

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

Band: 9 (1876)

Artikel: La philosophie de M. Renan : à propos de son dernier ouvrage : "Dialogues et Fragments philosophiques"

Autor: Gindraux, J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379212>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 22.11.2024

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

LA PHILOSOPHIE DE M. RENAN

A PROPOS DE SON DERNIER OUVRAGE :

Dialogues et Fragments philosophiques.

Pourquoi ne l'avouerais-je pas? J'ai été de ceux qui croient à la foi philosophique de M. Renan. Sans méconnaître les innombrables inconséquences de sa pensée, je voyais dans ses contradictions l'indice d'une réflexion encore en voie de formation, à la quête de l'issue, et qui devait trouver celle-ci en vertu du principe évangélique que quiconque cherche trouve. L'auteur de la *Vie de Jésus* ne semblait avoir pris parti pour aucun des systèmes philosophiques en présence, et les gages qu'il donnait et reprenait tour à tour aux uns et aux autres venaient à l'appui de ceux qui le prétendaient naïvement dans l'ignorance de sa route. Il y avait évidemment en lui deux âmes : l'une croyante et mystique, l'autre raisonneuse et quelque peu sèche. On attribuait à la première cette belle invocation au Père céleste qui termina l'essai sur *La métaphysique et son avenir*, travail paru peu après le livre de M. Vacherot : *Principes de métaphysique positive* ; on attribuait à la seconde âme ce mot lancé comme une fusée dans les *Etudes d'histoire religieuse* : « Dieu est la catégorie de l'idéal. » L'affirmation générale était que ces deux âmes ne faisaient guère bon ménage, et l'on s'attendait à ce que l'une chasserait l'autre. Ceux qui, comme MM. Caro et Janet, ne partageaient point les espérances communes, sommaient pourtant l'écrivain au nom de la logique et de la franchise de se décider. On ne pouvait guère se douter que son ménage en

fût un bon, et que l'accord, le mode de vivre fût intervenu déjà entre les parties.

Aujourd'hui les voiles qui cachaient le mouvement intime et l'unité de cette pensée sont déchirés. L'apparition des *Dialogues et Fragments philosophiques* est à nos yeux l'acte par lequel l'auteur dissipe le nuage qui l'entourait. Il faudra laisser de côté, croyons-nous, toute illusion sur la transformation que l'on attendait et réclamait dans les idées de M. Renan, mais aussi reconnaître que l'harmonie avait dès longtemps présidé à l'ordonnance des spéculations où il se complait. Les contradictions de détail signalées dans ses spéculations ne paraissent plus que la suite de la contradiction renfermée dans son point de départ. L'ordre se trouve ainsi dans ses pensées; on devine qu'il y était quand on demandait à l'auteur d'être plus logique. Ce n'est pas que tout le monde soit prêt à partager notre avis, tant s'en faut. Des appréciations bien diverses de cet écrit ont déjà paru, mais il est clair qu'elles doivent être différentes, suivant que l'on se place au point de vue littéraire ou philosophique, que l'on s'attache à une forme toujours admirable, ou au fond, que l'on cherche ici une revanche contre telle doctrine matérialiste en croissance dans notre temps ou un moyen de caractériser la philosophie de M. Renan dans ses lignes générales. Ce n'est pas qu'à nos yeux la fantaisie ait moins de part dans les *Dialogues* que dans de précédentes publications; une partie de ces entretiens est même intitulée les *Rêves*. Ce n'est pas non plus que les contradictions apparentes soient plus rares dans ce dernier écrit; la manière est demeurée la même. Mais les inconséquences, encore une fois, prennent trop aisément un nom philosophique dans le plan du livre, les réticences mêmes s'expliquent si bien en présence des premiers pas de cette pensée, que l'on perce l'énigme; si fidèle qu'ait été l'auteur à cette étrange maxime qu'il énonçait jadis: « L'habileté de l'écrivain consiste à avoir une philosophie, mais à la cacher¹, » sa sincérité s'est donc livrée mieux qu'elle ne l'avait jamais fait. Le moment semble dès lors arrivé de revenir sur cette philosophie pour la résumer et l'apprécier.

¹ *La métaphysique et son avenir.*

I

Disons tout d'abord quel est l'organisme du livre qui nous fait de telles promesses. Il est composé de deux parties bien distinctes, énoncées dans le titre : les *Dialogues* et les *Fragments*. Les *Fragments* sont des écrits de circonstance déjà publiés ; l'un même, celui auquel j'ai déjà fait allusion, et qui est consacré à la critique de l'ouvrage de M. Vacherot, date de seize ans. Leur concordance avec les *Dialogues*, la portion neuve du livre, sert à montrer que le tour de pensée révélé par ceux-ci date de très loin. A eux seuls, les *Fragments* ne révèlent que des côtés de cette pensée, ce sont des échappées manquant d'un lien commun ; ils n'ont ni la magistrale ampleur ni le mouvement gradué des *Dialogues*. Mais ils ont l'inappréciable mérite d'éclairer ceux-ci, en même temps que de montrer qu'aucune transformation sensible ne s'est opérée depuis assez longtemps dans la pensée de M. Renan.

Quant aux entretiens dont il a été question, ils ont été écrits à Versailles pendant le mois de mai de l'année 1871 ; c'était, on s'en souvient, l'époque des aberrations de la Commune ; ils furent pour l'auteur, exilé de Paris par la guerre civile et privé de ses livres, une diversion consolante à la tristesse des événements. Ce fut en même temps pour lui, nous dit-il, un moyen de dresser l'état sommaire de ses croyances philosophiques. Au nombre de trois, ces dialogues présentent à des degrés divers de certitude la marche d'une pensée continue. Le premier s'appelle *Certitudes*, le second *Probabilités*, et le troisième *Rêves*. Voilà, n'est-il pas vrai, une division d'apparence sage, d'un air éminemment philosophique, et qui est à elle seule une leçon à l'adresse de beaucoup de philosophes trop préoccupés de faire passer leurs conceptions hypothétiques sous le couvert de leurs certitudes. Comme l'autre partie de l'œuvre, les entretiens sont d'ailleurs écrits dans ce style splendide qui vous tient sous ses éblouissements, alors même que la pensée se dérobe ou répugne ; leur cadre est le parc de Versailles tout plein des souvenirs d'une gloire déchue, mais aussi tout prêt à cette époque de l'année à se rajeunir. La

sérénité avec laquelle, en face des événements qui surgissent chaque jour, les personnages mis en jeu discutent les plus hauts problèmes rappelle les jardins d'Académie. Si ces personnages n'ont pas l'individualité et la vie de ceux de Platon, si ce sont de pures abstractions, leur langage a pourtant le sel de l'ironie platonicienne et par là augmente encore l'illusion. Enfin, il convient de prêter une attention particulière à la *Préface* qui est tout un manifeste sur la valeur que M. Renan attache à ses spéculations; il faut lire sérieusement la lettre dédicace adressée à M. Berthelot, l'illustre chimiste, dont le nom revient plus d'une fois dans le cours de l'ouvrage, dont un travail a même été inséré parmi les fragments comme pour marquer la parenté des deux pensées. Nous nous servons surtout dans cette exposition des *Dialogues* et de la *Préface* qui sont la véritable lumière du livre.

Ce que ces deux parties me montrent surtout, malgré les espérances qu'elles ont encore données à plusieurs publicistes distingués, c'est le sceptique. Que sont en effet des certitudes dont la première est que nous ne connaissons rien de certain? On n'a pas assez remarqué qu'au début du premier entretien, avant de s'engager, M. Renan se livre à un examen critique de notre faculté de connaître qui n'aboutit point.

.... « L'induction et la généralisation, nous dit un de ses personnages, Euthyphron, amènent à des idées plus ou moins justes sur des portions de l'univers. Je dis à des idées plus ou moins justes, car, pour affirmer dans une forme absolue quelque chose au sujet d'une portion de l'univers, il faudrait connaître l'infinité des faits qui constituent cette portion de l'univers... Un doute supérieur plane sur toutes ces spéculations. Notre constitution psychologique qui est l'œil par lequel nous voyons la réalité, n'est-elle pas elle-même trompeuse¹? »

Son ami Philalèthe paraîtra bien réfuter ce cruel soupçon, mais il faut prendre garde à la réfutation : « Je me suis habitué à ne plus m'arrêter à ce doute, qui a jeté tant de philosophes dans une voie sans issue. Comme l'instrument de la raison, manié scientifiquement et appliqué à la façon d'un étalon in-

¹ *Certitudes*, pag. 4 et 5.

flexible de la réalité, n'a jamais conduit à une erreur, il faut conclure qu'il est bon et qu'on peut s'y fier. Une balance se vérifie par elle-même, quand, en variant les pesées, elle donne des résultats constants ¹. » Enfin, un nouvel interlocuteur, Eudoxe, fortifie cette confiance en remarquant que, si nous connaissons des humanités diverses par les races, ces races sont cependant à peu près construites sur un même plan psychologique ¹. Et c'est là-dessus, après cette indécise enquête, que Philalèthe entre dans l'exposé des notions qu'il regarde comme certaines. Il est vrai que c'est lui qui a pris le parti de notre raison, mais comment? En la proclamant égale à elle-même, en déclarant qu'elle se répond chez tous les hommes et dans les mêmes individus toutes les fois qu'elle est maniée scientifiquement. Il n'a point dit, ce qu'il fallait dire, qu'elle fût égale à la vérité, ou au moins à une portion de la vérité. Le doute supérieur d'Euthyphron continuera donc de planer dans l'esprit du lecteur sur toutes ces spéculations.

Qu'est-ce que cela prouve quant à ma manière de voir, nous objecterait peut-être M. Renan? N'ai-je pas fait entendre dans ma préface que ces entretiens sont une sorte de roman métaphysique, où l'on met en mouvement des idées, seulement pour le plaisir de les voir se heurter, une comédie de marionnettes dans le genre de celle qu'affectionnait un héros fameux de M. Cherbuliez. Certes, tel est le motif par lequel M. Renan croit pouvoir se dérober à toute discussion. Malheureusement cette préface ne peut passer elle-même pour un roman; il faut bien admettre que l'auteur en personne nous parle par elle, et elle est trop claire sur l'idée qu'il se fait de la philosophie. Cette hypothèse d'un roman n'est-elle pas à elle seule d'ailleurs un trait de lumière sur l'importance qu'il attache à la métaphysique? A qui persuaderez-vous enfin qu'en conduisant cet entretien du bout de votre plume vous aurez su si bien vous oublier qu'il ne paraîtra rien de vôtre dans les discours de vos auteurs? Jamais l'artiste, — et vous en êtes un, — ne parvint à s'abstraire absolument de ses créations. Voyons au reste de plus près cette préface : « La

¹ *Certitudes*, pag. 7.

forme du dialogue me parut bonne, parce qu'elle n'a rien de dogmatique et qu'elle permet de présenter successivement les diverses faces du problème, sans que l'on soit obligé de conclure. Moins que jamais je me sens l'audace de parler doctrinalement en pareille matière. Exciter à réfléchir, parfois même provoquer par certaines exagérations le sens philosophique du lecteur, voilà l'unique but que je m'y suis proposé. La dignité de l'homme n'exige pas que l'on sache faire à ces questions une réponse arrêtée; elle exige qu'on n'y soit pas indifférent... Ce sont les pacifiques dialogues auxquels ont coutume de se livrer entre eux les différents lobes de mon cerveau, quand je les laisse divaguer en toute liberté... Nous vivons de l'ombre d'une ombre. De quoi vivra-t-on après nous? Une seule chose est sûre, c'est que l'humanité tirera de son sein tout ce qui est nécessaire en fait d'illusions pour qu'elle remplisse ses devoirs et accomplisse sa destinée. Je crains parfois qu'on ne me reproche d'avoir semblé me livrer aux jeux d'un loisir coupable en poursuivant d'inoffensives chimères au moment où ma patrie traversait les plus graves crises qu'elle ait jamais connues. » Illusions et jeux, tel est le nom que cet esprit, volontiers dédaigneux de son œuvre comme les artistes, sera le premier à donner au système qu'il déploie devant nous. La dédicace nous dit : « Je veux *imaginer* quelque chose de nouveau; » un tel mot en un tel sujet achève la conviction. Certainement l'on avait fait depuis longtemps cette découverte aisée qu'il y a un sceptique chez M. Renan, mais ce sceptique, pensait-on, disparaissait par moments, pour laisser la place au pontife et au poète. Il faudra désormais convenir, devant cette incurable défiance à l'endroit de toute philosophie, que l'inspiration de l'écrivain est l'incertitude même. Il faudra tenir ses certitudes pour des probabilités et ses probabilités pour des rêves plus caressés que d'autres. Semblable à un grand fleuve qui dans sa longue course parcourrait les contrées les plus différentes, le cristal mobile de cette imagination reflète tour à tour les glaciers bleus, les pieuses cathédrales élevées sur ses bords, le tourbillon affairé des villes modernes et leurs ponts pleins de mouvement, la Galilée des sycomores et des palmiers : mais il

va jeter tout cela à la mer, dans le grand inconnu. Cet esprit est arrivé à tout comprendre, à tout admirer, parce qu'il ne voit dans les croyances que des opinions humaines. C'est ainsi qu'il pouvait dans ses *Etudes d'histoire religieuse* s'enflammer pour les cultes et les dogmes du passé et les réduire au rôle de créations spontanées des instincts imaginatifs. Sans doute il ne dogmatise pas comme Kant ou comme Pyrrhon, il ne vous dira pas : « Je ne sais, » il dira seulement : « Qui sait ? » et vous laissera le soin de répondre à cette question. Mais le doute qui s'insinue dans une interrogation, le doute qui se borne à questionner à la façon de Montaigne, et en s'appliquant à tout, est bien plus dubitatif et dangereux que le pyrrhonisme.

Echappe-t-il mieux par cette position à la contradiction qui, comme un vautour, a toujours rongé les entrailles du scepticisme philosophique ? Nullement. Celui qui vous glisse à l'oreille son « Qui sait ? » fait au moment même où il le dit, et s'il s'entend, acte de pensée, de cette pensée justement tenue en suspicion. Or c'est une flagrante pétition de principes. Le seul sceptique conséquent serait celui qui arrêterait tout mouvement de son esprit et se jetterait dans le néant. Mais douter et expliquer que notre savoir est relatif, de quelque manière que ce soit qu'on l'explique d'ailleurs, c'est supposer que l'on connaît quelque chose du savoir absolu, c'est s'en déclarer d'ores et déjà capable, c'est se contredire. M. Renan du reste n'ignore en aucune façon qu'il habite dans une impasse, puisqu'il qualifie le doute de voie « sans issue ¹. » D'où vient alors qu'il y reste, qu'il n'en sort pas par la seule ouverture possible, celle de la confiance naturelle octroyée à nos facultés. Nous disons que c'est le seul parti à prendre, car on ne prouve pas la certitude des données de la raison sans y recourir préalablement et provisoirement au moins, c'est-à-dire sans retomber dans la pétition de principes signalée plus haut. Avec quoi prouver la valeur de la raison, comme avec quoi en douter, sinon avec la raison ? Peut-être M. Renan craint-il en entrant dans la réflexion par un acte de foi naturelle, la confiance

¹ *Certitudes*, pag. 7.

dans nos facultés, d'être mené par la logique de foi en foi et jusqu'au spiritualisme. Quoi qu'il en soit, nous pourrions lui reprocher d'avoir, en découvrant son scepticisme, fait ce qu'il reprochait lui-même à M. Vacherot, quand il le blâmait « d'avoir tué sa poule aux œufs d'or ¹. » Réduire tout à des formules abstraites rend l'art impossible, disiez-vous pour expliquer cette vive métaphore. Il y a une autre manière de se couper le crédit en philosophe, le grand danger n'est pas de tout dire, de tout expliquer par des généralisations, c'est d'envisager le développement des abstraits comme une sorte de jeu destiné à l'amusement des plus hautes parties de notre être. Or le sceptique qui développe un système idéal ne peut guère offrir dans ses créations d'autre intérêt que celui de l'invention.

Il est un aveu particulièrement précieux parmi ceux que nous avons rappelés, en ce qu'il pousse à fond le scepticisme et l'étend par delà la métaphysique jusqu'à ces sciences positives réputées le nec plus ultra de la certitude. « Pour affirmer dans une forme absolue, nous dit-on, quelque chose au sujet d'une portion de l'univers, il faudrait connaître l'infinité des faits qui constituent cette portion de l'univers; or cela est impossible à l'esprit humain. » Il y a une pensée juste dans cet argument, c'est qu'il est impossible à notre intelligence d'embrasser non-seulement l'infinité de Dieu, mais l'infinité du monde. Nous aimons cette déclaration sur les bornes de notre esprit. Mais de là à conclure que nous ne pouvons affirmer sous une forme absolue quoi que ce soit, même sur une parcelle du monde, sur une portion de l'univers, pas même un simple fait, nous trouvons quelque distance. Autre chose est de soutenir que nous ne touchons jamais dans les sciences physiques elles-mêmes que le bord de la vérité, autre chose de croire que ce bord n'est jamais vraiment entre nos mains. Sans doute notre science du monde ne se composera jamais que de fragments, mais nous ne pouvons admettre qu'à cause de leur incohérence ces tronçons de connaissance soient condamnés à ne reproduire fidèlement aucune partie de la réalité. Direz-vous que notre science est relative à nous, que c'est

¹ *Fragments*, pag. 279.

celle de notre esprit et non celle des choses. Mais c'est l'argument du sceptique subjectif entrevu tout à l'heure, subjectif encore lorsqu'il parle d'objectif et ne réussissant pas à distinguer une science en soi de la nôtre ! Telle n'est point, du reste, ici la considération sur laquelle appuie M. Renan.

Ce qu'il y a de remarquable dans cette humiliation infligée à nos facultés, à notre connaissance des faits tout entière, au positivisme et à l'histoire comme à la métaphysique, c'est qu'on la justifie par une conception particulière de l'univers. Il n'est plus seulement question de la constitution peut-être trompeuse de notre esprit. On accable celui-ci par la nature du monde visible. On nous sollicite à nous souvenir que la découverte d'un fait a souvent changé l'aspect d'un autre fait. Et, comme cela est vrai, l'on se croit fondé à inférer que puisque nous ne connaissons pas tous les faits nous n'en pouvons connaître bien aucun. Certes les interprétations que les savants donnent du monde matériel changent avec les progrès dans les instruments, dans le nombre des observations et leur sûreté, mais les phénomènes soumis à notre examen demeurent, des séries entières de lois découvertes dès les premiers jours de l'humanité demeurent. De fait cette solidarité qu'on tend à établir entre toutes choses n'existe pas au même degré entre toutes les parties de l'univers soumises à notre investigation. Conçoit-on un moment quelconque de l'avenir où, par suite des progrès de la science, l'eau que nous avons analysée, l'eau que nous connaissons, cesserait de renfermer une partie d'hydrogène pour huit d'oxygène ? Conçoit-on un moment quelconque où les théorèmes de la géométrie pourraient paraître faux ? Ne sont-ils pas vrais aujourd'hui comme lorsque la main d'un scribe égyptien en traçait quelques-uns sur l'un des papyrus que conserve le musée britannique ? Pour changer ces vérités ne faudrait-il pas autre chose que des découvertes, ne faudrait-il pas une modification dans la constitution de la matière ou dans celle de notre esprit. Au fond l'argument avancé par M. Renan n'a quelque poids décisif que pour qui est déjà enclin à douter de notre esprit et à mettre en avant la relativité de nos vues. De raison externe, il n'y en a pas ici. On voit

cependant où pourrait conduire une exagération de ces liens qui unissent les phénomènes les uns aux autres : ce n'est plus seulement la totalité de l'infini visible qui nous échapperait dans ce cas, ce sont les grains de poussière de la croûte terrestre sur laquelle nous marchons. Que le positivisme qui oppose cette terrible idée de l'inconcevabilité de l'infini à tous nos élans vers la métaphysique y prenne garde, il peut apprendre de l'auteur des *Dialogues* combien facilement cette arme pourrait se retourner contre les connaissances positives.

De vrai a-t-on plus de raison de déclarer que l'infini invisible, Dieu, nous échappe complètement ? Le moment d'examiner cette question est propice, car M. Renan, non content d'opposer à la métaphysique son scepticisme général, lui oppose encore notre impuissance à saisir quoi que ce soit de l'infini. Répétant les raisonnements de Spinoza, il fait remarquer que l'illimité est l'opposé du déterminé, que penser, c'est donner des attributs particuliers, déterminer ou conditionner, par conséquent que l'absolu ou l'illimité ne peut être pensé. « Toute phrase appliquée à un objet infini est un mythe... Toute proposition appliquée à Dieu est impertinente, une seule excepté : Il est ¹. » Parfaitement, mais il s'agirait de savoir si l'on se heurte de prime abord à cette idée de l'illimité quand on cherche la substance des choses. Tel n'est pas notre avis, bien que le positivisme anglais ait vigoureusement travaillé à réduire notre connaissance de la substance à celle de son existence, sous le prétexte qu'elle est entièrement insaisissable. A notre point de vue l'on arrive à cette idée de l'infini, pris dans le sens de l'indéterminé, comme nous arrivons au concept du néant, par cette loi de notre intelligence qui veut que les idées naissent en nous par paires, que la thèse fasse jaillir la notion ou le signe de l'antithèse. Grâce à cette loi, l'idée d'être nous donne celle du néant, celle du déterminé ou du concevable provoque à son tour l'idée de l'illimité ou de l'inconcevable. Est-ce à dire que le néant, ce qui n'est pas, soit ? Nul ne soutiendra que nous croyons à l'existence du néant, parce que nous en employons nécessairement le nom. Affirmer que le

¹ *Fragments*, pag. 323 et 324.

rien, ce qui n'est pas, est, serait en effet la plus contradictoire des contradictions. Pourquoi donc tenir pour plus réelle que le néant cette idée de l'indéterminé, de ce qui ne se pense en aucune manière? Pourquoi croire qu'elle puisse mieux répondre à une réalité si elle nous arrive par la même voie de pure antithèse? Toute idée que nous avons nécessairement n'est pas celle de quelque chose d'existant. Et celle-ci l'est d'autant moins qu'il y aurait contradiction aussi à prétendre qu'elle a l'existence, absolument comme lorsqu'il s'agit du concept du néant. Au fond ce qui est l'illimité, ce qui ne peut être conçu sous aucune condition, ne peut non plus-être conçu sous le rapport de l'existence qui serait une détermination. Ah! il y a plus d'affinités qu'on ne pense entre les deux notions auxquelles nous attribuons ici la même origine; elles ne sont même probablement sous des appellations différentes qu'une seule et même représentation abstraite, celle du zéro des philosophes. Vous croyez arrêter l'esprit humain en lui disant: la substance c'est l'absolu, elle est donc le mystère lui-même. Mais l'esprit humain vous répond que l'infini envisagé dans cette signification est une généralisation purement logique, et qu'on ne peut seulement lui attribuer la réalité; il vous défend donc de confondre le vocable en question avec la substance ou la cause réelle qu'il cherche à comprendre.

Le malentendu vient de ce que l'on ne contrôle point assez le sens et l'origine des termes dont on se sert. On entend les spiritualistes employer le mot d'absolu; l'on ne réfléchit pas qu'ils lui donnent une acception très restreinte et tout autre que celle qui est dans l'esprit du spinozisme; on conclut de ce qu'ils ne répètent pas les thèses du spinozisme qu'ils sont inconséquents. Mais rien ne force, nous l'avons vu, à douer le vocable d'infini appliqué au principe premier de la signification qu'y joignait Spinoza; tout nous contraint au contraire à lui donner une notion précise lorsqu'on veut le joindre à ce qu'il y a de plus réel, la cause suprême.

Quant à nous, quand nous dotons la réalité première de l'infini et de l'absolu nous ne voulons pas dire par là qu'elle soit au-dessus de toute détermination quelconque. Ces mots ne

nous sont pas synonyme d'indefini. Loin que la substance soit entièrement au-dessus de toute condition à nos yeux, elle n'est inconditionnelle que dans ses conditions ou ses perfections, l'intelligence, la puissance et le bien, par exemple. Dès lors aussi elle peut devenir un objet de pensée. Ce n'est pas la logique fonctionnant sur l'abstrait de tous les abstraits qui nous fournit ces traits de la figure divine, mais l'expérience, le spectacle du monde intérieur que nous portons dans nos cœurs, la conscience. Nous sommes loin de ce qui ne se laisse nommer que comme le contraire de toute pensée et dès lors de toute essence. Nous avons touché terre et nous bâtissons sur le sol des réalités expérimentales. Si l'être que nous révèlent ces réalités est déclaré incompréhensible, c'est dans le comment de son action et de son essence ; il y a en nous-mêmes d'insondables mystères, irréductibles, parce qu'ils n'ont rien avant eux dans notre expérience : quoi d'étonnant à ce que nous affirmions que nous ne pourrions jamais embrasser complètement l'être qui vit de lui-même ? C'est donc l'expérience, ou du moins notre esprit réfléchissant sur ses expériences et sur la réalité, qui nous force à statuer l'infini de la substance quant à l'étendue de ses attributs, et qui nous apprend en même temps qu'il est ici des limites à notre investigation. Et ces motifs nous paraissent plus sérieux que ceux que l'on tire de la présence de l'idée d'infini dans notre intelligence ou que l'on pourrait extraire de l'invention du zéro en arithmétique. Mais nous voilà bien loin du scepticisme général de M. Renan ; c'est qu'aussi M. Renan ne dédaigne pas d'appeler ce qu'il croit la vérité au secours de ses soupçons contre la vérité. Lui, sceptique, il développe d'ailleurs un système à l'adresse de ceux qui ne le sont pas ; s'il ne les convie pas à partager son subjectivisme général, il voudrait au moins leur persuader que la cause première ne peut être déterminée. A défaut de l'ignorance de la cause première, il leur inculquera une notion de cette cause qui est fort éloignée de celle que s'en fait le spiritualisme. Oublions donc la contradiction du point de départ ; pénétrons dans ce système, qui, conçu avec une sorte de dédain pour le grand œuvre métaphysique des philosophes logiciens, ne peut avoir la rigueur

que donnent à ces créations ceux qui y mettent leur âme. Jusqu'ici nous ne sommes guère sortis de la préface et des prolégomènes des *Certitudes* ; voyons à quelle philosophie s'arrêterait cet esprit de race, s'il pouvait croire fermement à une philosophie.

II

La première des certitudes de M. Renan est qu'il n'y a point de surnaturel. Et cette négation implique à ses yeux celle de toute volonté particulière en Dieu, comme la neutralité ou l'absence de ces intelligences supérieures auxquelles le moyen âge prêtait une puissance dans notre vie, anges et démons. Telle est la pierre angulaire du système.

On part d'ordinaire du chapitre qui traite de Dieu et de sa nature pour arriver, après cela seulement, à l'examen de la question du surnaturel. M. Renan a trouvé à propos de renverser l'ordre des matières traditionnel. Examinons l'influence que cette manière de procéder peut avoir sur les deux sujets, et en premier lieu sur le problème du miracle. Il est clair qu'en agitant ce problème antérieurement à toute donnée sur la nature de Dieu, M. Renan réduit la question à une simple étude d'observations et de faits. Nous ne pouvons plus alléguer en faveur des prodiges aucune des raisons si pressantes suggérées par le caractère divin, par la sainteté ou l'amour du Créateur. Mais que dirait-on d'un juge qui, ayant à statuer sur un point de fait, à déclarer si un attentat a été commis, négligerait d'examiner si quelqu'un avait intérêt au crime ? Pour rendre l'exemple plus sensible, supposez qu'à la suite d'un incendie on ait retiré un cadavre carbonisé des ruines fumantes laissées par le fléau... L'autopsie toute seule dira-t-elle s'il y a eu meurtre ou non ? Evidemment non. N'est-il pas indispensable qu'on fasse au préalable une enquête sur les parents de la victime, sur la question de savoir enfin s'il y aurait possibilité d'attribuer le forfait à quelqu'un ? Ne nous laissons pas de le répéter, car l'histoire le prouve à chacune de ses pages, toutes les fois que l'on veut savoir si certains actes étonnants sur lesquels il plane quelque obscurité ont été accomplis, l'on a

soin de chercher s'il est autour d'eux quelque auteur au tempérament ou au génie duquel ils répondent. Nous ne voyons donc pas ce que l'on gagne en précision et en sûreté à négliger l'examen du caractère divin en cette matière. Cette intervention élimine au fond une des données les plus importantes du problème, et ne hâte sa solution qu'en le mutilant; elle est contraire aux habitudes les mieux justifiées de notre raison. Il importe d'ailleurs de se souvenir que l'on peut fort bien élucider dans une certaine mesure le caractère divin, sans le secours d'une solution sur la question des miracles. Nous ne sommes point en présence de deux principes jumeaux placés dans des relations telles qu'on ne saurait auquel donner la préséance. Et bien des gens en effet nient le miracle sans cesser de croire à une volonté intelligente; je suppose qu'ils ont quelque peine à garder la doctrine de la Providence, mais enfin ils conserveront l'attribut de la conscience de soi dans l'être suprême, ce qui montre qu'une partie de la notion de Dieu, de cette notion si décisive dans le débat sur les prodiges, peut se laisser traiter à part et nous fournir pour la suite des idées de précieuses informations. Encore une fois, nous ne pouvons donc que regretter cette modification aux habitudes logiques de la philosophie.

Si là se bornaient les avantages qu'a pris l'écrivain, mais il en veut d'autres encore. Non-seulement il ne voit dans le miracle qu'un pur fait de constatation expérimentale, mais encore il entend que cette constatation soit faite par des personnes qu'il désigne, par une commission savante. Nous nous trouvons en présence de la boutade qui parut si singulière dans la *Vie de Jésus*; seulement tandis que dans ce livre elle accompagnait quelques bonnes raisons, ici elle est tout le corps de résistance. Jamais, nous dit-on, l'Institut n'a constaté officiellement une seule dérogation aux lois de la nature en vue de fins spéciales. Un simple exaucement de prière serait aux yeux de l'écrivain le signe d'une intervention, mais rien ne démontre qu'aucune requête ait été jamais entendue. « Près de trois mille inscriptions puniques, toutes semblables entre elles, sont récemment sorties de terre; par chacune d'elles, un dévot

carthaginois nous atteste que Tanith et Baal-Hammon ont exaucé sa prière. Voilà qui est bien, mais Tanith et Baal-Hammon sont des faux dieux. Parmi les causes des éruptions du Jorullo ou de l'Hékla, aucune académie des sciences ne consentira à compter, pour une fraction si minime qu'elle soit, les péchés des Mexicains ou des Islandais¹. » L'église n'a-t-elle pas toujours admis, au contraire, que ceux des païens qui étaient pieux et sincères ont pu être agréables à la divinité et exaucés par elle? N'a-t-on pas été d'accord pour laisser de côté dans les rapports de l'Académie les causes métaphysiques, parce qu'elles divisaient trop l'auguste aréopage? L'infirmité de la science ne paraît-elle pas en ce que dans les questions d'immortalité, de l'origine du monde, du surnaturel, elle n'en sait pas plus qu'un pauvre homme? Puis est-il permis de passer complètement sous silence les difficultés auxquelles on se heurte quand on veut expliquer la fondation de l'église sans tenir compte du caractère miraculeux de son Chef et en particulier de sa résurrection? Je sais que M. Renan est plus autorisé que tout autre à penser que l'on se passe fort bien du surnaturel dans les origines du christianisme, puisqu'il a tenté, avec quel éclat on s'en souvient, d'expliquer par des moyens ordinaires la naissance de cette religion. Mais peut-il espérer d'avoir fermé le débat par sa féconde initiative? En tout cas, lorsque nous l'entendons demander que le miracle se montre comme la pluie ou le soleil, l'inondation ou la fertilité de la terre, nous ne pouvons résister au plaisir de rappeler qu'il n'est point si exigeant sur une autre question également controversée, celle de la transformation des espèces. « Les zoologistes qui, selon l'expression de la scolastique, voient tout *in esse*, au lieu de tout voir *in fieri*, nient, je le sais, les modifications séculaires des espèces... Quoi de moins philosophique? Rien n'est stable dans la nature, tout y est dans un perpétuel développement. L'échelle sur laquelle a pu être faite l'expérimentation régulière de la fixité des espèces est imperceptible². » Ce n'est donc pas ici que l'Institut suffirait à trancher la ques-

¹ *Certitudes*, pag. 17 et 22.

² *Fragments*, pag. 161 et 162.

tion, que des registres statistiques tenus quelques années pourraient faire loi. Aucune académie n'a jamais vu un type se modifier, l'humanité même, on en convient, ne se souvient pas d'un tel changement. Que sont, je vous prie, de pareilles raisons ? Mais si l'expérimentation de l'histoire, réunie à celle des esprits les plus cultivés de notre temps, n'est qu'un infiniment petit en cette matière, d'où vient que le silence des commissions savantes modernes contre-balance tout à coup à lui seul le témoignage général et explicite de l'humanité, quand il s'agit de miracles : il y a là un revirement qu'on ne s'explique guère.

On nous dira peut-être que les partisans de la transformation ont commencé par prévenir que des milliards d'années sont nécessaires pour consommer une variation qui constitue une espèce bien tranchée. Ils auraient ainsi décliné eux-mêmes l'argument de l'expérience, ou du moins ils lui imposeraient certaines conditions irréalisables encore, au moment où l'humanité en est de sa courte vie. Il serait vraiment trop aisé de répondre que l'enseignement chrétien puisé à sa source la plus pure, la plus authentique, accepte également l'expérience sous certaines conditions, mais parfaitement réalisables. Si les livres de la Bible concentrent les miracles proprement dits dans certaines périodes de l'histoire, s'ils en font l'auréole des grandes inspirations religieuses, ils accordent cependant que l'on peut avoir en tout temps par l'exaucement de la prière une marque d'intervention. Seulement ils ne garantissent pas l'exaucement des demandes consacrées à des biens visibles, ils l'envisagent comme possible sans rien promettre d'assuré. Et quant aux dons de liberté spirituelle, de sainteté, de paix, de conversion enfin, l'Écriture veut chez ceux qui les implorent certaines dispositions morales de désintéressement et d'amour de la vérité. Or ces conditions morales sont parfaitement réalisables. Pourquoi donc négliger d'en recommander l'emploi ? S'il est évident que celui qui observe la lune avec un télescope la voit mieux que celui qui se sert de ses yeux seuls dans le même but, nous ne comprenons pas qu'on oublie qu'il est aussi, de l'aveu de toutes les religions, un instru-

ment pour l'observation spirituelle du miracle. Ce n'est pas à l'observateur à dicter ses conditions à l'expérience, il doit savoir les changer et se mettre dans la position qu'on lui indique comme la bonne, justement afin de juger si elle est bonne.

Aussi n'est-il pas besoin d'être un grand croyant pour déclarer que l'épreuve du surnaturel ne peut se faire dans les termes où la réclame M. Renan. La considération des conditions qu'il veut à cette enquête montre qu'il gardera encore longtemps comme une certitude sa négation du surnaturel. Reconnaissons pourtant qu'une classe de faits semblerait appeler le genre d'examen qu'on nous propose ; ce sont les guérisons publiques dont certains journaux nous entretiennent tous les jours et qui à leur avis transportent sous nos yeux, dans notre temps, des manifestations du miracle que nous croyions réservées à de plus grandes époques. Ici l'éclat doit être plus grand, les conditions morales ne sont pas réclamées des témoins. Est-ce cette classe de faits qu'a visée le philosophe qui nous communique ses certitudes, nous aimerions à le croire, mais nous devons dire que nous n'en avons point nous-même la certitude.

Venons-en à la seconde certitude, elle est autrement consolante ; c'est celle du progrès. Cette thèse hégélienne du progrès de toutes choses n'est pas plus nouvelle au fond dans l'œuvre de l'auteur des *Dialogues* que la négation du miracle, elle avait été énoncée déjà comme l'expression de la loi de l'univers dans le fragment sur *l'Avenir de la métaphysique*. Mais elle est reprise ici avec une abondance particulière d'expressions frappées et propres à la graver dans les esprits. Il faut savoir gré à M. Renan de nous mener si loin du matérialisme mécanique du siècle passé, de franchir sans même y toucher la triste doctrine de l'évolution, qui ne nous fait monter que pour nous faire redescendre ensuite et qui comparerait volontiers le mouvement de l'univers à celui d'une roue tournant sur elle-même. Ce dialogue ne nous fait rétrograder ni jusqu'aux Lydiens de Byblos, dont le dieu Adonis ressuscitait et mourait sans cesse de nouveau avec le monde, ni jusqu'aux cycles des Chaldéens auxquels une branche de la philosophie

anglaise semble emprunter ses rythmes gigantesques et monotones. Le fait mérite d'autant mieux d'être noté que M. Renan emploie souvent le mot d'évolution et pourrait par là faire illusion sur sa pensée, mais il s'en sert évidemment dans un autre sens que l'école particulière qui voit dans la dissolution le complément fatal de tout progrès. Pour lui, l'évolution c'est le développement ininterrompu, quoique lent. Grâce soient rendues ici à l'amour de l'idéal, de la poésie, de toutes les belles choses. Un instinct d'artiste nous a enlevés. Il nous emporte et file avec nous vers les régions de l'espérance. « Le monde est en travail de quelque chose. Il va vers ses fins avec un instinct sûr... Une politique savante se manifeste dans tous les phénomènes de la conscience obscure ou de la vie inconsciente¹. » Non-seulement le philosophe qui s'exprime ainsi montre bien qu'aujourd'hui n'est pas pour lui la répétition pure et simple d'hier, mais encore il a soin de nous indiquer le ressort de ce travail de renouvellement : c'est une conscience obscure. De là bien des comparaisons empruntées au monde des instincts pour peindre l'action de cette cause. Elle procède à la façon de l'oiseau qui n'a jamais pondu, ni vu pondre, et qui sait d'avance la fonction naturelle à laquelle il va contribuer, ou à la façon de l'abeille -qui par une géométrie inconsciente élève diligemment l'édifice de ses cellules. Écoutons le langage même de Philalèthe, celui des trois amis qui expose ses certitudes : « Dans notre conversation d'hier nous avons cherché à préciser nos idées sur le genre de conscience que semble révéler l'ensemble de l'univers. Nous sommes à peu près tombés d'accord que c'est une conscience obscure, spontanée, analogue à celle qui préside à l'évolution de l'embryon ou de l'animal, conscience d'une merveilleuse sûreté néanmoins et qui atteint son but par des moyens d'une parfaite justesse². » Cette conscience serait, selon l'auteur, Dieu *in fieri*. Lorsqu'enfin elle aura touché le but, Dieu sera réalisé. La révélation la plus profonde de ce travail, d'où doit sortir un Dieu, se trouve pour M. Renan dans les ruses sans nombre qu'emploie la nature en

¹ Voir pag. 23 et suivantes.

² Pag. 50.

vue d'assurer la propagation des espèces, et le machiavélisme profond avec lequel elle sait nous conduire au sacrifice de nous-mêmes.

Il y a deux choses essentielles dans cette théorie : l'affirmation que l'univers marche vers un but supérieur, l'indication du ressort à l'aide duquel s'opère ce mouvement en avant, c'est l'instinct. On reconnaît le poète, nous l'avons dit, dans cet optimisme qui croit au progrès. Les faits extérieurs que Philalèthe consulte de préférence sont loin de nous révéler cette marche en avant qui l'enthousiasme. Une grande portion de l'humanité a ignoré cette capitalisation à intérêts composés de nos forces, elle est surtout chère aux Japhétites, mais plusieurs branches des autres races l'ont méconnue totalement. Enfin la philosophie cyclique existe, elle croit trouver à son tour dans les faits des raisons en sa faveur. Voici, j'imagine, ce qu'elle alléguerait : Les peuples modernes sont sortis de la cendre de peuples plus anciens ; des espèces entières sont disparues et n'existent pour nous que par leurs vestiges. Certains astronomes admettent un retard apporté au mouvement de tous les corps du système solaire par la résistance de l'éther ; on calcule dès lors que le jour doit venir où l'orbite de la terre, ralentie dans sa marche, se confondra avec celle du soleil. Notre monde aura commencé de brûler quand cette heure fatale sonnera. Et les flocons raréfiés de nébuleuses que perçoit le télescope sont comme la prophétie de ce sort qui nous menace ; le cataclysme nous fait souffrir d'avance si nous devons avoir cessé de souffrir au moment où il s'accomplira. Si la mort naît partout de la vie et la vie de la mort, quel est le premier de ces deux termes ? Est-il possible de donner à l'un la priorité sur l'autre ? Ce sont là des arguments chers à cette philosophie évolutioniste qui veut que toutes choses reviennent à leur point de départ, pour en sortir sans cesse par les mêmes impulsions, aux siècles des siècles. M. Renan n'ignore pas que les faits, lorsqu'ils sont seuls consultés, ne peuvent point convaincre d'erreur cette manière d'envisager la vie, puisqu'ils ont leur côté sombre comme leur côté joyeux. D'ailleurs si le jour dans l'histoire moderne semble

dévoré la nuit, cette tendance a trop peu de durée et est trop souvent interrompue pour nous rassurer. De quel droit donc affirmez-vous le progrès, et d'où vient qu'au fond de notre âme nous vous donnons parfaitement raison ?

Pour nous, si nous conservons la certitude du progrès, c'est à cause de la conscience morale que nous nous garderions bien d'appeler avec vous un leurre et une duperie. Sa présence nous est un témoignage que Dieu aime le bien, qu'il veut le faire prévaloir dans l'homme. Nous tirons de l'existence de cette loi intérieure une conclusion sur le caractère de son ouvrier et de son Créateur. Une fois la sainteté de Dieu hors de conteste, une fois que le bien a pour lui l'Éternel, nous sommes rassurés. Si la réalité donne trop souvent des démentis à cette volonté qui se découvre dans l'ouvrage de la conscience, nous nous les expliquons par le péché volontaire de l'homme. C'est ainsi que nous arrivons à tomber d'accord avec l'optimisme du christianisme. Le déisme parvient à l'espérance de la même manière, seulement comme il n'admet pas la chute de l'homme, il est forcé de mettre les ravages du mal sur le compte de notre condition, c'est-à-dire, en définitive, de Dieu qui l'a faite, auteur à la fois du progrès et de ses obstacles. Qu'on juge là-dessus par quel effort d'équilibre le déiste réussit à garder sa bonne espérance. Le mal, dans cette philosophie, n'a-t-il pas Dieu pour père au même titre que la conscience ? Quant à vous, M. Renan, qui ne croyez pas en un Créateur conscient, comme le déiste, mais qui faites le principe des choses, l'Éternel, immoral et trompeur, comment ne vous êtes-vous pas demandé si vous ne seriez pas à votre tour la dupe de ses tromperies en parlant de progrès ? En vérité, votre système idéal nous paraît bien propre à justifier votre scepticisme, ou à montrer une fois de plus que l'optimisme ne se soutient pas s'il n'est fondé sur le roc de la conscience et de la responsabilité humaines. J'ai déjà nommé la religion qui a fait place à ces deux éléments ; vous la connaissez comme nous : d'où vient qu'elle ne vous a pas fait pénétrer plus avant dans le problème du mal ?

Si, en dépit de l'optimisme auquel ils aboutissent, ces *Dia-*

logues font penser quelquefois à Schopenhauer, ils font penser plus souvent à M. de Hartmann et à la *Philosophie de l'inconscient*. Lui aussi envisage l'instinct comme le ressort de l'univers, lui aussi fait marcher ce ressort vers un progrès qui consiste dans la réalisation de la conscience de soi ; seulement M. de Hartmann est persuadé que lorsque la raison de l'univers aura enfin pris possession d'elle-même, effrayée de son œuvre, elle n'aura rien de plus pressé que de s'anéantir. Les rapprochements que l'on peut relever entre les deux pensées sont certainement une rencontre, du moins du côté de M. Renan. Avant l'apparition de la philosophie de l'inconscient, dans ses *Etudes d'histoire religieuse*, M. Renan recourait déjà à l'instinct comme au grand ouvrier. Il y a dans cet agent, au travail à demi mystérieux et si sûr en même temps, une des fascinations de la spéculation contemporaine.

Mais qu'est-ce que l'instinct ? Il aurait été intéressant de nous le dire en face des discussions aujourd'hui engagées entre les naturalistes sur le caractère de cette force obscure, en face des équivoques que le langage usuel laisse planer sur elle. Dans le langage usuel ce mot désigne parfois un désir de l'homme, c'est ainsi qu'on dira de quelqu'un, « il est né avec l'instinct du jeu, » dans ce cas ce terme suppose une certaine conscience de soi, puisque l'homme qui désire entrevoit, connaît, l'objet auquel il souhaite de parvenir. Tantôt on l'applique aux bêtes, mais pour désigner encore des actes accomplis avec une lueur d'intelligence ; c'est ce qu'on veut dire quand on parle de l'instinct avec lequel le chien suit son maître. Si le chien suit son maître, c'est en partie parce qu'il se souvient des bienfaits qu'il en reçut, nourriture et logis. Tantôt ce mot appliqué aux bêtes n'a plus qu'une signification négative, il est simplement le contraire de l'intelligence et il désigne un mouvement mécanique, semblable à celui qui fait cristalliser la neige en ses jolis dessins. Les savants, tant s'en faut, n'attachent pas tous la même acception à l'instinct. Les uns lui donnent une certaine sensibilité, une vague conscience de soi et seraient tout près d'affirmer qu'il est le résultat d'observations accumulées, transmises par voie d'hérédité. Ici encore, si

petit que soit le minimum d'intelligence renfermé en lui, instinct est synonyme d'esprit. M. de Hartmann, quant à lui, n'est nullement animiste dans son langage ; il définit cette impulsion, « un acte conforme au but, mais sans conscience de but. » Maintenant il s'agit de savoir pour laquelle de ces significations prend parti M. Renan. Il ne paraît pas avoir songé qu'un minimum de conscience de soi admis dans le principe des choses nous élèverait à cent lieues au-dessus du matérialisme, mieux que toutes les protestations. Il parle souvent de l'instinct de la fourmi, de l'abeille, de l'oiseau, c'est très bien, mais nous ignorons ce qu'il entend par là. S'il prend cette expression dans le premier sens que nous avons rappelé, il admet dans la force première un germe d'intelligence consciente, il emprunte à notre vie spirituelle et consciente un de ses phénomènes les plus profonds pour en faire le type du principe des choses, et alors nous ne voyons pas pourquoi il aurait tant de répugnance à accepter la personnalité de Dieu, car l'anthropomorphisme a fait irruption dans le système. Si M. Renan est fidèle à la dernière acception, son principe ne nous dit rien de plus que le mot de force ou de cause, tel qu'il est employé dans les sciences naturelles ! Que la force qui produit le progrès soit un agent mécanique, inconscient, je ne vois pas comment, après cette concession, l'on échapperait au matérialisme, du moment surtout qu'il n'y a personne derrière cette force pour la manier. Que ce soit la loi ou l'idée agissant par une sorte d'attrait, nous demandons comment un attrait peut être senti par ce qui est insensible, sans intelligence, par la matière pure ; nous retombons dans les énigmes qu'on se prépare en voulant bannir de l'explication du monde tout anthropomorphisme.

Quoi qu'il en puisse être, toute personne ayant donné un peu d'attention à la différence qui sépare la notion de cause, dépouillée du dernier vestige de conscience de soi, de cette même notion lorsqu'elle garde quelque reflet d'intelligence, regrettera cette équivoque. Cette personne ne se trompera pas sur l'arrière-pensée de l'écrivain, car elle se sera vite convaincue de la défiance profonde avec laquelle il considère les déterminations de l'infini lorsqu'elles donnent à la substance

quelque trait de notre âme ; néanmoins on regrettera ce jeu chatoyant des métaphores employées à personnifier le principe de la nature. On regrettera que jamais l'auteur ne se demande quelle est la portée de cette nécessité où nous sommes d'employer la rhétorique des personnifications. Peut-être faut-il être en éveil pour s'apercevoir du vide profond caché sous ces fleurs , et c'est justement pour cela qu'elles nous inquiètent.

Autre observation que nous sommes obligé de faire en présence de l'équivoque qui règne sur l'instinct. Philalèthe nous parle souvent du but de la nature, mais il est clair que si l'essence des choses n'a aucune intelligence, il ne peut être question avec quelque propriété de leur finalité. L'idée de but est empruntée à l'acte intellectuel ; elle suppose un œil qui vise, qui voit d'avance, ou se représente le résultat à obtenir, qui le détermine librement. Où il n'y a aucune conscience il faut, en philosophie, ne parler que de résultantes et de suites. La question serait d'ailleurs de savoir si, dans l'hypothèse qui nie les causes finales, on pourrait garder l'idée plus élémentaire d'ordre et de régularité. Qui dit ordre, dit subordination d'une partie à une autre, d'un moyen à un but, et qui dit but, dit intelligence. Aussi, s'il nous fallait choisir entre les mécanistes, qui, comprenant fort bien où mène l'idée de fin, la rejettent, mais en conservant la notion de l'ordre du monde, et ceux qui gardent l'idée de but mais sans poser en même temps la conscience de soi qu'il suppose, nous serions très embarrassé. Nous croyons qu'il y a là trois idées, primitivement solidaires, empruntées au moi et à son œuvre. On pourra les séparer momentanément ; mais comme aucun intérêt spéculatif majeur ne peut prononcer leur divorce, elles se rejoignent. Cependant, répondrez-vous, la nature n'a pas conscience de soi, au moins apparemment, et c'est ce qui empêche de joindre l'idée de fin à un autre concept qu'à celui de l'instinct. Sans doute la conscience ne se manifeste point comme une propriété des phénomènes, mais nous pouvons la placer en arrière de ceux-ci et envisager ces derniers comme l'instrument ou le moyen. La notion de moyen ne nous servirait-elle donc de rien ?

III

Jusqu'ici, malgré les explications qui nous ont été fournies pour concevoir l'idée de l'univers, nous ne savons pas grand chose de ce principe. Nous ignorons et le nom du but, du progrès qu'il poursuit, et celui de son point de départ, à supposer qu'il en ait un. Peut-on se faire une idée du résultat de tout le travail qui s'opère dans l'univers? La loi du progrès est-elle à elle-même sa première matière, a-t-elle fait sortir de son sein, par un artifice inconnu, le monde réel? Ces grandes questions de la nature de la fin et de la nature de l'origine qui ont toujours occupé la métaphysique ne pouvaient pas ne pas être abordées. On oublie d'autant moins de s'informer de la solution que leur donne un auteur, qu'il y a là une pierre de touche très efficace des systèmes. Prolonger des lignes, soit dans le sens de l'avenir, soit dans le sens du passé, c'est grossir ces lignes et faire éclater leur vice si elles en ont un. Tout principe n'est pas propre à remplir l'office de créateur. On lira donc avec un intérêt non moins vif que celui qui s'attachait aux *Certitudes* les pages des *Probabilités*, dans lesquelles M. Renan a rassemblé les fragments qu'il avait déjà publiés sur ces délicats problèmes, mais en les refondant au feu du dialogue. Il est donc entendu que les *Probabilités* doivent nous éclairer sur la nature du commencement et sur celle de la fin.

Le commencement du mouvement dans l'univers, nous dit M. Renan, fut une rupture d'équilibre qui vint elle-même d'une non-homogénéité. « Pourquoi l'univers ne se tint-il pas tranquille? C'est qu'un aiguillon le poussa. Une inquiétude secrète lui donna le tressaillement; un vague intérieur amena des nuages sur la morne sérénité de son azur¹. » Ce divin langage nous ramène au temps où la philosophie se confondait avec la poésie. Nous acceptons volontiers cette position de la part de l'auteur de la *Vie de Jésus*. Il a compris à merveille que les idées nous apparaissent sous la forme intuitive avant d'être

¹ *Probabilités*, pag. 52.

vérifiées par l'analyse. Il excelle à replacer la pensée dans cet état de divination qui marqua son origine. Il a fait le tour et l'examen de ses découvertes, mais pour les communiquer il a soin de les reporter au sein de leur ombre primitive. De là, la naïveté, la grâce de ses écrits où la réflexion ne paraît point avoir défloré la pensée. Nous n'avons point à faire ni chez Théophraste ni chez Théoctiste, ce sont les personnages nouveaux qui font part au cercle réuni d'abord autour de Philalèthe de leurs probabilités et de leurs rêves, à des arguments rangés par ordre de bataille. M. Renan affirme et prouve peu ; il laisse au lecteur le soin de chercher les motifs qui l'ont décidé. La sécheresse est ainsi banni de ses discours. Malheureusement ce ton qui anime le dialogue et le rend naturel a bien des dangers en philosophie. Ainsi qu'on le dit vulgairement, il est bien difficile de vouloir contenter tout le monde, et les stylistes amoureux de la forme et les raisonneurs qui demandent à être convaincus. Il faut des squelettes en anatomie et des preuves aiguës pour faire de la philosophie. Tant pis pour celui que ce travail rebute. Plus le profil des raisonnements sera tranché, plus il sera de nature à frapper l'esprit et agréable au raisonneur. Cette science est une science de charpente, et non pas une peinture de décors et de tentures. En face du ton qu'a pris M. Renan, on se demande donc parfois s'il n'aurait pas mieux fait d'intituler ses dialogues : *Dialogues religieux*. Jusqu'en semant son doute élégant il a l'accent d'un homme inspiré plutôt que celui de l'homme qui se rend compte de ses inspirations. Cela est vrai déjà des *Certitudes*, mais plus encore des *Probabilités*.

Lui-même est mené par cette spontanéité dont il nous parle, et qu'il appellerait volontiers hasard, fantaisie, tandis que nous la nommons liberté. Mais n'anticipons pas. Bornons-nous à constater que dans cette philosophie il règne un vague énorme sur l'origine du monde. La question en est soulevée, mais sans qu'il y soit répondu autrement que par de nouvelles interrogations. Ce « pourquoi l'univers ne se tint-il pas tranquille ? » suppose en effet que l'univers existait déjà lorsqu'il fut éveillé. En quel état ? Nous saisissons ici sur le fait, si je

ne me trompe, l'impuissance profonde de l'idéalisme pur. Nous tombons soit dans le dualisme platonicien qui posait à côté de la loi ou de l'idée une matière éternelle, soit dans un système plus compliqué. La lettre à M. Berthelot fournit sans doute un précieux commentaire sur l'origine du monde, mais sans qu'elle nous permette de décider à laquelle des deux alternatives s'est condamné M. Renan. Elle nous apprend que par la physique mécanique nous sommes transportés dans un monde composé d'atomes purs, ou pour mieux dire de forces dénuées de toute qualité chimique. « Je ne puis m'empêcher, poursuit l'auteur, de concevoir la gravitation comme quelque chose d'antérieur aux relations chimiques.... La force et la masse ont-elles un commencement¹? » Malheureusement il existe de par le monde plus d'une théorie sur la nature des atomes et ce passage, pas plus que ceux des Dialogues où l'auteur touche à la réalité dernière, n'est propre à nous renseigner sur l'opinion qui prévaut dans la pensée que nous analysons. Boscovitch envisageait les atomes comme des centres de force sans aucune dimension, comme de véritables points mathématiques, actifs seulement et placés dans l'espace. Théophraste se range-t-il à cette manière de voir? Alors la masse qu'il oppose à la force en atome, et dont il demande si elle a un commencement, n'est plus que l'étendue vide. Nous sommes en présence du système le plus compliqué. Nous avons à l'origine trois principes, l'étendue, puis la force ou l'atome, et au-dessus de celui-ci la loi du progrès qui le régit dans son action. Théophraste admet-il plutôt la théorie de Newton amendée par la pensée contemporaine? Le dualisme est évident. Newton, on le sait, envisageait les éléments de la matière comme des unités denses, étendues et possédant des forces attractives. Seulement à ses yeux cette force de gravitation leur aurait été transmise par une impulsion supérieure. Il est de mode aujourd'hui de considérer comme inné ce que le grand homme tenait plutôt pour une propriété communiquée. On fait de l'atome une particule aussi ténue que possible, quoique toujours étendue, et

¹ *Lettre à M. Berthelot*, pag. 172.

on lui attribue le mouvement comme s'il lui appartenait en propre. Puis, à l'aide du principe de l'équivalence des forces, on fait sortir de ce mouvement la lumière et la chaleur, et finalement tous les phénomènes. Est-ce là la théorie de l'auteur? Alors nous n'avons plus e présence que l'atome toujours vibrant et la loi du progrès qui le régit. Ce qui est certain c'est que l'auteur ne songe point à faire sortir l'étendue et la force de l'idée; nous sommes ainsi loin de l'unité. La loi du progrès ne peut fournir à elle seule en effet une raison suffisante de l'origine des choses. Mais qui donc a jeté un plein jour sur ces problèmes? Personne, sans doute, et c'est pour cela qu'entre les hypothèses il convient de choisir celle qui éluciderait le mieux la question.

Si vous me donnez pour raison de l'univers un acte de liberté accompli dans une intention d'amour, je conçois cette raison, quoique je ne comprenne pas le comment de son activité, n'ayant jamais, quant à moi, créé la moindre parcelle de matière. Tout par cette supposition se résout dans la volonté d'une substance consciente et spirituelle. Mon esprit se reconnaît dans cette unité conforme à ses nécessités intérieures. Mais quand vous posez la masse, soit pure, soit unie à des forces qui l'animent, en face de l'idée et comme son pôle, vous me renvoyez à une pluralité de principes qui tiraillent ma raison. Et si vous tentiez de faire émaner la matière et les activités diverses qui se manifestent de la seule loi du progrès, je serai moins satisfait encore. Outre que je ne comprendrais pas mieux que dans le premier cas le comment de cette transformation, je ne me rendrais aucun compte ici de la cause efficiente. Comment l'idée du progrès peut-elle vouloir être autre chose que ce qu'elle est? Une loi qui veut, une idée touchée d'un désir, n'est-ce pas absurde? Personne, au reste, n'a mieux compris que M. Renan l'impossibilité à laquelle on se brise dans cette hypothèse, puisqu'il dit qu'entre la progression du calcul infinitésimal pris en soi et réduit à l'état de pure formule, de pure loi, et l'atome, c'est-à-dire au fond entre la loi du progrès et la matière, il y a un abîme. Mais il pouvait peut-

être trouver une meilleure issue à cette impossibilité que le silence et les deux suppositions qu'il suggère tour à tour en nous mettant en présence de trois facteurs.

Le principe de la raison suffisante a plus d'importance qu'on ne pense dans les sciences positives. Il leur fournit toutes les grandes hypothèses dont elles vivent actuellement : celle de la force sous laquelle se cachent tant d'interprétations diverses, celle des atomes, celle du fluide éthéré qui baigne les atomes et par lequel on explique la transmission des mouvements, celle de la nébuleuse primitive par laquelle, depuis Laplace, on se rend compte de la formation du système solaire. Laplace lui-même, ainsi qu'on l'a montré, fait appel au principe de la raison suffisante lorsqu'il expose la loi d'inertie. « Un point en repos, dit-il, ne peut se donner du mouvement, puisqu'il ne renferme pas en soi de raison pour se mouvoir dans un sens plutôt que dans l'autre. » Cherchons donc quelle est l'hypothèse qui rend le mieux compte, devant les lois de notre raison et les découvertes de la science, de l'univers ; contentons-nous-en, malgré les obscurités qu'elle pourra laisser subsister, pourvu seulement que celles-ci soient moins graves que dans toute autre hypothèse. Je consens à ce qu'on nous parle de corpuscules possédant des mouvements vibratoires, à ce qu'on pose au-dessus d'eux une loi d'ordre et de progrès qui les régit, mais à condition qu'on ne fasse pas de cette conception le dernier terme abordable des choses. Comprenez que notre esprit réclame un principe unique, que le seul mouvement possédé de soi dont nous ayons la notion est celui de la liberté. La mécanique d'ailleurs, cette science qui traite du mouvement, n'est-elle pas tout entière fondée sur le principe que les corps ne possèdent d'eux-mêmes ni le mouvement ni le repos, qu'ils n'ont pas d'autre faculté que celle d'être mus et de transmettre une impulsion reçue ? C'est ce qu'on appelle l'inertie. Or l'inertie suppose un moteur antérieur à la matière ; nous voilà donc loin encore de l'opinion qui voudrait identifier l'atome avec le mouvement et réduire les principes originels à deux.

Il s'agit bien seulement de l'origine de la matière et du mouvement ! La théorie de la corrélation des forces est-elle donc

assez avancée pour nous permettre de ramener tous les phénomènes sans exception au mouvement transformé, à l'atome, et à la loi qui les régit? Et la vie? Et la pensée? La pensée ne serait-elle qu'un acte vital d'une énergie particulière? L'acte vital une combinaison chimique? La combinaison chimique un groupement particulier, une gravitation spéciale des molécules? C'est là ce qu'on fait entendre quand on réduit tout aux trois facteurs que nous avons dû essayer de combiner. Mais cette magnifique synthèse dans laquelle se complait une partie de la science moderne, et au milieu de laquelle la question de la transformation des espèces vivantes, telle qu'elle a été posée par Darwin, n'est plus qu'un épisode, cette synthèse, dis-je, est encore une supposition repoussée par des savants de premier mérite. Pour ne citer qu'un exemple des difficultés auxquelles elle se heurte, il n'est pas prouvé que le désordre de la pensée, la folie, soit toujours marqué par une altération du cerveau et puisse lui être attribué. L'auteur de *l'Anatomie comparée du système nerveux*, M. Leuret, le nie. Cette hardie simplification du problème, qui voudrait faire de la pensée une sécrétion du cerveau, est donc encore loin de reposer sur une base solide.

Passer de la question des origines à la question de la fin, c'est passer des ténèbres à la lumière. M. Renan connaît le but de l'univers ou croit le connaître, il en parle avec un enthousiasme qui montre qu'il aime mieux sonder l'avenir que le passé. Le mot qui résume le mieux à son avis la fin du progrès est la conscience de soi. Tout l'effort du monde est de se connaître pour s'admirer. Par l'animal déjà, l'être conscient a commencé d'exister. Les oiseaux sont de charmants musiciens, le chien adore son maître et éprouve pour lui des sentiments d'ordre religieux. Mais la vie de l'univers atteint avec l'homme son faite le plus élevé; c'est le savant, l'artiste, l'homme vertueux qui actuellement la résument le mieux. Ils sont le feu d'artifice que tire sous nos yeux le monde. Peut-être y a-t-il dans d'autres planètes d'autres êtres pensants, cela est probable; ce qui est sûr c'est que nul d'entre eux n'est encore parvenu à l'omniscience; si l'un de ces êtres inconnus était parvenu à cette perfection, il nous le ferait sentir en produisant au milieu de nous des signes

et des miracles. L'homme finira sans doute ; mais qu'importe ? si quelque autre monde est capable d'accomplir la destinée de l'univers. Ce jour d'accomplissement, le grand artiste et l'homme de bien cesseront d'être nécessaires, ils disparaîtront. Le mal, en effet, doit être radicalement guéri par la science parfaite qui rendra inutiles du même coup les symboles de l'art. Quand la connaissance aura atteint son apogée glorieux, elle pourra donc remercier les saints et les poètes. Tel est le grave et doux alléluia que chante Théophraste sur la fin du monde et par lequel il vous repose de l'obscurité angoissante qu'il avait laissés planer sur la naissance de l'univers.

N'est-il pas remarquable que le langage de M. Renan, si imprégné en définitive d'aspirations nouvelles, nous ramène ici à l'ancienne philosophie et à l'ancienne théologie ? Donner pour terme au mouvement des choses la science, c'est poser l'homme comme roi de la planète terrestre, c'est faire de lui le but de toutes les existences qui nous environnent. Qui est capable de science ici-bas, sinon lui ? On voit que nous ne sommes pas loin de revenir, même dans les détails et en tenant compte de la signification nouvelle qu'elle revêt ici, à cette idée criblée de tant de railleries que tout est fait pour nous. Malheureusement on se souvient que le but ici n'est qu'une résultante non voulue et cette bulle de savon spiritualiste qu'on s'amusait à suivre, s'évanouit.

Un autre rapprochement qui a plus de valeur est celui-ci. Les adversaires des causes intentionnelles n'échappent à l'action d'un Dieu libre que pour tomber sous celle du hasard. Si fixé que soit l'ordre du monde, il renferme toujours des perturbations qui demeurent en dehors des cadres qu'établit la science et qui sont la variété de la vie ; aussi les darwinistes et les transformistes physiques qui prolongent les lignes du darwinisme en ramenant tout au mouvement de l'atome, ne se font-ils pas faute de recourir au hasard, pour expliquer les diversités et les bigarrures dont le monde est plein jusque dans ses régularités. On nous dit que la sélection fait son œuvre dans la variation des milieux, sans nous renseigner sur la loi qui régit cette variation ; on nous parle de l'hérédité comme

d'une puissance qui fixe certaines modifications en en laissant d'autres de côté ; on ne nous explique pas d'où viennent ces modifications et pourquoi l'hérédité les fixe de préférence aux anciens caractères. Bref, on croit souvent assister à un jeu fortuit. M. Renan n'est pas loin de ce piège où tombent ceux qui veulent garder la vie de l'univers, les ruptures apportées dans ses régularités, sans arriver à la liberté de Dieu. Sa spontanéité ressemble fort à un mouvement fortuit, car elle serait la liberté si elle était dès l'abord accompagnée de conscience de soi, et la liberté aveugle est le hasard. M. Renan nous dit qu'il y a deux manières d'atteindre un but, c'est de viser très juste ou de tirer tant de coups que l'un d'entre eux finisse par atteindre l'objectif. Le second procédé est celui qu'emploie la nature qui a pour ses essais l'éternité. Soit ; mais si elle jette ainsi sa poudre et ses boulets, il se peut fort bien aussi qu'elle ne touche jamais la cible. Je trouve que, en nous renseignant sur la manière dont la vie poursuit la fin suprême, vous montrez parfaitement qu'elle agit à tâtons, sans aucune règle ; mais où je trouve surtout que vous vous trompez, c'est quand vous pensez conclure de la durée infinie pendant laquelle elle peut produire ses ébauches à une réalisation certaine de la perfection. Le temps ne fait rien à l'affaire quand on est en présence d'un jeu de hasard qui remplit rigoureusement les conditions que nous attachons à ce jeu ; celui-ci pourra amener du premier coup le bon numéro comme ne l'amener jamais. Il n'y a aucune nécessité dans un tir purement fortuit, et le hasard venant s'ajouter à l'instinct risque fort en fin de compte de contredire celui-ci dans la régularité de ses travaux.

Venons-en à cette valeur suprême donnée à la science, but de tout progrès. Que faut-il penser de cette subordination de la raison pratique à la raison pure, impliquée dans cet honneur rendu à la science ? Nous applaudissons sans doute à cette revendication des droits de l'intelligence, en face des bénédictions qu'une certaine foi s'empresse de prononcer sur la bêtise humaine. L'ignorance ne nous est pas nécessairement chose sacrée, mais la science non plus. Nous ne parvenons point en particulier à imaginer comment la connaissance pour-

rait rendre la vertu superflue. Ah ! pourquoi l'ombre mélancolique du docteur Faust, rassasié de sa raison, cherchant dans le caprice et le plaisir un refuge qui le fuit contre une incurable fatigue, ne s'est-elle pas présentée au sage qui vante ainsi les secrets du savoir ? Que ne l'avez-vous consolée avant de nous offrir sa condition comme le suprême idéal ? Alors nous pourrions espérer avec vos espérances. Mais le progrès de la science tout seul risque d'être triste et maudit. Songez-y, ce qui rend cette création de Faust si vivante quand par certains côtés elle est si fantastique, c'est qu'on la sent pétrie avec le sang de la vie. L'expérience apprend tous les jours que beaucoup de savoir est un tourment d'esprit ; elle vient donner raison à cette philosophie de l'Ecclésiaste, que vous appelez les réflexions d'un célibataire aigri. Au fond des bonnes bibliothèques, où l'on a les pieds sur les chenêts et la tête dans le plus pur idéal, des laboratoires où l'on reconstitue certains éléments de la vie, il y a des remords, de l'envie, de la faiblesse de caractère, comme dans les chaires des prêtres et des pasteurs. L'idée même que nous nous faisons du devoir proteste contre cette identification de la vertu et de la connaissance. L'approbation morale n'est donnée qu'à l'effort libre, elle grandit avec lui ; là où manque cette peine, que l'être soit dieu ou homme, le rayon céleste fait défaut. Voilà pourquoi la victoire du sacrifice ne pourra jamais être obtenue par les seules recettes de la psychologie, ce ne serait plus une victoire ni un sacrifice. Enfin notre nature, notre liberté s'oppose à cette identification. Elle suppose que l'on peut avoir toute la connaissance du bien et refuser de s'en servir, ainsi que l'affirme l'expérience que nous consultations il y a un instant. C'est cet élément d'une volonté demeurée lâche avec les meilleures armes qui fait l'inattendu de l'histoire et l'espoir des peuples faibles par le nombre ou les ressources extérieures. Non, la science à elle seule ne donnera jamais la vertu, parce qu'elle ne donne pas ce mépris de la peine qui avec des larmes ou de la sueur fait un héros ou un saint.

Non-seulement la science n'est pas la vertu, mais elle lui est inférieure aussi bien que l'art. Le peintre Régnault mourant

pour l'honneur de Paris a cru conquérir une couronne plus belle que s'il avait pendant une longue carrière déployé tous les trésors d'un admirable génie. Qu'y a-t-il à nos yeux au-dessus de ce qui s'appelle le bien ? Pensez-vous que ce point de vue est celui du présent, non celui de l'avenir ? Je ne crois pas qu'on puisse déduire l'avenir ailleurs que du présent qui le porte dans ses flancs. En vérité, pour peindre les siècles futurs sous les couleurs avec lesquelles vous nous les présentez, il faut avoir reconnu dans notre être spirituel la trace d'une transformation, il faut être transformiste même à l'égard de la conscience morale. Malheureusement quiconque tire de tels pronostics a cessé de croire à l'absolue obligation du devoir. Cette assertion est si grave que nous sentons le besoin de répéter que pour nous il y a loin des opinions d'un philosophe à la règle qu'il suit dans sa vie. Il n'en est pas de même chez le vulgaire. Un philosophe est un chimiste ; il sait manier les plus dangereuses substances sans provoquer l'explosion ; cependant il a besoin lui-même de précautions. C'est à titre de précaution que nous soulignons les graves dangers que cette annonce de la démission future de la vertu pourrait causer, si elle était prise au sérieux. L'homme marche volontiers du côté où il croit que va l'avenir, il est l'ouvrier, conscient parfois, du progrès, et, comme tel, il aime à l'aider. Macbeth a beau croire les sorcières, il a beau croire que les grandeurs qu'elles lui ont prédites se réaliseront d'elles-mêmes, il ne pourra s'empêcher de les aider ; c'est la pente naturelle. Je crains pareillement qu'à la nouvelle de la mort prochaine de cette sœur de bon secours qui s'appelle la vertu, bien des cœurs ne se disposent à l'abandonner.

Le malheur de M. Renan est de faire blémir à vue d'œil toutes les grandes figures auxquelles il offre d'abord son encens ; quand le nuage a passé, il reste une odeur malsaine, et l'on n'a que le temps de soutenir dans ses bras le dieu pâlisant prêt à défaillir. Cette faiblesse du dieu est encore un mirage ; c'est nous qui pâlissons quand il semble que c'est lui, c'est notre foi qui chancelle. Mais tout le monde ne fait pas cette réflexion ; c'est pourquoi il importe de l'énoncer à haute

voix. La loi du devoir est parfois appelée, dans les dialogues, la plus grande, la vraie, l'unique révélation, c'est le nuage d'encens. Elle n'en est pas moins envisagée comme inférieure à la science, qui est à la fin de tout progrès.

Ce qui est grave encore, c'est qu'elle est constamment opposée au bonheur individuel et envisagée dans les promesses qu'y attachent les éducateurs et notre propre cœur comme un leurre. Aux yeux de l'auteur elle fait partie des lacs que nous tend la nature pour nous inciter à travailler à sa fin. On en conclut que le devoir du grand homme est de collaborer à cette fraude. Mais le pourra-t-il lorsqu'il saura que le sacrifice n'a jamais pour récompense une paix plus haute que celle que donne le mal, lorsqu'il se verra trompé par les appâts et les mensonges transcendants de l'Eternel ? Nous nous permettons d'en douter. Qu'il se sacrifie de bon cœur toutes les fois que le sacrifice sera glorieux et inévitable, les bandelettes bien blanches, l'autel d'or, à la bonne heure. Mais nous avons peine à croire qu'il descende à tous ces devoirs difficiles et obscurs dont se compose la vie. S'il y a de illusion à croire à des compensations intimes accordées à l'humble vertu, il y en a plus encore, nous semble-t-il, à attendre de notre angélique nature qu'elle fasse le bien sans en espérer la joie. Kant qui opposait la vertu à l'intérêt avait cependant compris que, pour demeurer dans la limite de la force humaine, il faut que finalement la bonté se concilie avec notre désir de bonheur. Il admettait donc un juge et une autre vie dans laquelle la volonté pourra recevoir sa récompense. Du reste cette philosophie n'a pas mieux traité la religion que la morale. Celui qui disait : « Je ne vois pas de raison pour qu'un Papou soit immortel » est bien encore celui qui continue à faire des religions sans exception la création, soit de notre imagination, soit de l'hallucination caractérisée. Il dit très bien en même temps que nulle critique n'y pourra rien.... N'admirez-vous pas ce scepticisme qui doute de la critique, c'est-à-dire de la science, après avoir douté de la morale ? M. Renan voit partout des pièges. Lui-même travaille au grand œuvre de l'illusion, et quel fin tissu est celui de son ouvrage ! Il file son cocon de

soie avec la pensée que la belle, la mensongère Maïa s'en servira comme d'un lacs plus fort, plus brillant que d'autres pour tromper ses amants !

IV

Les *Rêves* nous révèlent les formes diverses par lesquelles la fin suprême, l'absolu de la conscience de soi pourra se réaliser. On y nage en pleine fantaisie, l'esprit a quitté terre, dépassé la région de l'air et gagné l'éther vibrant. Ce qui vous charme dans cette partie, c'est qu'ici l'on sent n'avoir plus à redouter d'arrière-pensée ; le doute supérieur est avoué dans le titre lui-même : ce sont des rêves. Ne supposez pas cependant que vous ne rencontrerez aucune prétention au dogmatisme dans ce dernier entretien. M. Renan a des préférences trop vives, trop marquées pour ne pas chercher à faire du prosélytisme même dans ses songes. Seulement il vous prévient par son titre que vous ferez fort bien de ne pas l'écouter. Le grand prix de ses idées sur l'avenir suprême est de nous révéler sa politique, sa théorie des races, la manière dont il envisage le peuple.

Selon Théoctiste, la conscience de soi peut se réaliser dans l'une des trois formes suivantes, la forme monarchique, la forme oligarchique et la forme démocratique. La toute-science pourrait se concentrer en un seul être qui résumerait tous les autres : ce serait la solution monarchique ; elle pourrait résider dans une aristocratie de savants gouvernant le monde, ou dans la totalité des êtres pensants : nous aurions la solution oligarchique dans la première alternative, et dans la seconde la solution démocratique.

Le cerveau de Théoctiste, lui-même nous l'avoue, est particulièrement réfractaire à la dernière solution. Y pense-t-on ? convertir à la raison les uns après les autres les deux milliards d'êtres humains qui peuplent la terre..... Est-ce possible ? Les races ne sont-elles pas inégales ? Le sauvage de l'Australie n'est-il pas plus rapproché de l'animal que de l'homme ? A un autre point de vue encore le principe que la société n'existe que pour le bien-être et la liberté de tous les individus ne pa-

rait pas conforme au plan de la nature. Celle-ci sacrifie volontiers l'individu à l'espèce. Pour le moment la démocratie vaut certainement mieux que l'ancien régime ; elle est le terreau où s'engraissent les grands hommes. Mais l'œuvre du Messie, c'est-à-dire de la toute-science, ne peut s'accomplir par la masse. Celle-ci pourra garder, pour se consoler de sa position inférieure, le plaisir ; les humbles qui vivront dans cet avenir où la science régnera auront peut-être tout à eux, la femme, bannie du royaume de la lumière : dans ce cas ils ne seront pas les plus malheureux, d'après M. Renan.

Avouez, devant ce langage qui parfois rappelle la Grèce antique dans ce qu'elle eut de plus dur à l'égard des petits, que l'on ne se débarrasse point aisément du principe d'égalité. M. Renan est pressé d'offrir des compensations aux déshérités de son ciel. Or le système des compensations est toujours une manière de revenir à l'égalité. Avouez aussi qu'il y a une part de vérité dans cette conception qui embrasse l'ordre des êtres à la façon d'une hiérarchie. La hiérarchie existe dans la nature. Le corps humain a des organes qui commandent et d'autres qui obéissent, au milieu de la solidarité qui les rend tous dépendants les uns des autres. S'il nous était permis d'exposer notre rêve de la vie future nous dirions, quant à nous, qu'à côté de l'égalité dans la félicité l'existence des heureux réalisera l'inégalité dans la grandeur. Une subordination volontaire doit soumettre les uns aux autres les organes de la société & venir, jusqu'au moment où chacun d'eux, parvenu à sa croissance complète, réfléchira entièrement la perfection. Ce moment, à notre sens, ne pourra se trouver que dans la vie d'au delà. Mais, jusqu'à ce qu'il vienne, une certaine inégalité est fort concevable, elle est même nécessaire. Le christianisme est plus près qu'on ne pense de prolonger pendant les premières périodes de l'éternité les différences qui existent entre les capacités individuelles. Jésus veut que celui qui a gagné dix marcs domine sur dix villes dans la vie future, tandis que celui qui en a gagné cinq dominera sur cinq¹. Ce qui lui répugne, c'est qu'on ferme à toujours à une race, à une âme,

¹ Luc XIX, 12 et suivants.

pour un vice de naissance, les portes d'or de la perfection. Les inégalités qu'il admet peuvent être vaincues quand elles sont involontaires ; celles dont nous entretient M. Renan sont sans remède. Là est la différence.

Mais a-t-on le droit de déclarer dès aujourd'hui que certaines races sont rebelles au progrès ? N'a-t-on pas vu, dans les cas mêmes où elles se refusaient à s'assimiler notre civilisation, quelques individus surgir de la masse, s'en séparer, montrer par leur développement rapide que les terres vierges portent les plus beaux fruits lorsqu'elles ont été défrichées ? S'occupe-t-on depuis assez longtemps de ces malheureuses portions de l'humanité, pour qu'on soit autorisé à déclarer l'expérience pleine et finie ? Les instituteurs qu'elles ont reçus des mains de notre Europe n'étaient-ils pas le plus souvent des aventuriers cherchant fortune, des exemplaires de cet atavisme qui parfois fait revivre dans l'homme civilisé les goûts du sauvage, un type de la dépravation raffinée que quelque instruction peut ajouter à la grossièreté naturelle ? En un mot ces précepteurs du progrès, hommes avides pour la plupart, parfois sans mœurs, n'étaient-ils pas plus propres à inspirer l'aversion et le dégoût qu'à gagner les esprits ? Est-on bien sûr enfin que ce que l'on appelle l'inaptitude de ces peuplades ne soit pas l'entêtement d'une volonté libre, et leur liberté morale n'expliquerait-elle pas la persistance de leur dégradation ? Quand on a posé toutes ces questions, on se garde d'un jugement définitif, d'autant plus que les rapports des voyageurs les plus défavorables à ces indigènes sont loin d'engager à une condamnation aussi sommaire. Il est peut-être nécessaire de lire ces relations, si l'on veut voir combien ces peuples sont loin de l'incapacité à laquelle on les réduit. Presque toujours ceux qui les jugent le plus rigoureusement laissent échapper un mot qui détruit les conséquences qu'on avait cru pouvoir tirer de leurs aveux. Voici deux exemples, pris au hasard dans un livre qui est comme le résumé de ce qui a été publié sur ce sujet : *Les origines de la civilisation*, de sir John Lubbock. Le capitaine Burton écrit que la conscience n'existe pas dans l'Afrique orientale ; « le seul repentir, dit-il, que les indigènes puissent éprouver est le

regret d'avoir manqué l'occasion de commettre un crime. » Puis il ajoute : « Un vol distingue un homme ; un meurtre surtout, s'il est accompagné de circonstances atroces, en fait un héros ¹. » Que dites-vous de cette idée d'héroïsme chez des hommes qu'on prétend totalement dépourvus de conscience ? Ne voyez-vous pas qu'ils n'ont pas cessé de croire à une estime morale, et que celle-ci est seulement dévoyée ? Quand même la conscience morale montrerait chez certains sujets l'agitation et les erreurs que l'aiguille aimantée manifeste dans certains courants atmosphériques, on n'en pourrait pas conclure qu'elle a cessé d'être la conscience. Autre exemple, qui regarde les Australiens. Le gouverneur Eyre écrit à leur sujet « que, n'ayant aucune notion du juste et de l'injuste, leur seule règle de conduite est de savoir s'ils sont numériquement ou physiquement assez forts pour braver la vengeance de ceux qu'ils provoquent ou qu'ils offensent ². » Ainsi ces hommes qui ne croient pas au devoir auraient cependant une règle de conduite. Cette règle de conduite a tout l'air, il faut en convenir encore, d'un devoir. Seulement le devoir est la vengeance. Observez d'ailleurs que les actions iniques que ces hommes décorent du nom de vertu renferment toujours un sacrifice, une dépense d'énergie ; elles sont certainement de la violence plus encore que de la force, mais elles renferment un élément de force, ce qui laisserait supposer que le premier commandement du devoir est bien : Développe ta force. Seulement ces natures égarées ont poussé à bout l'individualisme, et oublié que l'épanouissement de la force, pour être en harmonie avec notre instinct de félicité sociale, doit se faire au sein de la charité. Tant que Théoctiste n'aura pas, pour justifier sa proscription d'une portion de l'humanité aux frontières de l'animalité, apporté des témoignages qui infirment ceux que nous avons rappelés, il aura contre lui, non-seulement notre générosité naturelle, mais les faits eux-mêmes.

Dans son originale passion d'inégalité, Théoctiste ne s'est pas

¹ Sir John Lubbock, *Les origines de la civilisation*, traduction Barbier, pag. 393.

² *Ibidem*, pag. 392.

contenté d'exclure des races entières du mouvement général qui nous fait progresser vers la science des parfaits. Il repousse encore le pauvre peuple qui ne suit que de bien loin les hommes d'études, quand il les suit. Certes, si la vie devait être toujours ce qu'elle est, jamais les hommes de peine n'auraient le loisir de parvenir à l'érudition. Mais nous concevons un mode de vie où le travail matériel serait aboli, où la créature libre de ses soucis à l'égard du corps pourrait se plonger dans les sources profondes du savoir. Il n'est pas besoin de recourir à l'extension du labeur accompli par les machines, et au progrès de la mécanique, pour expliquer ce mode de vie. Nous le supposons complètement débarrassé du corps dans lequel nous sommes actuellement emprisonnés. Il n'est pas besoin de demander où sera le cerveau qui apprendra ; nous nous mouvons, quand nous pensons à l'immortalité, dans un ordre surnaturel, comme du reste Théoctiste quand il parle de la réalisation future de Dieu.

En réalité, l'antipathie de M. Renan contre la démocratie et l'immortalité personnelle, qui seule permettra à la première d'arriver au savoir et au véritable pouvoir, est affaire d'instinct, de race comme il dit ; ce n'est plus le rêve d'une raison froide qui se promène librement parmi les possibles. Je sais bien que la doctrine de l'immortalité personnelle doit plus souffrir des prémisses de l'auteur que l'idéal démocratique qui leur demeure indifférent. La blessure faite précédemment à la conscience morale ôte à notre résurrection personnelle sa grande preuve. Du moment que la morale n'est qu'une des illusions sans nombre par lesquelles l'infini nous trompe, nous n'avons plus le droit de réclamer un juge et une rémunération à venir. L'espérance de l'immortalité, qui est sœur de la notion de justice, meurt avec celle-ci. N'exagérons rien cependant. Il restait à Théoctiste un chemin pour rejoindre l'immortalité individuelle, s'il l'avait voulu, c'est le progrès dont il est parti. Le progrès doit faire triompher la vie sur la mort, si l'on veut nous ôter tout moyen de retour à la philosophie cyclique. M. Renan pouvait donc arguer de l'existence de ce progrès dont il est, dès l'abord, si persuadé, et asseoir sur lui, vaille

que vaille, la nécessité d'une autre vie. Il ne croit, avec les apparences du contraire sur lesquelles nous nous expliquerons, qu'à la perpétuité de la vie se reproduisant sans cesse dans de nouvelles individualités ou de nouveaux genres. Peut-être, selon lui, cette existence sans fin se réalisera-t-elle un jour avec la toute-science dans une seule personne devenue immortelle. Jusque-là il serait chimérique de l'attendre. M. Renan n'a sûrement pas réfléchi qu'en donnant à la mort le dernier mot sur l'individu, il suggère la conjecture qu'elle pourra l'avoir aussi sur l'espèce, sur le monde, sur le tout. C'est ainsi qu'il ramène à tout moment le désespoir dans l'histoire d'où il croyait l'avoir banni ; après avoir chanté l'alléluia triomphal il nous trouble par cette question : « La vérité serait-elle triste¹ ? »

Le biais par lequel M. Renan croit sauvegarder notre immortalité est développé comme un couronnement de l'exposition de ses solutions préférées sur l'avenir du monde. Selon lui, il est infiniment probable que la conscience de soi se réalisera par une élite de savants, vaste sénat des esprits, semblable à celui dont Auguste Comte a recommandé l'adoption, ou par une personnalité unique ayant le droit de dire : « La science c'est moi. » Dans la première alternative, les savants arriveraient à former au-dessus du monde une sorte d'Olympe et réaliseraient par leur connaissance des secrets de la nature le rêve polythéiste des Grecs. « On conçoit un temps où tout ce qui a régné autrefois à l'état de préjugé et d'opinion vaine régnerait à l'état de réalité et de vérité : dieux, paradis, enfer, pouvoir spirituel, monarchie, noblesse, légitimité, supériorité de races². » La ligue savante qu'on nous décrit n'aurait qu'à vouloir pour être tout cela aux yeux de l'univers étonné. Ne lui promet-on pas une connaissance telle des forces physiques qu'elle permettrait à ses dépositaires de disposer à volonté de l'existence des planètes ? Qui empêcherait, par exemple, l'être collectif parvenu à ce faite vertigineux de régner au moyen de la terreur illimitée ? Qui l'empêcherait d'accomplir l'histoire des

¹ *Rêves*, pag. 111.

² *Rêves*, pag. 120.

Titans, d'entasser Pélion sur Ossa, d'attacher à un rocher quelque malheureux Prométhée, et de créer enfin à son usage exclusif, des Champs-Élysées? Toutes ces jolies fables, qui nous intéressent agréablement dans la mythologie, parce que nous ne les savons qu'à demi-vraies, pourraient bien devenir une effrayante réalité. Si, en revanche, la dernière alternative, l'incarnation du progrès d'une seule vie, venait à s'accomplir, nous aurions la réalisation rigoureuse du monothéisme. Dieu serait dans une seule personne. « Une bouche colossale savourerait l'infini; un océan d'ivresse y coulerait; une intarissable émission de vie, ne connaissant ni repos, ni fatigue, jaillirait dans l'éternité¹. » Ce qu'il nous est impossible de rendre, c'est le mouvement et la couleur que prennent dans l'exposition de Théoctiste ces formidables conceptions. Il est prophète quand il s'anime. On dirait que M. Renan a voulu nous convaincre qu'il possède ces instincts imaginatifs qui engendrent les religions. Malheureusement cette épopée apocalyptique des grandeurs de la science pêche par la base. L'on se souvient tout à coup que naguère on nous interdisait toute connaissance de l'absolu à cause de notre caractère fini, et l'on se demande comment un être aussi borné pourrait arriver à la conscience et à la puissance absolue, l'illimité jaillir du limité! L'on songe aux hommes honorables mais modestes, chimistes, physiciens, aux successeurs desquels M. Renan a donné cette figure de dieux, et malgré la sincère et profonde reconnaissance qu'on a vouée aux auteurs de tant de découvertes utiles, l'on ne peut s'empêcher de trouver qu'il faut beaucoup de bon vouloir et de confiance dans leur œuvre pour remettre à leurs petits-neveux le sceptre de l'univers. Quoi que l'auteur en dise, l'on se sent en plein surnaturel; car cette évolution, il est à peine besoin de le remarquer, ne pourrait s'accomplir, même à son point de vue, que par un changement dans nos capacités cérébrales. Il semble qu'on refasse quelque'un des voyages de Jules Verne avec un poète qui a des éclairs de l'enthousiasme de Dante. L'on est à cent lieues de la première des certitudes, de la négation du miracle, et très étonné d'y revenir finale-

¹ *Rêves*, pag. 128.

ment par ce biais à l'aide duquel Théoctiste entend concilier l'immortalité personnelle avec l'existence du grand Etre dont il a parlé.

D'après M. Renan, l'homme de bien vit à toujours, non pas seulement dans le souvenir de l'humanité, mémoire fragile et sans cesse périssable. On l'a calomnié, lui, le croyant en l'immortalité, quand on l'a accusé de borner à cette trace, sitôt effacée, la durée des nobles bienfaiteurs. Il a, quant à lui, une autre et plus enviable attente. Il espère reposer dans cette prodigieuse mémoire de la conscience absolue qui se fait tous les jours. Comme elle placera chaque chose dans sa lumière véritable par sa science infinie du passé, elle sera la justice pour le souvenir, et les réputations, mieux que l'opinion actuelle. Ne reconnaissez-vous pas ici encore une perspective déjà communiquée au public? N'est-ce pas l'auteur de la *Vie de Jésus* qui écrivait ces lignes : « Qui sait si le dernier terme du progrès, dans des milliers de siècles, n'amènera pas la conscience absolue de l'univers, et dans cette conscience le réveil de tout ce qui a vécu ¹? » On voit bien que les *Dialogues* sont le résumé d'une philosophie de leur auteur, ils ne marquent point un changement dans sa pensée, ainsi que quelques admirateurs l'ont prétendu; la direction demeure la même; et le plus splendide des revêtements ne réussit point à masquer la tristesse du fond.

En résumé, le récent ouvrage de M. Renan est un dialogue de Platon écrit par Protagoras. Cette association des deux derniers noms n'a rien d'offensant, croyons-nous, ni qui puisse surprendre. L'on sait en effet que Platon traitait parfois ses idées « de jeux et rêveries. » Si le croyant a joué un jour au sceptique, l'on ne s'étonnera pas que le sceptique ait essayé de faire œuvre de croyance. Il a rassemblé les membres épars du système qui aurait son agrément, s'il avait un système, et tenté d'en faire un organisme. Il n'importe qu'il y ait inséré des fragments d'idées mis en circulation déjà par ses devanciers. En les employant, il montre simplement qu'il n'a pas la ridicule prétention d'être le premier à penser; il leur a donné

¹ *Vie de Jésus*, chap. XVII.

d'ailleurs une place qui change leur valeur. Sa philosophie n'est ni l'hégélianisme, ni le positivisme, ni le matérialisme, ni l'évolution, au sens donné à ce mot par la philosophie cyclique. Cette pensée s'inspire avant tout du transformisme de Darwin, élevé à la hauteur d'une doctrine générale de l'univers. Elle attend tout de l'avenir, même la chimère, et amincit le passé à mesure qu'il se prolonge, elle le dépouille de plus en plus par un fractionnement des facteurs qui ne leur permet ni de finir, ni de se combiner. Elle fait tout sortir de la cellule et amène la cellule à l'existence par le mouvement des atomes s'organisant conformément au progrès. Les idées qui tendent aujourd'hui à prévaloir dans les sciences naturelles feront le succès de cette philosophie, non moins que le grand style de son exposition. Ses contradictions attireront à elle bon nombre d'esprits, comme un signe de vérité, car on est las des vastes déductions logiques si souvent obtenues aux dépens des faits. Mais ces contradictions à peine dissimulées lasseront à leur tour notre esprit qui garde un inextinguible besoin d'unité. Elles contribueront par là à rappeler la face du problème philosophique que nous sommes en train d'oublier aujourd'hui ; elles rappelleront que si la philosophie doit tenir compte des faits que lui révèle la science du monde extérieur, elle ne doit pas négliger ceux du monde intérieur. L'art pour le philosophe est de mélanger ces deux éléments, le progrès pour la philosophie de montrer que ses solutions toujours les mêmes, au moins dans leurs principes éternels, s'appliquent toujours aussi bien, quand on varie la combinaison de ces principes, aux faits nouveaux découverts par les sciences physiques et à ceux que découvre l'analyse psychologique.

J. GINDRAUX.
