exprimée de n'admettre en bonne raison pure aucune incursion de l'irrationnel, à cause peut-être de cette scrupuleuse rigueur et de l'effort constant qu'elle suppose dans la distinction d'éléments contigus et inséparables, le livre, dans plus d'une de ses pages, mettra l'âme en contact avec le « hors la raison » et exercera une impression religieuse indéniable.

Nature et liberté sont du ressort de la raison pure. En tant qu'il se propose de rester dans les limites de cette dernière, Kant a cherché à réduire la religion à la morale.

¹ Cf. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*. Berlin 1904, p. 121, 122. — H.-S. Chamberlain, op. cit., p. 750, 760.

L'identification, cependant, est difficile à réaliser. Si absolue qu'elle prétende être, nous la découvrons incomplète et l'étude du problème moral lui-même tel que Kant en distingue les termes dans toute raison humaine, amène à reconnaître à la religion un caractère spécifique supérieur. Le seul fait qu'on la reconnaissait chargée d'un rôle dans la réalisation des fins morales aurait dû lui valoir d'être distinguée. Cela est si vrai que Kant, en dépit de ses efforts contraires et constamment répétés, en quelque sorte, si l'on peut dire, malgré lui, finit par reconnaître la distinction nécessaire. Il y est amené dans l'étude, reprise par quatre fois, des relations de la grâce et de la liberté (cf. p. 46, 68, 123, 148).

Il n'est de mal, il n'est de bien possible que par la liberté. C'est en vertu d'une libre décision de sa volonté que l'homme, mêlant aux motifs purs intelligibles des mobiles sensibles intéressés, commet l'action mauvaise. Le rétablissement de l'ordre moral des maximes, la subordination parfaite des instincts aux idées doit être l'œuvre de l'homme (cf., p. 46). Mais une remarque s'impose à ce point : dans le monde sensible, où la vertu doit porter des fruits, le changement ne s'opérera jamais que par une marche lente ; elle pourra fort bien n'être qu'une « réforme progressive de la conduite » (p. 49), et toucher les seules habitudes sans signifier ni exiger pour autant un « changement du cœur ». La vertu dans son caractère empirique (*virtus phaenomenon*) pourra consister dans une conformité tout extérieure à la loi du devoir. La vertu réellement morale, ou intelligible (*virtus nouménon*), à laquelle appelle la voix du devoir en revanche, ne sera point satisfaite de cette évolution vers le bien. C'est un changement radical qu'elle exigera « une révolution dans les dispositions intérieures », le passage direct à la « décision de la sainteté » ; acte créateur qui renouvelle l'homme comme par une « nouvelle naissance » (p. 49). Point de moralité digne de ce nom pour qui ne s'est pas décidé à ce commencement

nouveau. Point d'évolution valable en qui la révolution ne s'est point préalablement opérée. « L'éducation morale de l'homme ne doit pas commencer par l'amélioration des mœurs, mais par le renouvellement de la pensée et la création d'un caractère » (p. 50). — Comment l'homme y peut-il parvenir ? L'exemple des héros de la vertu nous y aidera, et la considération de l'élément moral primitif en nous. « Le mystère de cette disposition, marque d'une origine divine, doit exercer sur l'esprit une influence qui peut atteindre à l'enthousiasme, et lui donner la force des sacrifices » qu'impose le devoir (p. 53). Pareille révolution nous demeure incompréhensible. Elle appartient à l'ordre intelligible (cf. p. 50, 53); nous ne la pouvons concevoir dès lors par aucun procédé naturel, et l'excellence relative d'un passé ne nous est pas une preuve que nous y parviendrons jamais (p. 54). Mais nous n'en avons pas moins l'espérance d'y parvenir, parce que nous en avons le *devoir*. C'est là le premier degré de la pensée kantienne sur ce point : la vertu exige une *révolution intelligible, opérée par l'homme*, dont le secret lui demeure impénétrable. — Mais cette obscurité même nous force à faire un pas en avant. Nous avons parlé d'espoir : c'est dire que les difficultés énormes que rencontre la décision intégrale du bien n'en excluent pas la possibilité. Étudions-les de plus près, nous les verrons impliquer la nécessité du *concours d'une force supérieure*. Nous n'en devons tenir aucun compte, soit ! mais il n'est pas absurde de supposer que Dieu ait égard à la décision intelligible dont nous ne réalisons jamais qu'une faible mesure dans le monde sensible. Il est possible qu'à ses yeux notre effort sensible incessamment renouvelé, et pour nous toujours insuffisant, représente la vertu intelligible et totale (cf. p. 59).

La distance qui nous sépare du bien nous est infranchissable. « Soyez saints, ordonne la loi, comme votre Père céleste est saint. » Le temps de notre vie et toute mesure temporelle concevable ne suffiraient pas à atteindre cet idéal,

et rien ne peut nous assurer que notre effort même, notre « recherche du royaume de Dieu », sera constante (p. 68, 69). Si même notre marche en avant ne subissait aucun arrêt, ce progrès constant n'annulerait pas le mal que nous avons laissé derrière nous. Nous ferons à notre tour l'expérience dont parle Musset :

Le cœur d'un homme vierge est un vase profond :
Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,
La mer y passerait sans laver la souillure,
Car l'abîme est immense et la tache est au fond !

Nous ne sommes que les hommes du moment ; nous appartenons à l'heure qui passe ; nous nous y devons tout entiers ; nous ne faisons à chaque instant que le devoir présent. Trop heureux si nous le faisons tout entier. Notre force s'y épuise et y suffit à peine. Aucun excès de zèle ne nous permet de faire aujourd'hui l'œuvre morale de demain ; aucun retour ne comble aujourd'hui la lacune d'hier. Aucune précaution du présent ne nous dispense du devoir dans l'avenir ; aucun effort subséquent ne saurait réparer la faute du passé. Quel que soit son mérite actuel, l'homme, considéré dans son existence physique, demeure toujours « le même homme punissable », et dès lors « soumis à la juridiction du tribunal de la conscience morale » (p. 77). L'homme n'est jamais juste à ses propres yeux. Abandonnés à nous-mêmes, nous n'entreverrions dès lors aucun moyen de ne pas nous décourager dans notre marche, ou de ne pas succomber sous le poids du passé... Mais la solution se trouve dans l'hypothèse *Dieu*. Pour nous, qui vivons dans le temps, qui jugeons du phénomène, nous ne pouvons et nous ne devons tenir compte que d'un progrès indéfini. Dieu, doué de l'intuition intellectuelle pure qui nous fait défaut et grâce à laquelle il mesure l'incommensurable noumène, peut considérer ce progrès indéfini comme un tout, et tenir compte d'une totalité que nous sommes incapables de concevoir. Dieu juge hors du temps, il saisit

dans son intégrité la maxime directrice de l'individu, et cette unité définitive d'une vie que les cadres du temps nous empêchent à jamais de concevoir. A notre pensée, qui ne pense qu'en fonction du temps, le passage du mal au bien apparaît et ne peut apparaître qu'en deux moments, dont le second suit le premier sans en détruire les effets. Du point de vue d'une intelligence supposée nouménale il n'y a plus là « deux actes moraux séparés par un intervalle », mais un seul, « parce que l'abandon du mal n'est possible que par la décision bonne qui provoque aussi l'entrée dans le bien » (p. 77), et que dès lors « la douleur qui accompagne régulièrement le premier ressortit tout entière à la seconde ». Un seul acte qui résume pour Dieu les deux autres, ou dans lequel, plutôt, le second compense et annule le premier. A nos yeux, le « nouvel homme » ne remplace jamais totalement le « vieil homme » et l'actif de l'un ne diminue pas le passif de l'autre. Aux yeux de Dieu, et dans le monde intelligible, les deux hommes ne sont plus qu'un ; ils se confondent, et la pureté du second peut être portée au compte du premier ; le second peut « se substituer » au premier pour obtenir sa libération. Le nouvel homme créé par la décision intégrale du bien porte devant Dieu, dans le monde intelligible, la peine de l'homme tout entier. Il résume l'homme phénoménal dans les divers moments de sa vie, et, se substituant à lui, lui procure le pardon que la *distraktion* de son être sur l'échelle du temps lui eût rendu inaccessible (cf. p. 77).

Vision audacieuse et sublime ; simple supposition d'ailleurs, essai spéculatif (p. 79) qu'il faut avoir soin de ne pas tenir pour fait acquis ! La grâce est l'affaire de Dieu, dont nous ne saurions, sans une inqualifiable suffisance, adopter le point de vue. Si la pensée peut nous transporter un moment dans le monde suprasensible, nous n'y sommes pas chez nous. Notre domaine reste le monde visible. L'homme dont nous devons tenir compte en nous n'est pas l'individu unifié, le caractère intelligible, dégagé des

formes temporelles et spatiales, mais l'individu *divisé*, le multiple incapable de ressaisir de lui-même ce qu'il a abandonné au passé, et de racheter ainsi l'erreur initiale dont il essaie de se relever.

La réalisation du bien reste donc pour l'homme et ne peut rester qu'un idéal, — il est bon d'ailleurs qu'il en soit ainsi (p. 73). — Elle demeure « un pur devenir ». La connaissance empirique que nous avons de nous-mêmes, et que seule nous pouvons avoir, ne nous autorise jamais à nous croire parvenus au but. A condition que cet espoir ne nous pousse pas à une fausse et paresseuse sécurité, et à condition de n'en tenir pratiquement aucun compte, nous avons le droit d'espérer dans le jugement de la grâce divine, et d'avoir l'assurance de la justification, sinon pour le présent, peut-être pour l'avenir (cf. p. 78).

Révolution nécessairement personnelle (p. 124), nécessité d'un secours extérieur (p. 125), la foi se trouve faite de ces deux termes théoriquement inconciliables. Le second affirme l'espoir qu'une autre force obtiendra ce que l'homme se sent incapable d'obtenir, « la justification de ses œuvres passées ». Le premier insiste sur l'obligation où l'homme se voit d'accomplir seul l'acte de son relèvement moral. Attente [religieuse] de la grâce, volonté [morale] de faire le bien, « ces deux conditions sont une seule foi et vont nécessairement ensemble » (p. 123). — Leur union ne se conçoit sans doute que dans un rapport de subordination, et Kant attribue à l'élément moral le premier rang. Ce n'est que lorsqu'il a épuisé toutes ses forces à édifier en lui le temple de la vertu, et à condition qu'il n'ait pas enfoui le talent confié, que l'homme « a le droit d'espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir sera réalisé par le concours d'une force supérieure » (p. 55). Cet espoir ne doit jamais remplacer l'action, et celui qui en prend occasion pour s'abandonner à la paresse s'en rend indigne; mais il subsiste. C'est lui que la pensée, parvenue à l'extrême limite de la raison pure, entrevoit légitime. C'est

lui qui nous invite à laisser le terrain ferme de la connaissance générale et qui, gonflant les voiles du navire encore à l'ancre, le pousse vers les rivages mystérieux.

« Dans toute foi religieuse, écrit Kant (p. 148), l'analyse s'arrête inévitablement devant un mystère », et la remarque qu'il introduit ainsi, aussi difficile qu'importante, jette sur les conséquences de sa pensée une réjouissante lumière. — Qu'est-ce que le *mystère*, au sens profond du mot? — La nature a les siens, qui sont des obscurités (*arcana*). La politique a les siens, qui sont des secrets (*secreta*). Mais les uns et les autres, parce qu'ils reposent sur des causes empiriques, *peuvent* nous être découverts; c'est affaire de patience dans la recherche ou d'habileté diplomatique. Les commandements mêmes de la morale ne sont pas des mystères: l'obligation du devoir est générale, et dès lors généralement connue (cf. p. 150, note). Cette liberté même « dont l'homme connaît l'existence en voyant sa volonté se rendre à l'ordre absolu de la loi morale » n'a rien de mystérieux « puisque la connaissance en peut être communiquée à chacun » (p. 149). Le mystère ne peut être que « quelque chose de sacré, accessible à chaque particulier, — mais réfractaire aux moyens de la connaissance générale ». Il sera « impossible de le statuer à priori », impossible de l'imposer à l'attention, impossible de le décrire ou de le signaler objectivement, et nous ne le trouverons, si nous le trouvons, qu'au tréfond de l'âme, « dans l'élément subjectif de notre disposition morale » (p. 149)... Est-ce bien Kant qui parle? Est-ce lui qui reconnaît ainsi, à côté des lois générales de l'obligation et de la liberté qu'elles impliquent, un élément moral éminemment subjectif, subjectif au point d'échapper à toute prise à priori? Est-ce bien lui qui, par un texte formel, nous ramène à une observation déjà faite au cours de cette étude, sur le double caractère de ce qu'il a mal défini une raison *pratique*? — Où est la raison pratique kantienne? Est-elle

le domaine des lois morales à priori? Nous l'avons cru jusqu'ici, et nous avons remarqué à quel point, ainsi conçue, elle demeurerait théorique. Mais voici bien une autre cloche: la raison pratique serait — et ne serait-elle pas dès lors plus vraiment pratique? — l'asile du mystère tel que nous venons de le définir. Elle se ferait le véhicule de ce subjectif qui caractérise certain élément de la moralité. « En tant qu'il est sacré, en effet, le mystère sera moral, et dès lors objet de la raison, connaissable suffisamment pour l'usage pratique; mais, puisqu'il est mystérieux, insuffisamment pour l'usage théorique » (p. 149). — Que de confusions en quelques mots, et que de richesses aussi! La raison pratique, dans l'ensemble du système, a été longtemps, en dépit de son qualificatif, une faculté théorique. Un pouvoir sans doute, mais le pouvoir législatif, la fonction des à priori de la morale, comme la raison théorique était la fonction des à priori de la science. Toutes deux représentaient les attributs divers de la même raison pure, source de la connaissance générale et nécessaire, et ne différaient que par l'objet de leur application, l'une énonçant à priori les lois de la nature, l'autre énonçant à priori les lois de la liberté. — Mais voici qu'on établit entre elles une distinction apparemment beaucoup plus profonde: ce ne sont plus deux pouvoirs législatifs parallèles; mais, d'une part, avec la raison théorique, le pouvoir législatif au sens le plus général du mot; de l'autre, avec la raison pratique prise au sens propre du mot, une faculté agissante, un pouvoir exécutif. Ainsi entendue:

1) *la raison serait action*, et la liberté idée-force¹. — Remarquons-le, en effet, c'est la liberté subjective qui, appliquée « à l'objet dernier de la raison pratique [théorique] », provoque « la réalisation de l'idée du but final de l'homme » (p. 150).

¹ C'est la conception exposée en un texte capital, puisque Kant lui-même y résume sa doctrine, *Jugl*, introd., p. 37.

2) Elle conduirait « infailliblement aux mystères sacrés ». Et ceci nous amène à reproduire la définition que Kant lui-même donne du mystère : il n'est, disait-il tout à l'heure, ni dans la nature, ni dans la politique, ni dans l'idée à priori de la liberté, il est dans l'action de la grâce. « Ce n'est que relativement à l'action divine, dans un domaine qui dépasse notre pouvoir, en conséquence notre devoir, qu'il peut être question de mystère, au sens propre du mot (*mysterium*), qui est le mystère sacré de la religion » (p. 150, note). Voici la religion, voici le mystère de la liberté-force en étroite relation avec le mystère de la grâce, car la source même de l'une jaillit dans l'autre. C'est quand l'homme exerce la première qu'il ressent la nécessité de la seconde. Quand il s'aperçoit, en effet, de son impuissance à réaliser l'idée du bien suprême, auquel le devoir lui ordonne cependant de travailler, « l'homme se sent porté (*hingezogen*) vers la foi dans le concours... d'une volonté morale maîtresse du monde qui seule rend ce but possible, et c'est alors que s'ouvre devant lui l'abîme du mystère... »

Kant a prétendu, à la vérité pour suivre une intention louable, exclure tout usage direct et véritablement pratique du mystère. Il suffit, dit-il, de le savoir là. Le devoir veut qu'on le soupçonne et permet qu'on l'espère : il interdit de l'appeler à l'aide. — C'était marquer en effet les limites de la religion, reconnaître qu'elle ne commence réellement qu'au delà de la raison pure, mais, sous prétexte de raison, s'interdire de franchir le seuil sacré. C'était rester en deçà des limites, et, par le fait, s'abstenir de cette religion dont il faisait entrevoir les éblouissantes perspectives. Car, encore une fois, ce ne sont bien là dans Kant que des notes en marge, des remarques pressées, de rapides échappées sur le monde nouménal. Ce sont autant d'essors magnifiquement inaugurés vers les hauteurs éternelles, mais aussitôt et impitoyablement arrêtés, brisés à cette barrière de la simple raison que le philosophe s'est proposé

de ne pas dépasser, et qu'il ne dépasse jamais. Il y a chez Kant un révélateur, qui s'est proposé de nous éclairer jusqu'au seuil du sanctuaire, et qui ne va pas au delà. Sa torche flamboyante jette, par intervalles, au travers des parvis sacrés un rayon qu'on voudrait immobiliser et que la main porte-lumière retire aussitôt. Et c'est chez l'initié une suite mêlée d'enthousiasmes et d'impatiences découragées. Parce qu'il est allé jusqu'au seuil et qu'il estime impossible d'aller au delà, Kant est resté rationaliste. Parce qu'il a montré le seuil, et laissé ouvertes au delà les voies d'accès à l'intérieur, il garde à jamais l'admiration reconnaissante des âmes qu'il a conduites jusque là.

Avec l'ouvrage de 1793, sa pensée, ou les conséquences logiques de sa pensée conduisent, hors la raison pure, à la conception du mystère religieux, où la liberté-force de l'homme et la grâce divine se trouvent unies comme elles le sont dans la révélation chrétienne. Est-ce là pure complaisance à l'égard d'une tradition séculaire ? Kant s'est réservé le droit d'une interprétation morale des livres bibliques. Il cite dès lors avec assez peu de souci du sens strictement historique ; nul ne s'en étonnera, il n'y prétend pas. Son exégèse des récits de la Chute, ou de la doctrine johannique de l'Incarnation ; son essai de délimitation, dans les préceptes de Jésus, de la pure religion rationnelle, encore que féconds en traits saillants instructifs, sont indéniablement des tentatives d'accommodation du christianisme aux données d'une philosophie personnelle. L'œuvre tout entière, preuve en soit la préface de la seconde édition, ne prétend pas à autre chose. C'était là une entreprise légitime et que chacun tente à son tour, sans toujours s'en douter. Kant l'a faite en pleine connaissance de cause ; il ne suffit pas de le constater pour démontrer que l'identité relative entre le résultat de la recherche critique et les vérités centrales du christianisme est de sa part « œuvre de

diplomatie » ou à « réserve mentale » ¹. Pareils termes s'appliquent mal à une œuvre dont la solidité suffit à autoriser la hardiesse. Ils contredisent à tout ce que nous savons de Kant. Il fut soumis à la censure et à son roi, mais il ne connut point d'autorité supérieure à celle de la loi morale. A ceux qui, par ignorance des fins dernières de sa philosophie, ne devaient voir dans son livre sur la Religion qu'une accommodation, inconséquente et peu courageuse, au dogme ecclésiastique officiel, il a répondu par avance, dans un texte qui d'ailleurs ne leur est pas destiné. Il y affirme avoir mis toute sa conscience à la rédaction de l'œuvre. C'est un vieillard qui parle, et pour une attestation solennelle : il a surveillé ses expressions d'autant plus attentivement qu'il se trouvait « dans sa 71^{me} année où, ajoute-t-il, la pensée se présente d'elle-même que je pourrais bien être obligé d'en rendre bientôt le compte au tribunal de celui qui connaît les cœurs » (*Ant. des Fac.*, p. 139).

Au surplus, il n'est pas absurde de supposer, dans une religion historique, l'existence d'une vérité humaine universelle. Rien ne s'oppose, en principe, à l'identité foncière possible d'une manifestation dans l'histoire du sentiment religieux avec les résultats généraux d'une philosophie actuelle. Toutes deux, en effet, ont pour origine psychologique un sentiment individuel plus ou moins complexe qui, par des moyens divers et à plus ou moins bon droit, a prétendu à la valeur générale. Ne se peut-il pas que les éléments psychologiques générateurs soient les mêmes chez plusieurs individus ? Est-il inconcevable qu'ils se retrouvent au cours des siècles, dans les mêmes proportions et dans les mêmes dispositions générales ? Existe-t-il une âme humaine, qualifiée en espèce, et capable d'une vérité humaine générale ? ou sommes-nous réduits à un individualisme intellectuel et affectif absolu ? — Il est difficile

¹ Cf. Troeltsch, *Das Historische*, etc., p. 66.

de ne pas l'admettre, il faut admettre l'existence d'un élément psychologique spécifique caractéristique de l'humanité. Il faut admettre également, c'est la sagesse de la théosophie en religion, et de l'éclectisme en philosophie, que cet élément foncièrement identique est capable de s'exprimer dans la réalité sous des formes diverses et quelquefois sans rapport apparent. La philosophie kantienne de la religion, dès lors, n'est pas nécessairement différente de la religion chrétienne historique réduite à son essence ; la philosophie kantienne considérée dans ses présuppositions psychologiques générales, où elle se propose d'expliquer la vie et de réaliser l'unité synthétique supérieure. L'essai de réduction à la morale du christianisme historique présentait des difficultés insurmontables. Pour les vaincre, Kant peut avoir cédé à l'arbitraire. Mais cet essai même, — nous l'avons constaté, — n'était pas impliqué dans les conséquences de la pensée génératrice du criticisme. Kant se faisait illusion sur la vraie portée de son œuvre. Il se détournait de la voie kantienne en cherchant à inclure la religion dans les limites de la simple raison. Il avait tort de prétendre identifier l'évangile à la religion ainsi disciplinée. Le parallélisme ne subsistait que grâce à la mutilation plus ou moins complète de l'un des termes. En cherchant le parallélisme, le philosophe pouvait cependant obéir à l'impulsion directe du cœur qui le postulait ; à la certitude intime qu'il avait de sa réalité. Il fallait des efforts désespérés pour réduire la religion tout entière à l'élément moral de la raison. Mais le génie de celui-là même qui entreprenait cette tâche irréalisable en avait entrevu la vanité et montrait que la vraie religion ne commence en réalité qu'au delà des limites de la connaissance générale, dans la mystérieuse union nouménale de la liberté humaine agissante et de l'omnipotente grâce divine.

C'est là la vérité centrale du christianisme ou, pour ne pas être exclusif, l'une des vérités qu'il est permis de tenir pour centrales dans le message de l'Évangile : Dieu et

l'homme, l'omnipotence et la liberté, l'une et l'autre nécessaires ! L'Évangile n'admet point le dualisme manichéen qu'une certaine pensée moderne adopterait volontiers dans la thèse de l'impotence divine. Dieu lui est à tout jamais ce qu'il fut autrefois, ce qu'il n'a cessé d'être, ce qu'il sera toujours, — ne disons pas pour toute piété, — mais pour la forme la plus simple, la plus générale et la plus impérissable de la piété : l'auteur tout puissant et la raison d'être de tout. L'Évangile n'admet point, pour autant, le panthéisme qui paraîtrait découler de cette affirmation initiale ; l'homme n'est pas dieu, l'homme n'est pas davantage nature. Il est créature, mais créature douée de liberté et en qui la liberté est l'image même ou le reflet de la divinité. Il doit pénétrer sa nature de liberté et transformer sans cesse ce qu'il est en ce qu'il doit devenir. Il doit s'efforcer à la vie nouvelle qu'il ne peut attendre que de Dieu seul. Il répète la parole de saint Paul, et il la comprend : « *Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement... car c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire.* » Et il trouve la solution pratique de ces antinomies redoutables pour la raison, bien que la raison même les ait établies, dans l'abandon au mystère de la grâce, dans une filiale confiance en la volonté divine, dans l'union intime du croyant avec l'objet de sa foi : « Je suis le cep, et vous êtes les sarments. Demeurez en moi et je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez pas non plus, si vous ne demeurez en moi... Hors de moi, vous ne pouvez rien faire. »

Et, si le mystère ainsi pressenti par la *Religion dans les limites de la simple raison* répond à une conception, pour ne pas dire à la conception centrale de l'Évangile, il n'est pas dans l'ensemble de la pensée kantienne l'intrus que plusieurs ont voulu y voir.

a) Il est conforme à la vue profonde de Kant, que la

religion est nécessaire à quiconque veut atteindre le but final de l'homme. Le but suprême, pour l'homme, c'est le bien. Le bien ne consiste pas dans la pensée, mais dans l'acte; ou, s'il est dans la pensée, il ne réalise son essence que dans le passage de l'intention à l'acte. Il est le résultat d'un effort, et plutôt encore l'effort lui-même en vue du résultat. Le bien gît dans l'intention, on pourrait dire dans la *tension* vers le bien. On ne l'atteint que par une marche en avant, non par le progrès dialectique de l'idée, mais par celui de l'action, par le déploiement continu, dans les faits, des forces effectives de la liberté. Mais, si la volonté humaine est impuissante à réaliser dans les faits les ordres inéluctables de la voix intérieure, si le monde sensible se révèle réfractaire à la pénétration des influences intelligibles, si le libre effort de l'âme ne parvient pas à diriger à son gré l'inertie des masses matérielles en leurs résistances diverses que cependant le devoir nous ordonne de façonner à l'image des réalités invisibles, où faudra-t-il chercher le secours?

Kant s'est embarrassé dans la réponse, faute d'une suffisante détermination du terme « pratique ». Allez, nous dit-il, là où la raison pratique vous conduit : aux postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu ! Admettez qu'une prolongation indéfinie de votre existence vous permettra de parvenir au but que la brièveté de la vie ne vous laisse pas atteindre. Croyez qu'un auteur commun des univers intelligible et sensible pourra apporter à vos efforts l'aide nécessaire à la victoire. Au surplus, qu'il vous suffise d'avoir entrevu cette perspective; gardez-vous d'en subir l'influence; travaillez seuls et poursuivez votre route sans accepter d'elle aucun apport direct!... Curieuse raison pratique, et curieusement pratique, qui crée ses postulats pour leur interdire toute influence pratique dans la vie humaine et qui nous convie à un nouveau supplice de Tantale. Qui ne voit que cette dernière restriction incombe à l'excès de rationalisme où Kant s'est égaré, à la prétention

d'enclore la religion dans les limites de la simple raison? — Remarquons-le une fois de plus, là ne s'arrête pas la pensée kantienne plus consciente de sa valeur; elle y est en recul et en désaveu vis-à-vis d'elle-même. Le génie des *Critiques*, après avoir mené l'âme aux confins de l'invisible, s'est fait un scrupule de l'introduire dans les splendeurs élyséennes; il ne s'est pas cru le droit de lui faire passer le fleuve infernal. Le droit, il se l'était acquis par son persévérant labeur. Le scrupule, honorable, était mal venu! Les postulats de la raison pratique n'avaient d'autre raison d'être que de permettre le passage à l'autre bord. Mais ils ne pouvaient s'acquitter de leur rôle qu'en rompant l'amarre, et en transportant l'âme loin des bords de la pure raison dans le domaine pratique proprement dit, qui est le domaine de l'action. Kant en eut l'intuition profonde quand il admit la puissance *constitutive* de l'idée religieuse (cf. *Jugt*, p. 356). Où l'idée religieuse, insaisissable en raison pure théorique, constituerait-elle son objet, sinon dans les sphères de la vie vécue? Et sous quelle forme s'y présenterait-elle à l'âme, privée de tout revêtement théorique, autre que celle du « mystère sacré » de ce que Dieu seul peut faire pour nous et en nous? du concours suprasensible apporté à la volonté humaine par l'action de la volonté divine? L'idée religieuse, nous le pressentons dès maintenant, sera moins le postulat « pratique » que Kant cherche à confiner dans les limites de la raison pure, qu'une affirmation effective, qu'une démarche de l'âme vers la réalisation du but par le concours d'une volonté supérieure et tutélaire. La détermination kantienne et vraiment pratique de l'idée religieuse sera d'être, — puisqu'aussi bien nous avons reconnu l'impossibilité de lui trouver une représentation intellectuelle adéquate, — *action pure*, mouvement de l'âme vers le bien, déploiement, de l'âme dans le monde, d'une force volontaire de synthèse supérieure au monde.

b/ Que ce fut là vraiment la vue profonde de Kant, quelques-uns pourront en douter, peut-être. Il importe davantage

d'ailleurs de ne pas douter qu'elle devait l'être, et que nous avons le droit de la considérer comme telle, parce que *la logique du système* y conduisait infailliblement.

Logique du système, logique de la vie s'il est vrai que tout l'effort des *Critiques* s'est proposé de légitimer et de synthétiser la grande dualité que toute observation attentive révèle au sein de la vie :

J'existe ; le monde existe. A tout le moins tout se passe-t-il comme si j'existais et comme si le monde existait. Le monde exerce sur le moi l'effort de ses impressions. Le moi réagit et cherche à s'expliquer le monde. La sourde opposition de la nécessité et de l'action libre, qui, avant l'ère de la science, dominait la vie sous des dénominations diverses, se précise à l'éveil de la pensée réfléchie. Selon qu'elle obéit au besoin théorique ou au besoin pratique, l'esprit donne du monde des vues différentes, et, en apparence, contradictoires.

La vue proprement scientifique nous découvre une nature universellement soumise au mécanisme le plus rigoureux. Elle est la recherche de la cause seconde, la liaison de la cause à l'effet ; l'évaluation des faits dans le langage spécial de la quantité, de la mesure et du nombre. Elle est le règne de la forme mesurable, invariable, déterminée selon des lois précises que l'esprit humain a appliquées à une grosse part de la nature, et qu'il doit appliquer à tout sans exception, à toute la matière de son observation, en dehors de soi et en soi, au monde extérieur et au monde intérieur, à ce qui constitue le moi comme à ce qui constitue le non moi. En principe et en fait, elle exclut de l'univers tout arbitraire, tout miracle au sens traditionnel, toute intervention du mystère, sous quelque nom qu'il se présente. Parce qu'elle est la science, elle ne reconnaît aucune cause première. Elle ignore les dieux ; elle est exclusive de toute liberté.

En ses conséquences extrêmes, elle serait exclusive de la vie, dont elle tend à réduire les valeurs primordiales

aux éléments quantitatifs de la physique. Mais la vie ne se laisse point ainsi, sans protester, conduire à la mort. Parce qu'elle est la vie, elle a des ressources inépuisables ; elle s'affirme ; elle vit ; elle vivifie ceux-là mêmes qui la nient. En dépit de toute prétendue nécessité, elle fait entendre dans l'âme les voix d'une volonté libre. Elle y ménage la joie des surprises, l'inattendu rafraîchissant de l'arbitraire. Elle y dresse un autel aux dieux antiques et toujours vénérables. Elle pare l'existence des couleurs qui en font la beauté, des valeurs qui en font la noblesse. La science incorporait l'homme à la nature ; la morale l'en distingue au contraire. Non qu'elle prétende dénouer hâtivement le ruban maternel, ou arracher la plante du sol qui la porte et la faire vivre indépendamment de la sève terrestre nourricière. Elle se souvient que l'homme n'est ni ange, ni bête, et que quiconque veut faire l'ange fait la bête. Mais précisément, si elle distingue l'homme de l'ange, elle le distingue de la bête. Elle veut qu'il soit Homme. Issu de la nature, il faut, pour qu'il parvienne à la dignité d'homme, qu'il se rende maître de l'argile originelle. Il faut qu'il combatte et qu'il ne cesse pas de combattre. Le combat, c'est son état normal et c'est en même temps sa victoire. La vue morale du monde pousse l'homme à la lutte, par l'exercice de sa volonté, contre cet adversaire que lui crée à chaque instant la nécessité des lois de nature.

Entre ces deux termes contradictoires, la synthèse est-elle possible, et par quels moyens ?

La pensée l'entrevoit. — La pensée, quand elle est digne d'elle-même, respecte le dualisme ainsi mis en lumière. Il apparaît à toute analyse soucieuse de ne laisser passer consciemment aucun élément de la réalité. Il existe en fait. La pensée peut ambitionner de réduire l'univers en système ; elle ne va pas pour se faciliter la tâche, ignorer, parce qu'ils paraissent réfractaires à la systématisation, les éléments mêmes de la réalité. Au contraire, loin de se scandaliser de l'opposition où elle se voit acculer, elle en conçoit

la raison d'être. C'est grâce à l'antinomie, remarque-t-elle, que chacun des deux termes en présence parvient à la conscience de lui-même. A quoi se réduirait l'idée de la nécessité sans le contraste de la liberté ? Comment se représenter la liberté sans le contraste de la nécessité ? Directement opposés, les deux termes n'en sont pas moins unis en quelque point, et en tant que conditions négatives mutuelles. — La pensée ira plus loin : elle entreverra la conciliation positive possible.

Liberté et nécessité paraissent en opposition absolue. La liberté transcendante serait un obstacle au travail scientifique. En y rendant possible l'arbitraire elle soustrairait la nature aux procédés d'investigation habituels à la pensée mathématique et physique : évidemment, s'il est vrai que liberté et déterminisme appartiennent au monde sensible.

Le déterminisme rendrait illusoire et impossible en fait tout usage quelconque de la liberté. Il anéantirait en l'homme toute possibilité de se distinguer de la nature en donnant au tempérament l'empreinte de la volonté, la forme voulue d'un caractère : sans conteste, s'il est vrai que déterminisme et volonté appartiennent à la chose en soi.

Si les termes contradictoires sont les qualités dernières de la chose en soi, ils entrent en un irrémédiable conflit. Il n'est plus de science possible, et plus de morale possible.

Mais la science progresse, et la morale n'est point morte, ni en train de périr. En dépit de leur exclusivisme, elles coexistent. Il faut que la question ait été mal formulée ; et, si elle peut être révisée, ce n'est que dans la présupposition introduite conditionnellement par le : *s'il est vrai que...* Science et morale coexistent. Elles ne le pourraient si elles déterminaient la chose en soi : *il ne doit pas être vrai qu'elles déterminent la chose en soi*. Cette conséquence est apparue à la pensée dès l'étude des conditions de la connaissance. La connaissance générale et nécessaire à laquelle prétend la science, c'est-à-dire le caractère même de nécessité qui la distingue et sans lequel elle ne serait pas

la science, ne s'est expliqué que dans l'hypothèse de l'existence, dans l'esprit, de formes pures intuitives et intellectuelles. Ça été la grande révolution salutaire à la pensée et libératrice de tout scandale.

Déterminisme et liberté ne sont pas des déterminations primitives de la réalité ultime, mais des méthodes de l'esprit, dont le même esprit devient capable de faire usage tour à tour, peut-être simultanément. La réalité ultime n'est pas régie par le déterminisme tel que nous le concevons; le déterminisme est la méthode de l'investigation scientifique: poussé par le besoin théorique, l'esprit l'applique au monde et donne du monde une interprétation exclusive de toute liberté. La réalité ultime n'est pas régie par la liberté, telle que nous la concevons: sous l'aiguillon du besoin pratique, l'esprit cherche à en pénétrer le monde et donne du monde une interprétation exclusive de toute nécessité physique...

A la réalité dernière des choses, la pensée substitue donc *deux réalités de pensée*. Du fait ultime, inconnu et inconnaissable, elle donne deux traductions, deux vues dont on conçoit mieux qu'elles puissent s'appliquer au même objet. Du dualisme objectif, constitutif de la chose en soi, et dès lors à jamais irréductible, nous avons passé au dualisme phénoménal, produit de la pensée, réductible dès lors, en dehors de la pensée, à l'unité primordiale qui peut caractériser le sous-jacent inconnu.

Réductible *en dehors de la pensée* disons-nous. Il faut y insister. Le dualisme est le produit de la pensée; on ne voit pas comment la pensée pourrait renverser l'obstacle que dresse l'exercice régulier de ses fonctions. Ce serait prendre à la légère la réalité qu'elle enfante et la détruire elle-même. Pour être le produit de nos moyens *subjectifs* de connaître, la réalité phénoménale n'en est pas moins réelle. Elle n'en constitue pas moins le seul *objet* concevable à notre pensée. Vue scientifique du monde et vue morale sont notre œuvre sans doute; mais aussi les seules vues

que nous puissions acquérir du monde par la pensée. Il n'existe pas, pour cette dernière, en dehors de ces tableaux, un autre monde inconnu. Le subjectif général et nécessaire lui est en même temps la réalité objective. En cherchant la synthèse de nos vues, nous ne cherchons pas une synthèse logique, mais une synthèse réelle. Chez Kant, la critique de la raison spéculative établit sans doute une théorie de la connaissance, mais aussi une réalité; une théorie non pas logique, mais transcendantale qui, marquant le rapport des formes subjectives à la matière, exprime la réalité même; tout ce qu'il est possible de connaître à l'homme de la réalité; toute la réalité à lui accessible, *toute la réalité*. Procédés scientifiques et affirmations morales sont donc, en même temps que méthodes subjectives, l'expression même de la réalité. La réalité scientifique, c'est l'être; la réalité morale, c'est le devoir être; être et devoir être rationnels et les seuls que la pensée puisse concevoir. Dès lors, la synthèse qui les unira sera réelle aussi, et synthèse de l'objet même.

La pensée l'entrevoit, avons-nous dit. «Phénoménalisant» les deux termes en présence, elle les a dépouillés de leur caractère foncièrement et irréductiblement opposé. Elle conçoit dès lors la possibilité d'une synthèse par subordination de l'un et l'autre terme à un but supérieur. Pour le moralisme, la vue morale ne peut se subordonner à la vue scientifique. En bonne science, l'ordre inverse est tout aussi peu concevable. Ne se peut-il, d'un point de vue supérieur, celui de l'homme dans son unité intégrale, et en considération du but suprême qui est, en nous, l'édification de la personnalité, que le mécanisme et la finalité morale s'unissent et collaborent ?

Si la pensée prévoit la synthèse, si elle se la peut représenter en une cause première supérieure aux termes opposés, elle ne la réalise pas. Deux voies s'offrent à l'intellectuel, comme jadis au jeune Héraklès : il peut renoncer à la lutte qui se prépare en revenant en arrière,

en se rangeant à l'un des partis en présence. Il peut se bercer d'une vaine apparence d'harmonie en sacrifiant l'un des éléments qu'il s'agissait d'unir. Il s'attachera à l'étude de la nature et signifiera à la morale sa sentence d'extradition. Il s'abandonnera au lourd réalisme scientifique auquel plusieurs sacrifient. Pour être logique, il admettra comme maxime de vie le matérialisme le plus intrépide, à moins que, ainsi qu'il arrive le plus souvent, il ne récusé les conséquences pratiques de ses prémisses en statuant une religion de la science, grâce à laquelle il vivra de ce qu'il nie. — Il s'attachera au contraire aux doctrines de la liberté, et croira pouvoir, en leur nom, contester la valeur de la science : deux monismes superficiels qui anéantiraient la vie et l'anéantiraient, si la vie n'était pas plus puissante que la pensée qu'elle soutient et alimente au contraire. Ce sera la science dénuée de philosophie, la piété sans connaissance. Science de demi-savants, piété de mauvais apologistes. Science inintelligente ; piété aveugle, si étendue que puisse être la première, si sincère la seconde. Carrières religieuses où la pensée scientifique n'a point de place suffisante ; carrières scientifiques où la vie n'est vécue que dans l'inconscience de ses éléments. De part et d'autre, thèmes de faciles rodomontades pour brochures et conférences populaires ; de part et d'autre d'ailleurs, mutilation des plus nobles attributs de la pensée, méconnaissance de la riche variété de la vie et des conditions mêmes de la personnalité. C'est là la fausse issue où la masse croit encore pouvoir trouver un refuge.

Il reste la vraie, qui consiste à *respecter* la pensée, mais à confondre la dualité où elle menace de nous maintenir *en la dépassant*. Il s'agira de penser courageusement la pensée, de la suivre dans ses déductions multiples et renouvelées, d'en accepter le dualisme jusqu'en ses conséquences dernières. Ces conséquences mêmes imposeront à l'âme le problème pratique proprement dit.

La pensée introduit l'homme dans le domaine de la rai-

son pure. Elle a, dans les limites même de cette dernière, sa définition et ses bornes. Aux confins de son royaume, elle peut inspirer le besoin d'une unité supérieure : son autorité y demeure aussi incontestable que nulle autre part à l'intérieur. Elle ne fléchit point; elle n'offre pas de concessions; elle n'incurve pas la rigidité de ses lois parallèles et inflexibles. Elle ne pourrait le faire sans s'anéantir elle-même, et la pensée ne peut renier la pensée. Réduite à elle seule en effet, pour quiconque saura l'amener à la pleine conscience d'elle-même, elle ne tardera pas à intéresser la vie. Elle deviendra l'origine d'une profonde scission dans l'âme; elle y introduira les divisions et les luttes. Après avoir été productrice de force et de gloire, vous la verrez source de faiblesse et de tourment. Abandonnez l'analyse à son œuvre opiniâtre, laissez-là poursuivre indéfiniment son introspection, l'âme ne soutiendra pas le déchirement auquel elle la soumet. Attirée avec une égale puissance vers deux pôles opposés, dissociée jusqu'en ses fibres les plus intimes, elle entre en une période de crise redoutable. Car à ce point en effet, et dès qu'il s'agit de l'unité dernière du moi, le problème a changé de face. De théorique il est devenu pratique vraiment. Il n'est plus seulement celui de la coexistence possible, au sein d'une même raison des lois de la science et des impératifs de la morale. Science et morale ont réalisé leur objet et c'est entre ces objets que les démarches sont engagées. C'est la nature d'une part, et son état de fait, et de l'autre le devoir qui ordonne les opérations courageuses et les libres progrès. C'est la liberté en face de l'inertie qu'elle doit pénétrer et animer de son mouvement; c'est, en face de l'être et de ses inébranlables constatations, les sommations non moins fermes du devoir être; en face du « tu dois », tu dois devenir ce que tu n'es pas, ce que t'impose l'idéal intelligible à travers les circonstances adverses, tu dois être ce que tu seras et ce qu'il faut te faire toi-même, le « je suis et ne puis être autrement »; je suis ce que je suis et que je

ne puis pas ne pas être, ce que les circonstances m'ont imposé d'être; ce que m'ont fait les influences ancestrales; ce que me font d'heure en heure les dispositions, étrangères à moi-même, du milieu. Je suis fait; on me fait; je ne me fais point moi-même. Je pâtis et n'agis point... C'est, on le voit, toute la question de la personnalité dans son unité dernière. C'est le problème de la vie profonde qui, à ce degré de profondeur, touche aux racines de la religion.

On ne méconnaîtra point une analogie évidente :

« Je sais, a dit un saint, que la loi est spirituelle; je reconnais qu'elle est bonne. Mais moi, je suis charnel, vendu au péché; je ne sais pas ce que je fais; je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je hais... Vouloir le bien est en mon pouvoir, mais l'accomplir, non, puisque je ne fais pas le bien que je veux, mais que je fais le mal que je ne veux pas... Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et fait de moi le captif du péché... Malheureux que je suis, qui me délivrera du corps qui cause cette mort? »

Je dois réaliser la sainteté, et je reste le captif du péché; je dois agir et je pâtis; je dois suivre les ordres de la liberté, et je subis la nature; je dois obéir à l'intelligible, et le sensible est là qui m'attire et m'emprisonne... Dans l'incapacité où je suis d'opérer en moi la synthèse du devoir et du fait, de l'idée et de la matière, et de parvenir à l'harmonie d'une personnalité unifiée, d'où me viendra le secours ?

D'où viendra-t-il, puisque l'antinomie est celle de la nature et de la liberté, sinon d'une Force extérieure et supérieure à l'un et à l'autre terme, et quelle force sera capable de la confondre, autre que celle de la cause première nouménale commune de l'un et de l'autre? Mais comment recevrai-je son secours, puisque c'est la pensée qui a délimité l'antinomie et que la pensée d'ailleurs est impuissante à comprendre le noumène, si je n'abdique à ce point la

pensée, si je ne recours à l'acte logiquement informulé et informulable, si je ne me mets en marche, si je ne dépasse les limites de la pure raison pour m'abandonner, dans le vaste sein de l'intelligible, à la Force unifiante et vivifiante où s'unissent tous les contraires ?

«Grâces soient rendues à Dieu», s'écrie l'apôtre... Le drame s'est dénoué dans le mystère de la religion. L'âme a opéré la grande démarche; l'élan de la prière l'a emportée hors la raison et au-dessus de ses combats. L'abandon confiant à Dieu lui a rendu l'unité et la paix en anéantissant le scandale qui la troublait. En Dieu, le moi et le monde se sont harmonisés; le monde, lieu de l'inertie nécessaire, de la résistance au bien, le moi, siège de la liberté, de l'idéal intelligible; l'objet et le sujet, le corps et l'âme, deux faces de la même réalité, conditions l'une de l'autre et conditions toutes deux du même idéal et qui, pourtant, s'opposent l'une à l'autre tant qu'elles s'érigent en réalités indépendantes, hors du Dieu vivant, source nouménale de l'une et de l'autre, faisceau de toutes les conditions de toute existence possible, foyer de toutes les énergies de toute vie véritable.

En Dieu la résolution des antithèses; par lui la trouée dans les impasses, — pour toute pensée conséquente, et à partir de la pensée conséquente, dans l'acte qui la couronne. La vie ne connaît point d'impasses, à condition que, parvenue sous la conduite de la pensée aux limites de la raison pure, elle laisse là la pensée qui ne peut la suivre plus loin, et que, nous abandonnant à la tension qu'à ce point elle provoque en nous, elle pénètre dans le champ de l'inconnu inconnaissable que le criticisme soupçonne au delà. Dans l'au-delà, dans l'idée de Dieu, cause agissante, s'unissent par la prière la liberté et la nécessité, les idées de l'âme et du monde en une synthèse finale. Hors des limites de la raison pure, par delà la pensée consciente, dans la démarche qui conduit de l'un des mondes à l'autre et qui ne peut être qu'*acte pur*, s'opèrent l'unification du divers et la synthèse suprême: passage du sensible au

suprasensible, infusion du suprasensible dans le sensible par un acte pur, impensé et impensable; mystère de la liberté-force fortifiée par le mystère de Dieu, devenu ici et ici seulement constitutif de son objet; victoire de l'irrationnel où se récluse la liberté qui y a conduit.

Nous voici parvenus à LA RELIGION HORS DE LA SIMPLE RAISON. — Kant se défendait du mysticisme. Dans la lettre, son moralisme exclut en effet toute manifestation de ce genre. Du point où nous sommes arrivés, pour quiconque s'attache moins à la lettre qu'à l'esprit, l'analogie de la conception de la religion où nous amène l'œuvre critique avec les principaux caractères du *sentiment mystique* ne saurait nous échapper¹, pas plus d'ailleurs que l'analogie du mysticisme avec certaine conception possible, sinon indubitablement légitime du christianisme historique.

1. Telle que les traits s'en peuvent dégager des prémisses plus haut exposées, *la religion est autonome*, libre en son principe de toute attache dans le passé, éminemment présente. Elle naît en l'homme des conditions mêmes de son existence. Elle naît en tout homme, car « le plus simple » a de la loi morale, pour Kant mère de la religion, « une connaissance pratique » immédiate, « comme s'il la portait écrite en autant de lettres dans son cœur » (*Rel.*, p. 197). Avant Schleiermacher, auquel on en attribue généralement l'honneur, Kant s'est attaché à démontrer que le principe de la religion n'est nulle part ailleurs qu'en nous-mêmes, et que cette origine, qui en garantit l'autonomie, est en

¹ Elle avait occupé quelques-uns des contemporains du philosophe. En 1797, le médecin Willmans publiait à Halle une courte étude : *De similitudine inter mysticismum parum et kantianam religionis doctrinam*. Il y soutenait l'analogie. Jachmann en revanche la combattait dans sa *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticism*. (cf. Immanuel Kant, ein Lebensbild, ... etc., p. 179). Kant, tout en faisant quelques réserves, n'hésitait pas à ajouter quelques pages de l'étude du premier en appendice à l'*Antagonisme des Facultés*.

même temps le gage de sa sécurité. « Tant que la religion sera cherchée non en nous-mêmes, mais hors de nous » (p. 180), il est impossible de prévoir à quelles incertitudes et à combien la foi ne sera pas exposée. — Jésus n'a laissé aucun texte. A ses disciples soucieux de l'avenir, il recommandait la confiance en une inspiration supérieure, qui leur rappellerait toutes choses et qui les conduirait dans toute la vérité¹. On peut voir là, assurément, et il s'est trouvé des historiens pour trouver à cette manière de voir des arguments solides, une conception naturelle dans l'attente de la fin prochaine du monde et du retour du Messie. On peut y voir aussi la sereine assurance, au cœur de l'initié, que la religion éternelle de ceux qui adorent en esprit et en vérité vit d'une vie supérieure aux vicissitudes de la lettre. Le christianisme primitif n'a point de statuts. Il est esprit et vie, il est libre inspiration. Une littérature naquit bientôt dans l'Eglise, sous la pression de circonstances diverses : elle pouvait être le précieux dépôt du témoignage et des expériences des premiers chrétiens missionnaires ; elle ne pouvait, à aucun titre, passer au rang de loi suprême, prétendre dicter à l'inspiration ses règles où se substituer à elle. L'esprit souffle où il veut et quand il veut. Les mystiques ont le vif sentiment de la spontanéité et de l'originalité de leur expérience². Ils s'ignorent les uns les autres. Les influences ne leur sont qu'une occasion de développer le germe intérieur. Ils dirigent, beaucoup plus qu'ils ne sont dirigés. Ils ignorent la tradition, ou agissent à son égard avec un évident détachement. Qu'ont-ils besoin de livres ou de directeurs ? Ils sentent agir en eux « le christianisme intérieur, qui vit en l'homme de toute éternité »³, qui élève au-dessus du livre et qui crée le

¹ Cf. Jean XIV, 26.

² Cf. H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Les grands mystiques chrétiens, Paris, 1908, p. 355-359, p. 76, 81, etc., où l'auteur cite des exemples particuliers.

³ *Ant. des Fac.*, p. 96, passage de Willmans.

livre. Pourquoi les confessions de saint Augustin, l'imitation, ne seraient-elles pas, en principe, au même titre que le quatrième Évangile, par exemple, ou les lettres de saint Paul, de ces témoins éternels que l'inspiration a fait surgir et dans lesquels l'inspiration reconnaît, non une loi qui l'emprisonne, mais un courant vital de même nature, auquel elle se joint et qui la fortifie ?

Le livre-loi peut jouer un rôle nécessaire dans la pédagogie de la religion, dans l'éveil à la conscience de la foi latente au cœur de l'enfant. Devenue adulte, la foi se soutient d'elle-même. Issue de l'histoire où elle a trouvé son premier appui, elle se détache de l'histoire pour vivre d'une vie autonome et puiser directement à la source des énergies divines dès qu'elle se sent viable, comme un rejeton qui demande directement à la terre la sève qu'il empruntait à la souche maternelle. « Pour qu'il puisse paraître au jour, l'embryon doit dépouiller les téguments dans l'ombre desquels il a revêtu la forme humaine » (*Rel.*, p. 130). Ainsi en est-il de la naissance et du développement de la religion. Capable de suivre seule son chemin, elle coupe les lisières qui ont aidé ses premiers pas et qui menacent de l'arrêter maintenant dans sa marche. Elle laisse là les statuts et les catéchismes qui l'ont guidée et qui l'embarrassent maintenant, comme un échafaudage provisoire autour d'un édifice achevé. Ce lui est un progrès nécessaire en deçà duquel elle n'est point parvenue à la majorité spirituelle. Il faut, dit saint Paul, que l'homme devenu homme, et pour le devenir, dépouille les traits extérieurs et les pensers de l'enfant. Il faut que le néophyte devenu disciple et pour mériter ce titre ne se borne plus aux on dit des intermédiaires, mais qu'il ait lui-même perçu la voix intérieure. Il faut qu'il puisse répéter le mot des samaritains de saint Jean : « Ce n'est plus à cause de tes récits [ô tradition], que nous croyons, mais nous l'avons entendu nous-mêmes », l'appel direct du Maître, la voix de Dieu en nous. — A ce point de maturité, parvenue à la pleine possession d'elle-

même, désormais libre et capable de vivre de son propre fonds présent, la religion pourra retourner au passé. Elle n'y cherchera plus le livre-loi, celui que seule la faiblesse intellectuelle ou la minorité spirituelle ont cru nécessaire d'y chercher. Elle ne considérera plus les saints livres à travers la théorie servile et détestable, œuvre de crainte et de méfiance dont toutes les conséquences ne sont pas éteintes encore, d'une prétendue « théopneustie ». Elle se gardera d'y voir le code de ce que le Maître de l'Évangile n'a pas voulu codifier parce que, par essence, le divin échappe à toute codification. Amenée par l'histoire à la conscience d'elle-même, séparée de l'histoire pour parvenir, dans le présent, à la certitude autonome, elle retournera à l'histoire, non pour y chercher à tâtons et en tremblant des appuis toujours branlants, mais, au contraire, pour faire rejaillir sur elle la certitude du présent. Comme il objective la nature, le sujet objective l'histoire, et de même que la nature offre au sujet la matière de son étude, mais ne la lui offre qu'en lui empruntant la forme qui la subjectivise et hors de laquelle elle n'est point, l'histoire offre au sentiment religieux présent une matière qui l'enrichit; mais elle n'enrichit le sentiment religieux que dans la mesure où ce dernier l'a pénétrée et rendue présente à son tour. Il est faux d'attribuer à la nature l'origine et le dernier développement de l'intelligence. Si le contact du monde a favorisé la formation du moi logique, c'est du moi logique adulte que dépend au contraire la conception scientifique de la nature. Il est faux d'attribuer à la tradition l'origine et le dernier développement de la religion. La considération du fait religieux dans le passé peut éveiller occasionnellement le sentiment religieux présent. Mais c'est du moi religieux présent que dépend au contraire la certitude et la valeur de toute religion historique. C'est l'autonomie adulte et vivante qui conduit de la servitude à la grâce et qui, quand nous retournons à l'histoire pour interroger avec respect et amour les pages sacrées de la Bible, nous

y fait découvrir, non plus le livre de la loi, mais le livre de la vie.

II. Présente en chaque homme et libre à l'égard du passé, la religion, dans son essence, n'est *pas intellectuelle*. Elle n'est pas une pensée. — Il faut ici se garder de confusions redoutables. Chez Kant, la pensée (*erkennen*) est toujours, dans le domaine physique comme dans le domaine moral, l'exercice des lois générales et à priori de la raison, pensée scientifique au sens strict du mot. L'objet religieux est scientifiquement impensé et impensable. Tout ce qu'on en a pu dire est poésie ou symbole. L'esprit, dit saint Paul, parle en soupirs inexprimables. Il aspire, avec l'Aréopagite, au « Dieu incompréhensible et ineffable », supérieur à toutes les manières d'être. Il prêche, avec saint Jean de la Croix, le théoricien de l'école de sainte Thérèse, « la foi nue et obscure, la défiance de tout ce qui est distinct et aperçu, la supériorité du confus et de l'informulé sur la précision et la formule ». Il ne craint, chez Madame Guyon, ni le « non voir », ni le « non savoir »¹. Il est élévation, prière, réflexion méditative, et contemplation. Émouvant quand la vie intérieure l'anime et en élargit la période, le langage religieux perd, avec la vie, toute force d'émotion. Sublime, tant que dénué de toute prétention à la démonstration scientifique, les allures de la doctrine le réduisent au ridicule. Ridicules les témoignages des saints, confessions ou épîtres, dès qu'une exégèse stérilisante prétend leur conférer une autorité objective générale. Que l'âme y cherche et n'y cherche que le poème de la vie en Dieu, qu'elle rafraîchisse son inspiration au flot pur de l'inspiration : ils prendront et garderont leur éternelle valeur. Ridicules à l'heure actuelle les « dogmatiques chrétiennes » qui se proposeraient d'atteindre et d'emprisonner en une formule scientifique, c'est-à-dire encore une fois objective et généralement valable, les vérités centrales de la religion. Qu'elles se bornent à y intro-

¹ Cf. H. Delacroix, *op. cit.*, p. 226, 239, 249.

duire et soient pour le reste à leur tour un vivifiant témoignage d'une vie intérieure active : elles retrouveront peut-être aux yeux de nos contemporains l'ascendant que leurs vaines prétentions leur ont fait perdre. On disserte, et il peut être utile de dissenter jusqu'au seuil de la religion ; mais celui-là ne l'a pas franchi, qui disserte encore, et tant qu'il disserte. La religion n'est pas pensée. Jésus n'a formulé aucun dogme, et c'est se méprendre grossièrement sur le sens de son œuvre que d'ériger en articles de foi les expressions, toujours magnifiques et quelquefois contradictoires que ses disciples nous ont transmises de sa piété. Ses paroles n'étaient que l'expression médiate d'un sentiment souvent intraduisible. Les « intelligents » les trouvaient obscures, ou absurdes ; et ceux-là seuls dont le cœur était pur y découvraient un sens divin. Ceux-là seuls verront si ma doctrine est de Dieu, qui *feront* sa volonté, disait-il ; ou encore : Ce ne sont pas ceux qui disent, qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui agissent conformément à sa volonté. Si la religion est quelque chose, elle est sentiment et acte uniquement ; acte pur ; sentiment du divin et abandon du cœur à la puissance qu'il pressent, acte de la liberté qui s'efforce vers le bien.

Murisier reconnaît dans l'absence de curiosité intellectuelle un trait caractéristique du mysticisme : « Le sentiment de son ignorance n'afflige guère le mystique ; il n'est pas de ceux qui demandent à la religion une réponse [intellectuelle] aux questions obscures ou insolubles ; sa haine du dogmatisme est bien connue, et le mystère lui agréé autant que lui répugnent les tentatives de le pénétrer et les vaines prétentions de l'expliquer »¹. Mais, dans la religion chrétienne, le mysticisme ne se perd pas dans l'inconscience et la totale inaction. M. Delacroix y insiste : « Les termes qui impliquent la suppression de la connaissance discursive, de la conscience réfléchie... n'excluent pas nécessairement

¹ Op. cit., p. 27.

une forme de conscience plus amorphe et plus anonyme», qui est celle de l'intuition mystique. Et cette intuition « paraît contenir une puissance d'action », une force expansive. Elle tonifie l'âme. D'elle, au dire de sainte Thérèse, germent les vertus. « Le mystique chrétien, celui dont la passivité mystique envahit toute la vie... et qui pourtant ne veut point subir comme Dieu intérieur un néant inactif, substitue à l'extase un état plus large, où la conscience permanente du divin ne suspend pas l'activité pratique, où l'action et la pensée précises se détachent sur ce fond confus, où la disparition du sentiment du moi et le caractère spontané et impersonnel des pensées et des tendances motrices inspirent au sujet l'idée que ses actes ne sont point de lui, mais d'une source divine, et que c'est Dieu qui vit et agit en lui. » Il ne veut pas ne plus agir, mais « *n'agir plus que divinement, par motion divine* » ; il ne veut pas ne plus penser, « mais ne plus être le sujet de sa pensée... sentir sa conscience et sa pensée se dilater à l'infini ». Il veut parvenir à la septième et dernière demeure où se consacre ce « mariage divin » qu'est en Dieu l'union absolue de la vie contemplative et de la vie active¹... En un mot, si le mystique renonce à discourir, il adore et agit, et l'influence de sa vie jaillit de l'alternance de l'action courageuse et de la contemplation intérieure, l'une et l'autre fortifiées l'une par l'autre.

III. Autonome, dénuée de réflexion scientifique, l'action religieuse suppose en même temps que l'effort de la volonté, le *concours actif d'une force suprasensible*. La synthèse supérieure du mécanisme et de la liberté, de la nature et de la loi morale, sans laquelle le moi n'atteint pas à l'unité véritable n'est possible que dans la supposition d'une cause première antérieure et supérieure aux termes en présence. Supposition actualisée, qui ne sera pas hypothèse intellectuelle, mais abandon pratique, confiance et obéissance,

¹ Cf. H. Delacroix, op. cit., p. XI, 55, 235, 360, 375, 384.

union de toutes les forces de l'âme avec la cause suprême où l'âme a pressenti la source inépuisable et la seule source de la paix. — Capable de contenir à la fois et d'unir la nécessité et la liberté, la cause sera mouvement, force, et vie.

Jésus l'a trouvée dans le Dieu vivant, et nul mieux que lui ne paraît avoir eu le sentiment habituel de l'action du Dieu vivant en lui. S'il paraît être parvenu à une synthèse plus parfaite, s'il paraît avoir avec plus d'évidence que personne autre, et par un effort plus gigantesque, « incarné » l'invisible, en réalisant dans le monde sensible l'idéal éternel, en pénétrant la matière de liberté, il a soin d'en reporter la raison à Celui qui l'a envoyé. Il sait qu'Il l'exauce toujours, parce qu'il ne fait que ce qu'Il lui a dit de faire, et ne dit que ce qu'Il lui a dit de dire. On se rappelle que le sentiment de l'union avec la divinité a atteint, si bon chez lui à tout le moins dans l'idée du quatrième Évangéliste, celui de l'identification. Saint Jean y revient à plusieurs reprises et le lui fait dire en une formule fameuse : « le Père et moi, nous sommes un ».

Avec des différences de degrés, le même phénomène se retrouve au fond de toute religion mystique. C'est l'état d'âme de celui auquel la Toute Puissance s'est révélée en une indescriptible intuition et qui trouve, dans la communion confiante avec elle, la force de réaliser les ordres de la liberté; la force, car c'en est une aussi, d'accepter les arrêts de la nécessité; à la fois le secret de l'action héroïque et de la soumission confiante.

Nous avons suivi Kant, en outrepassant toutes les bornes de ses conclusions personnelles. L'idée religieuse est présente, active uniquement, au point d'échapper à toute prise de la connaissance; son action unit, pour les faire pénétrer dans le monde sensible, les forces suprasensibles de la liberté humaine et d'une Volonté supérieure. Kant a reconnu le caractère de *présence* de la religion; toute son œuvre y aboutissait, et le livre sur la Religion est tout entier

consacré à la montrer indépendante, dans son principe, de toute attache historique. Mais il n'a pas laissé d'en méconnaître l'*autonomie* en cherchant à l'identifier avec la morale, et par une méfiance assurément excessive de la « lumière intérieure » (cf. *Rel.*, p. 180).

La critique de la raison pure, dans l'un de ses résultats capitaux, déniait à l'objet métaphysique toute capacité de tomber jamais dans les cadres de la connaissance scientifique. L'idée religieuse y apparaissait concevable (*denkbar*) assurément, mais inconnue et inconnaissable à jamais (*unerkenubar*). — Postulée en raison pratique, et appelée à jouer son rôle dans la vie morale, de quelle réalité était-elle susceptible ? Kant revient en arrière, non que les textes prouvent une contradiction formelle ; on n'y trouvera nulle part l'affirmation d'un à priori rationnel possible de la religion, et c'est contre cette fâcheuse prétention de la scolastique moyenâgeuse ou moderne que l'œuvre tout entière est dirigée et se dirigera toujours. Mais, parvenu avec toute la précision désirable à ce résultat négatif de sa prestigieuse exploration de l'esprit humain, le grand pionnier paraît n'avoir pas eu la force de poursuivre. Il n'a pas distingué avec assez de clarté le caractère *actif* de cette idée religieuse à laquelle il déniait cependant toute valeur de pensée. La voulant tenir d'ailleurs dans le champ de la simple raison, et ne sachant pas trop à quel titre l'y rattacher, il a épaissi la confusion en la présentant comme corollaire imparfaitement déterminé de la morale.

L'idée-force de la liberté paraît impuissante à réaliser dans le monde sensible le but final de l'homme. Il y faut un appui suprasensible. Nous avons signalé les textes où Kant parvient à cette conclusion, et nous y avons reconnu sans peine la conséquence normale de sa pensée, en même temps que de toute pensée qui cherche à *comprendre* la vie. Il faut admettre la possibilité, la nécessité de l'action nouménale... ; scientifiquement inconnaissable, ajoute-t-il, il n'est permis d'en faire aucun usage, ni théorique, ni pratique.

Par le premier terme de l'affirmation, Kant, à la fin de son œuvre, amène au mysticisme; mais la conséquence, inattendue, éveille en lui une répugnance invincible et d'autant plus invincible qu'elle est moins consciente. Par le second terme, il hésite et revient en arrière. Le mysticisme est précisément cette admission dans la vie d'une expérience, ou plutôt, puisque cette dernière expression menace d'être contradictoire, d'une *impression incontrôlable*. Impression, c'est-à-dire réalité vécue; incontrôlable, c'est-à-dire irréductible à toute formule théorique. Le substantif et son qualificatif sont à prendre dans toute la rigueur de leur sens propre. Le charlatanisme, la naïveté des âges scolastiques aussi a prétendu connaître et réduire en formules l'objet religieux dont il constatait l'action dans la réalité. Kant réagit, et, exagérant la réaction contre un abus illusoire et détestable, il nie l'action de ce qu'il a démontré inconnaissable. En gardant le juste milieu qu'elle abandonnait ainsi, la philosophie kantienne n'eût point contredit le vrai mysticisme auquel elle aboutissait au contraire. Le vrai mysticisme a toujours gardé la claire conscience du paradoxe de la vie profonde : action de Dieu, infusion de forces suprasensibles, — incapacité totale, pour la raison, de la comprendre. Vanité scientifique de toute impression religieuse, — réalité d'icelle, parce que présente et présentement vécue.

L'erreur de Kant, c'est son obstination à ne point passer les limites du domaine que l'exploration analytique fixait à la raison. En théorie, il fallait s'y tenir; pour vivre la vie pratique, il fallait les franchir. Kant a conservé jusqu'au bout la maîtrise parfaite de la théorie, il n'a pas dissipé l'illusion de sa vie intime. Il a vécu, et on a pu voir dans sa vie le modèle du saint laïc, mais il paraît avoir vécu malgré lui, en dépit de sa théorie, sans se rendre un compte suffisamment exact des éléments de sa vie. Inconsciemment, il a tiré du substrat intelligible du monde la sève nourricière dont il niait qu'elle pût monter jusqu'à nous et que, le pût-elle, on dût en accepter l'apport. Il a cru pou-

voir épuiser la vie dans l'expression théorique, et en ignorer pratiquement tout ce qui est irréductible à l'a priori, tout déchet de la formule, tout irrationnel incoercible, sans se douter que peut-être il vivait de ce qu'il dédaignait ainsi. Il prétendait rester sur la terre ferme de la simple raison, sans se douter qu'il pût devoir aux souffles du large et aux émanations vivifiantes de l'au-delà la vraie force de sa vie comme de son œuvre.

Ce n'est là d'ailleurs de sa part, — il faut y insister, — qu'erreur à demi-consciente. L'inconséquence finale de sa pensée ne doit pas empêcher le lecteur averti d'en retrouver les lignes et d'en poursuivre l'essor original. S'il reste dans les limites de la simple raison, qu'il a eu l'appréciable mérite de fixer dans leur contour général, et précisément par la manière dont il les a fixées, il conduit l'esprit au contact du noumène; il lui en fait entrevoir l'importance vitale, il l'émeut et le distend dans l'attente. Il s'arrête à ce point, où l'ont amené les lois de la raison : mais il a montré la voie, et sa timidité ne doit pas empêcher une dernière victoire de l'élan qui le portait malgré lui et qui est l'irrésistible élan de l'évolution humaine volontaire. Il portait au « hors la raison pure », où la religion trouve le domaine qu'on lui a vainement cherché jusqu'ici.

V. L'ASSISE. — ANALOGIES DE L'ART ET DE LA RELIGION.

Telle que nous venons d'en énumérer les caractères, et telle qu'elle nous paraît pouvoir être conclue de l'œuvre kantienne, la religion trouve dans le mysticisme son expression la plus adéquate. Il est temps de conclure et de reprendre, pour chercher à lui donner une solution, la question initiale : Existe-t-il, dans les conditions de l'esprit humain, une assise du fait religieux, et quelle est-elle ?

Le cours du présent travail a défini quelques-uns des éléments de la réponse : il faut chercher la religion non pas hors de nous, mais en nous. La certitude religieuse est présente. Ce n'est pas l'histoire qui en fournira les bases. Des conditions du présent nous avons éliminé la psychologie descriptive, qui constate le fait religieux et le relate sans permettre à son égard aucun jugement d'existence, — comme aussi la psychologie mathématique, dont les procédés le fait évanouir. Il restait la théorie de la connaissance, la science critique d'une géographie possible de la raison qui, peut-être, pensions-nous, délimiterait dans le champ de l'esprit humain le domaine franc, le refuge possible vainement cherché. La tentative nouvelle parut décevante. Elle aboutit, en effet, à la découverte de deux connaissances générales et nécessaires à des titres divers d'ailleurs : la vivisection attentive de la raison découvrir en elle l'hypothèse à priori de la science, et celle de la morale ; mais celles-là uniquement, dont la juxtaposition occupe tout le territoire de la raison pure, définie raison rationnelle proprement dite, siège de l'à priori, laboratoire des formes intuitives et intellectuelles mères de la nature, et des idées synthétiques productrices de l'objet moral. Un essai de réserver à l'esthétique un district, même modeste entre les deux empires de la science et de la morale, et sur des bases générales analogues, s'est révélé embarrassé et malheureux. Quant à la religion, elle en est rigoureusement exclue.

L'idée religieuse est ainsi privée de tout appui rationnel positif dans la raison. Il faut y insister encore : l'hypothèse à priori lui fait défiant. C'est en vain que nous lui cherchons en nous la supposition logique générale capable de l'établir en fait, et de lui assurer aux yeux de tous une nécessité analogue à celle des sciences physiques ou morales. La religion ne se démontre pas, et rien ne la démontrera jamais. Elle n'impose point l'adhésion de l'intelligence, ni celle de la volonté, et ne l'imposera jamais. Elle ne res-

sortit, strictement, ni à l'une ni à l'autre; elle n'intéresse directement ni l'une ni l'autre, et bien plutôt l'intrusion de ses fantaisies apporte-t-elle dans leur travail méthodique un trouble quelquefois irrémédiable.

La religion, privée de toute assise générale, n'est donc qu'illusion, et fâcheuse illusion, si la vérité d'ordre rationnel épuise la notion de vérité et satisfait aux exigences de la vie. Mais la réflexion démontre le contraire à tout esprit non prévenu. L'à priori rationnel n'épuise pas la notion de vérité. L'œil clairvoyant de Kant en avait distingué la portée. Subjectives dans leur origine, les formes pures de la pensée, s'appliquant à la matière amorphe, ne l'apportent à la connaissance qu'en lui imposant leur moule coercitif. L'intelligence ne connaît qu'au travers des cadres et dans les cadres de l'intelligence. Le fait primordial ne lui parvient qu'après avoir subi, dans les entrepôts de la sensibilité et dans les laboratoires de l'entendement, une préparation sous laquelle nous sommes incapables de reconnaître la chose primitive. Formé pour l'intelligence, il est définitivement déformé et différent de ce qu'il pouvait être dans la réalité en soi. Ordonné dans les cadres des mesures mathématiques, le fait est devenu le phénomène. Coordinés entre eux selon les lois de l'entendement, les phénomènes sont devenus la nature telle que les savants la conçoivent. Une notion nouvelle de la vérité s'est imposée, qu'on a définie vérité phénoménale ou de science, ou de coordination¹, par opposition à la vérité nouménale ou vérité de fait brut, l'une conditionnant l'autre et lui offrant une définition négative.

Or, l'à priori rationnel ou vérité de coordination ne satisfait pas davantage aux exigences de la vie qu'il n'épuise la notion de vérité. Nous avons eu l'occa-

¹ Un bel essai de rajourner cette distinction kantienne et d'en montrer l'importance à notre génération a été victorieusement tenté, dans la manière psychologique, par J.-J. Gourde, dans un livre admirable et trop peu répandu : *Les trois dialectiques*. (Extrait de la *R. de Mét. et Mor.*, 1897.)

sion de remarquer qu'au contraire, il l'anémie et tend à la détruire :

COORDINATION SCIENTIFIQUE ET ABSOLU ESTHÉTIQUE.

Pour arriver à ses fins, la science soumet son objet, dans le passé et dans le présent, aux exigences de l'a priori physique. Elle opère ou croit opérer la réduction de la qualité à la quantité. Elle est science de la quantité et ne peut être autre chose. La chose devient à ses yeux le nombre, la mesure ; et la succession des choses, succession mécanique des effets et des causes. Elle conçoit, par exemple, la couleur rouge comme une somme variant de 451 à 789 billions de vibrations à la seconde. Elle sait qu'il n'y en a que seize et demie dans l'ut du tuyau d'orgue de trente-deux pieds ¹ et que toutes les qualités du son comme tous les accords se ramènent aux nombres et aux rapports des nombres des vibrations élémentaires... Et ainsi de suite, en tout et partout faisant abstraction de toute sensation empirique, elle s'entoure de spectres schématiques et réduit la réalité à son squelette logique. C'est là son droit, et la nécessité de son être. Elle ne peut autrement. Agissant autrement, elle serait infidèle à elle-même. « Alogique » et dès qu'elle prétend se débarrasser de sa fonction unifiante, elle perd son titre de science. C'était, de la part de Goethe, une erreur que de prétendre donner de la nature, en bonne science, une vue indépendante de la nécessité logique ². M. Bergson ³ nourrit une ambition analogue et distingue de l'« intelligence », moyen de la science physique et tournée « vers la matière », un « instinct » sympathique intuitif tourné « vers la vie » et qui nous conduirait « à l'intérieur même de la vie », alors que la première ne nous en apporte « qu'une traduction en termes d'inertie ». Mais combien il

¹ Cf. H. Taine, *De l'Intelligence*, 11^{me} éd., t. I, p. 181, 200.

² Cf. H.-S. Chamberlain, *op. cit.*, p. 157.

³ *L'Évolution créatrice*, IV^{me} éd., Paris, 1908, p. 191, 192.

a raison de voir dans l'œuvre de cet instinct « une philosophie » et non pas « la science », et une philosophie qui « n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien », l'intelligence restant « le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague ». Cette distinction faite, qui n'est pas autre que la distinction kantienne entre l'entendement (domaine des lois physiques) et le jugement (pouvoir des intuitions esthétiques et finales), il faut être reconnaissant à l'auteur d'insister sur l'importance de la vue intuitive du monde. C'est rappeler à la science des limites qu'elle est encline à oublier. Fidèle à sa méthode et à ses moyens, elle se doit à elle-même de mesurer la portée de son pouvoir et de ne pas se laisser aller à un réalisme trop naïf. Elle est la réalité phénoménale ou de coordination. La réalité de fait demeure, et, si la pensée a réussi à exprimer la forme, il ne faut pas la confondre avec le contenu même de la chose. Inutile et encombrante pour la science, la qualité de l'objet n'en concourt pas moins à sa réalité. La réalité profonde est faite de cet être qui échappe à la science, de ce contenu qui affecte l'être, plus que de la forme qui le rend accessible à la pensée. La pensée apporte le nom particulier, le mot « bleu » par exemple ; le nom général, tel le terme de couleur ; les concepts abstraits enfin : être, agir, causer. Mais ni les uns ni les autres ne constituent l'être en soi. Ils offrent une traduction de l'être, une expression de la chose en soi nécessaire à la connaissance générale, ils ne sont pas la substance de la chose ; ils se bornent à la qualifier, à symboliser ses transformations intimes. C'est une vérité reconnue en linguistique et qui a sa signification philosophique profonde, que tous nos mots sont en réalité adjectifs et non substantifs. La pensée les ajoute à la substance pour la faire passer des ténèbres de la réalité profonde à la lumière de la connaissance phénoménale. La réalité profonde, si elle demeure ténébreuse à la pensée, n'en de-

meure pas moins la réalité. Elle est faite de la vie elle-même : c'est la vie qui éprouve le contenu, qui éprouve la chose *bleue*¹ qui la distingue de la chose rouge ou de la chose chaude. Réduite à elle seule, la pensée, pour lumineuse qu'elle soit, resterait vide de réalité. De même pour les termes généraux et les concepts abstraits : la pensée en donne la forme ; la sensation, la vie seule qui connaît ce qu'est en soi la couleur et la distingue de ce qui n'est pas la couleur, sait aussi ce qu'est l'être, l'action, et la distingue du non-être, de l'indifférence. S'il est permis, en bonne science, de considérer la réalité comme épuisée par la pensée, s'il n'est, pour la science, pas d'autre réalité que la réalité pensée, la vie interrogée sans parti pris reconnaît dans l'être quelque chose de plus que ce qu'en exprime la pensée. Elle constate que la pensée est « impuissante à saisir le vrai contenu de la réalité » et que l'identifier avec l'être, c'est s'exposer à « se corrompre la vue vraie de l'univers »¹. La pensée laisse un reste, un *plus* incoordonnable, un irréductible à la loi, pour le dire en un mot, un *absolu*. Et ce reste absolu, détaché de tout analogue, cet impensé par définition à jamais impensable, c'est l'être lui-même, la substance dernière, le sous-jacent, la chose en soi. Parce qu'il demeure inexprimable, le faut-il méconnaître et rejeter ? — Le rejeter, voilà qui paraît bien impossible. On ne dépouille pas l'être, on ne se détache pas de sa substance. Aucune volonté humaine ne saurait tarir la source de toute vie. Et, si l'absolu ne se rejette pas, il serait ridicule de le méconnaître. Il faut s'incliner devant la réalité phénoménale de la science, mais il faut admettre de bonne grâce, à côté de ses coordinations nécessaires, à côté, au-dessus et au-dessous, les débordant de toutes parts, la réalité nouménale de l'absolu. Il faut reconnaître à cette dernière le titre de réalité profonde et définitive, bien que logiquement inexprimable.

¹ Cf. H. Lotze, *Grundzüge der Metaphysik*. Leipzig, 1901, § 79.

Le logiquement inexprimable, l'absolu irréductible à l'a priori de la science devient ainsi, dans l'ordre de la vie vécue, la grande vérité. La vérité de la nature, c'en est le mécanisme et le nombre, sans doute ; mais à un degré supérieur, c'en est aussi le « hors la loi ». Dans le hors la loi de nature est impliquée la possibilité du chaos et de la laideur, mais aussi celle de l'harmonie agréable et de la beauté ; *ce qui plaît aux sens* : l'éclat de la lumière, la qualité du son, la suavité et la douceur ; l'apport varié de la matière à la sensibilité ; *ce qui plaît au goût*, la forme pure, la justesse impeccable, la parfaite correction ; tout ce qui échappe à la pensée logique, tout ce qu'elle n'exprime pas ; tout ce qu'expriment, dans le langage varié de la poésie et de la musique, dans les images de la plastique ou de la peinture, ou plus généralement encore dans le sentiment inexprimé de l'âme populaire, les symboles de l'Art. Car on aura reconnu, sans qu'il soit nécessaire d'y insister, l'analogie de l'absolu de nature avec l'objet des idées esthétiques, intuitions plus grandes que les concepts et qui les débordent en cherchant à les matérialiser dans le monde sensible.

COORDINATION MORALE ET ABSOLU RELIGIEUX.

A côté de la réalité scientifique de l'être, la loi morale à priori détermine le champ de la réalité qui doit être. En face de l'ordre naturel s'érigent les exigences du devoir. En face du : « Il en est ainsi ; il ne peut en être autrement », le « Il doit en être ainsi, tu peux agir autrement ». La loi morale ordonne à tous ; elle ordonne généralement. Pourtant, — et sur ce point capital encore nous penserions autrement que Kant, — elle n'est pas l'expression dernière du devoir être. Elle exprime la réalité morale, sans doute, et toute la réalité morale, de même que la loi de la science exprimait la réalité scientifique et toute la réalité scientifique. Elle n'exprime pas toute la réalité du devoir être.

Dans sa réduction de ce deroier à la loi générale, elle aussi abandonne un élément, elle aussi sacrifie quelque chose. Elle exige en effet l'adhésion de la liberté à la loi, reconnue seule autorité valable. Elle veut, selon l'expression caractéristique, la conversion du sujet en objet moral, comme la science voulait la conversion du sujet logique en objet physique. La coordination de la science n'atteignait son but qu'en éliminant de la nature la liberté morale. Il se trouve que l'a priori de la morale n'atteint le sien qu'en asservissant à son tour un élément de la liberté, l'inconditionné suprême qu'on peut et qu'on doit lui attribuer. Cet absolu de la liberté, libre à l'égard de la loi morale elle-même, existe : « Quoi qu'on en ait dit, il n'y a d'obligation d'aucune sorte, ni extérieure, ni intérieure, à s'obliger moralement » (Gourd). La liberté demeure d'adhérer à la loi ou de n'y pas adhérer, et la loi morale en court le risque d'être mise en échec. Elle demeure peu sûre de son autorité et incapable de donner à son objet la fixité nécessaire à la synthèse définitive où tend l'esprit. La loi morale laisse subsister à côté, au-dessus et au-dessous d'elle, la débordant de toutes parts, le mystère profond de la liberté-force qu'elle est incapable de conditionner et qu'elle ne conditionne qu'en la frustrant de son irréductible autorité.

Ce « hors la loi » de la liberté, cette force indéfinissable et irréductible qu'elle recèle en son tréfond, caractérise la réalité religieuse. Réfractaire à toute expression théorique, supérieure à la volonté même, elle devient incompréhensible à l'homme qu'elle enveloppe et dépasse de son mystère. L'homme ne la reconnaît pas plus qu'il ne la dénomme, il la vit. Celui qui la sent agir en lui sent en même temps qu'elle lui est supérieure ; elle s'impose à lui en dehors de toute règle, de tout concept du langage humain. Elle n'est pas seulement sa force libre, elle est indistinctement et indissolublement unie à la force d'Un autre. Il en attribue l'origine à une puissance supérieure, à la Divinité. Il envi-

sage ses ordres « comme commandements divins ». Hors de toute loi concevable, cet absolu de l'absolu implique la possibilité du mal absolu, du règne de Satan, mais aussi celle du bien absolu et du règne de Dieu, comme l'absolu de nature impliquait à la fois la possibilité du désordre de la laideur, et de la beauté harmonieuse. Il est la vraie réalité du devoir être, dont la morale n'exprime qu'une forme extérieure et vaine à ses yeux. La morale prescrit l'acte prévisible et prévu; la religion opère les décisions imprévues et impossibles à prévoir de la liberté-force à la fois humaine et divine. La première est d'ordre général, la seconde d'ordre éminemment particulier. Ici encore la vérité supérieure paraît être du côté de l'absolu, et c'est rendre un mauvais service à la religion, tout en donnant la preuve qu'on en méconnaît le sens intime, que de l'identifier avec la morale.

La morale est encore une loi générale, une règle contre tout excès. Elle a fort à faire à légitimer les grands paradoxes évangéliques, et, quand elle s' imagine y être parvenue, elle n'a réussi qu'à les réduire aux « doxes » du sens commun; elles les a privés de la puissance supérieure dont une inspiration vraiment divine les a revêtus. Elle ne sait que faire du sacrifice, du pardon des offenses, de la non résistance au mal tels que les veut le christianisme dans quelques-uns de ses traits les plus originaux, c'est-à-dire absolus et sans restriction d'aucune sorte. Et à juste titre! Ses craintes sont légitimes. Déployées dans leur rigueur primitive et en qualité de lois générales, elle sait que ces vertus mettraient tout ordre en péril. Le sacrifice absolu ne conduirait-il pas à la dilapidation des forces intimes de l'être comme de ses ressources matérielles; ne serait-il pas une sorte de suicide? et la saine morale ne commande-t-elle pas au contraire un égoïsme bien entendu, condition du véritable altruisme, dans le ménagement de soi-même? Le pardon inconditionné, la non résistance au mal n'auraient-elles pas pour effets immédiats le déchaînement des passions mauvaises

et le règne de l'anarchie?... Très certainement, il y a là quelque chose d'excessif, de l'extraordinaire dont les moralistes font bien de se méfier. Qu'ils s'en méfient, mais qu'ils le respectent. Qu'ils ne cherchent pas à le dénaturer en le réduisant à la mesure, à l'ordinaire! Qu'ils se bornent à l'ignorer, et ne prétendent pas à le faire leur: il ne leur appartient pas. Il est l'an-delà de la morale, et ce qui fait de la religion quelque chose de supérieur à la morale. Ce *plus*, dont la seconde, qui est sagesse, ne sait que faire, la première, qui est folie, le recueille. Cet extra-légal qui met l'une en péril, l'autre le légitime. La religion est *paradoxe*. *parergon*, opinion éminemment singulière, œuvre toujours étonnante par son caractère d'à côté de toute œuvre habituelle. Elle commande l'absolu, le dissolu, le détaché, l'anarchique. Elle commande, — il faut y insister, car c'est jusque là, heureusement, qu'elle pousse son indépendance, — non pas à tous, non pas toujours et dans n'importe quelles circonstances; ce *tous*, ce *toujours* qui caractérisent la morale lui sont inconnus. Son ordre même est la liberté absolue. Il retentit quand il veut, et où il veut, dans l'âme de ceux qu'il veut. Il ordonne un jour et se tait un autre jour. Il est l'inspiration même du Dieu vivant au cœur de l'homme. Mais quand sa voix a parlé et s'est fait obéir, quand l'initié s'est décidé aux actes extrêmes, aux derniers dépouillements, le monde qui criait au scandale ou blâmait le ridicule, s'émerveille et voit surgir de ce qu'il jugeait l'impossible un résultat inattendu: il assiste à l'avènement d'une réalité nouvelle où apparaît opérée la parfaite pénétration de l'intelligible et du sensible, l'incarnation, dans le phénomène transfiguré, de l'idée nouménale. La religion vécue lui a révélé le secret d'une synthèse supérieure, jusqu'ici vainement cherchée.

A ce point se précise l'analogie entrevue entre l'esthétique et la religion.

a) Toutes deux sont de nature mystique et opèrent hors

la raison pure, dans le champ de l'absolu. L'idée religieuse comme l'idée esthétique échappe à tout à priori, et dépasse tout concept (cf. *Jugt*, p. 182). Toutes deux commencent où finit la pensée réfléchie, au delà de la connaissance discursive. Elles appréhendent « d'un coup, ... sans distinction, dans l'indétermination et dans l'indifférentiation, une réalité qui, exclusive de toute relation à un objet ou à un sujet, est donnée comme l'absolu ». Toutes deux sont « alogiques », inconcevables et inexprimables en langage pensé ; intuitions trop grandes pour le mot et irréductibles à la phrase ; intuitions intellectuelles, et indéfinissables soupçons de l'invisible. Elles apparaissent comme « des visions d'ensemble, plus riches que toutes les idées qui ont conduit jusqu'à elles, ou qui sortiront d'elles » ; elles produisent « une confusion, une obscurité créatrice qui contient des pensées sans formule et une illumination sans explication » ¹. Elles sont acte pur et acte imprévisible. Il y a, dans le génie, de l'inconscience et de l'irresponsabilité. Créateur du sublime, révélateur du divin, il est intermittent (*Jugt*, p. 96). Les saints ont leurs périodes de sécheresse spirituelle, comme les artistes leurs temps de stérilité, sans qu'il soit en leur pouvoir d'y obvier efficacement. Le génie paraît et agit sans que personne ne lui dicte ses lois, pas même lui-même à lui-même. Il paraît à l'improviste ; il disparaît dans le même mystère. Il ne confie à personne les règles qu'il paraît ignorer lui-même. En art comme en religion, il vit le moment présent et vit de sa propre vie. L'histoire ne lui apporte rien, sinon la flamme qui le révèle à lui-même, le choc qui le réveille de sa somnolence. L'artiste véritable n'imité pas. Sa force se déploie, non par application de règles apprises ; il crée, et dicte en même temps des règles (*Jugt*, p. 187). De même le sentiment religieux s'éveille au contact du senti-

¹ Nous affirmons de l'esthétique et de la religion ce que M. Delacroix, (op. cit., p. 360, 376, 387.) dit de la religion seule.

ment religieux dans l'histoire, et se propage. Il doit à l'histoire l'occasion peut-être de sa naissance, mais non son origine substantielle.

b) Toutes deux expriment à leur manière une réalité supérieure, et favorisent la conception synthétique de l'univers. L'esthétique s'efforce à exprimer la réalité de l'être mieux que ne saurait le faire la science. S'il est vrai que « le mathématicien est maître de la nature » (*R. pure*, p. 556), dont il saisit le mécanisme, il peut fort bien en ignorer le sens intime et la vraie signification. « Que sait un maître de son esclave ? demande M. Chamberlain : le seul travail qu'il lui confie ». L'artiste cherche à pénétrer la nature dont le savant ne connaît que la forme. Il n'entend pas la maîtriser, mais la comprendre. « Elle ne doit pas travailler pour lui ; c'est lui qui travaille pour elle et la produit une seconde fois pour mieux se l'assimiler¹ ». Il réussit à la recréer dans l'effort du génie, et l'effort du génie esthétique comble l'abîme que l'étude scientifique creusait, au sein de la nature, entre la loi et la liberté.

La religion s'efforce à exprimer le devoir être d'une façon plus complète que ne saurait le faire la morale. La morale détermine la course et fixe le but ; elle ne s'engage pas à soutenir le coureur et à lui insuffler les forces nécessaires ; parce que la liberté garde son autonomie et qu'elle ne réussit pas à se l'asservir, elle ne peut assurer la réalisation des fins suprêmes qu'elle entrevoit. Ici encore se creuse un abîme entre la réalité et l'idéal. Et cet obstacle, la religion seule, conçue comme liberté-force absolue, la religion-acte est capable de le renverser.

Médiatrices toutes deux entre les éléments opposés de la raison, *la religion et l'esthétique ne sont point parallèles*. La première rend possible la synthèse ultime du devoir être ; la seconde cherche à exprimer la synthèse ultime

¹ H.-S. Chamberlain, *op. cit.*, p. 157.

de l'être. La seconde cherche l'unité dans la nature ; la première l'unité dans l'homme. Mais, dans l'ordre de la vie, l'homme dépasse la nature dont il fait partie comme le devoir être dépasse, en l'englobant, l'être qui le conditionne. La synthèse suprême sera donc l'œuvre de l'idée religieuse et la raison humaine pourra se reconnaître dans le grossier schéma n° 4.

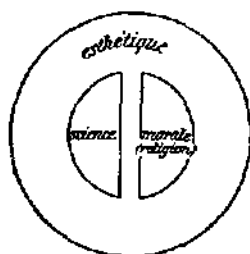


Fig. 1.

Kant dans la lettre de son œuvre. Ne veut tenir compte et ne croit tenir compte que de l'a priori rationnel. Trois disciplines rationnelles. La place de la religion est laissée indécise. Le tout dans le plan théorique.

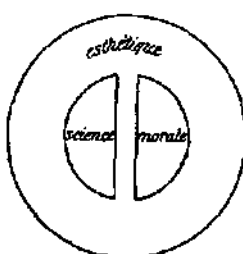


Fig. 2.

Kant modifié (Cohen). On élimine le vague kantien en identifiant la morale et la religion. Trois disciplines rationnelles, dans le plan théorique.



Fig. 3.

Kant modifié (Troeltsch). On élimine le vague kantien en accordant à la religion le caractère de connaissance rationnelle. Quatre disciplines rationnelles, dans le plan théorique.

Imprévisible, imprescriptible, l'acte symbolique du génie esthétique ou religieux demeure en réalité l'apanage d'une élite. La religion est une aristocratie, comme l'art. La vérité de l'Évangile vaut pour l'un et pour l'autre domaine : dans le royaume de la beauté comme dans celui de la bonté, il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. La religion vraie n'est pas commune, tout aussi peu et moins encore que l'art véritable. Rares les artistes dignes de ce nom ; plus rares encore les âmes vraiment et profondément religieuses ; ou plutôt, — car l'absolu est, par définition, réfractaire à toute continuité, — rares les artistes qui le sont toujours,

plus rares les âmes qui jouissent sans trêve de l'unité religieuse.

Mais, si en fait la synthèse se trouve rarement effectuée, il reste qu'en principe les éléments s'en trouvent en toute âme d'homme. L'antinomie de la liberté et de la nécessité ouvre en quiconque s'est élevé au-dessus du niveau de la simple nature, ses profondeurs béantes. Si tout fondement positif, si toute base à priori fait défaut à la religion, elle a dans cette antinomie même *une hypothèse, négative sans doute, et cependant générale, dès lors suffisante*. Tous ne parviennent pas à la religion; tous peuvent y parvenir. Tous ceux-là y parviendront qui, ayant constaté avec cou-

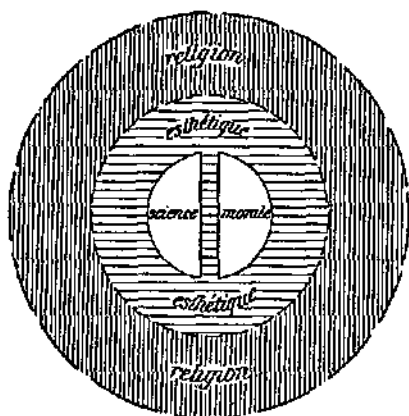


Fig. 4. Kant interprété et continué.

Deux disciplines rationnelles, logique et éthique, dans le champ de la raison pure. En dehors, et dans un autre plan, l'esthétique et la religion, irrationnelles et mystiques, se pénétrant l'une l'autre et pénétrant la raison pure en une synthèse de vie supérieure. — Les hachures marquent le changement de milieu entre raison théorique (théorie non vécue, « dans la raison pure »), et raison pratique (acte non pensé, « hors la raison pure »). Les circonférences concentriques ne prétendent pas séparer strictement ces domaines. Dans l'unité harmonieuse de la vie, les sphères se pénètrent. — Il faudrait sans doute éviter toute délimitation extérieure, la religion formant lien entre le suprasensible d'où émanent les forces nouménales et qui est le domaine de l'inconscient, et le sensible, domaine de la conscience élaborée.

rage l'intime division de leur être, n'hésiteront pas à chercher l'unité qui les fuit dans le mystère de l'acte religieux. Il est vrai, selon la parole d'un sage, que « la dispersion de soi-même est la seule vraie impiété ». Quiconque observe sa vie intérieure dans le parallélisme rigoureux de ses tendances, entrevera la nécessité de la synthèse, et quiconque voudra vivre, opérera la synthèse. La Religion n'est pas la pensée, elle n'est pas pensable ; elle peut résulter cependant, par une marche indirecte, mais sûre, de l'exercice de la pensée. Il semble donc vrai encore que, si la demi-science éloigne de Dieu, la science progressive et consciente de son imperfection y ramène tôt ou tard.

CONCLUSION. LE RETOUR A LA VIE.

La vie vécue est une. L'absolu nouménal qui lui assure, par delà toute dispersion, la synthèse finale, n'est pas autre chose que le principe même de la vie. Le noumène n'est pas au delà seulement, mais aussi en deçà du monde phénoménal. Il est au commencement, dans la religion vécue par les simples ; il est à la fin, dans la religion que le philosophe se décide à vivre. L'idée religieuse tend à la synthèse absolue. Elle ramène l'âme à l'unité primordiale exclusive, où toute opposition se fond et disparaît. Elle conduit à un degré d'élévation suprême, et, de ce point de vue, le plus élevé possible, le multiple redevient l'un. L'un était au point de départ ; il est au point d'arrivée. Le monde, un pour l'âme enfantine, se diversifie à l'éveil de la science. Il reste un, et la diversité n'y est qu'apparente. Il redevient un par delà l'analyse, quand la raison-acte, pour parer à la stérilisation probable où la réduirait l'œuvre exclusive de la raison-théorie, se décide aux synthèses pratiques et

ascende, par delà les préoccupations scientifiques, esthétiques et morales elles-mêmes, à la religion vécue et agissante.

C'est ainsi que, par une évolution admirable, l'homogénéité définie revient, par delà l'hétérogénéité, à l'homogénéité indéfinie qu'elle comprend désormais et dont elle fortifie les positions; c'est ainsi que l'unité voulue rejoint l'unité simple par delà le composé, la vie unifiée du philosophe la vie sainte des simples par delà la vie dispersée des « intelligents ». C'est ainsi que Kant chrétien reviendrait, par dessus tout positivisme, à Jésus et à saint Paul et que la philosophie, poussée à ses conséquences extrêmes, ramène à la Vie qu'elle faillit mettre en danger.

Kant, qui « semblait appelé à conclure toutes les grandes alliances intellectuelles », l'a entrevu, sinon clairement exprimé. Si ses conclusions n'ont pas toujours exposé les conséquences des prémisses, il a jalonné une route possible, peut-être la seule, vers l'explication philosophique de la religion.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	VII
INTRODUCTION.	I
CHAPITRE PREMIER. <i>Religion et certitude historique.</i>	
Insuffisance philosophique essentielle de toute assise historique de la religion	15
Préliminaires. L'hypothèse, ou l'assise (p. 17). —	
I. L'histoire comparée des religions et la certitude religieuse (p. 19). — II. La critique historique et la certitude religieuse (p. 29). — III. Nécessité d'une certitude indépendante de l'étude critique du passé (p. 44).	
CHAPITRE DEUXIÈME. <i>Religion et Psychologie.</i>	
Insuffisance philosophique essentielle de certaines bases psychologiques de la religion	57
Préliminaires. Psychologie : terme imprécis, chose vague (p. 59). — I. De la psychologie quantitative, ou psychologie des mesures (p. 64). — II. De la psychologie descriptive (p. 75). — III. Résumé et passage à la théorie de la connaissance (p. 90).	
CHAPITRE TROISIÈME. <i>A la recherche de la religion dans les limites de la raison.</i>	
Le domaine de la raison d'après Kant	95
I. Le problème de la raison : antinomie de la nécessité et de la liberté (p. 97). — II. Deux solutions possibles en dehors du criticisme : sensualisme et rationalisme (p. 115). — III. La solution kantienne, esquissée : Idéalisme transcendantal, ou criticisme (p. 124). — IV. Les conditions de l'expérience scientifique : la forme a priori (p. 131). — V. Première conséquence : la science critique est d'ordre phénoménal. Les Idées et leur rôle (p. 178).	

— VI. Seconde conséquence : la science critique suppose le noumène. L'Inconnaissable (p. 199). — VII. Phénomène et noumène. Théorie scientifique et pratique morale (p. 202). — VIII. L'intermédiaire supposé dans l'esthétique et le finalisme (p. 215). — IX. La prétendue place de la religion. Les confusions (p. 219).

CHAPITRE QUATRIÈME. *La religion hors des limites de la raison.*

En route vers l'au-delà 227

Raison pure et raison humaine (p. 229). — I. Rationalisme esthétique (p. 232). — II. Mysticisme esthétique (p. 245). — III. Rationalisme religieux (p. 253). — IV. Mysticisme religieux (p. 266). — V. L'assise. Analogies de l'art et de la religion (p. 305). — Conclusion (p. 319).