

Métaphysique et morale

Félix Ravaisson

Publication: 1893

Source : Livres & Ebooks

Une opinion tend à s'établir, au moins chez un grand nombre, favorisée par les progrès, si considérables en ces derniers siècles, des connaissances mathématiques, physiques et historiques, d'après laquelle la philosophie, resserrée dans des bornes de plus en plus étroites, doit enfin disparaître. C'est ce que soutint en particulier, surtout à ses débuts, l'auteur du système qu'il appelait le Positivisme. Il n'y avait, pensait-il, de positif, c'est-à-dire d'avéré, que ce qui tombe sous les sens physiques, et dont il ne s'agissait que de connaître les rapports constants de simultanéité ou de succession pour en tirer parti dans la conduite de la vie. Le reste se réduisait à des imaginations qui avaient fait leur temps. Ce reste, c'était d'abord des êtres surnaturels ou dieux dont l'humanité enfant avait fait les auteurs plus ou moins capricieux de tout ce qui l'entourait ; c'était ensuite des entités abstraites par lesquelles, dans une seconde époque, les métaphysiciens avaient remplacé ces dieux. La tâche d'une troisième époque, l'époque moderne, devait être d'écarter les fantômes de la seconde comme de la première, et de mettre fin ainsi au règne de la métaphysique comme à celui de la religion.

Déjà, peu avant l'apparition du Positivisme, l'auteur du Criticisme avait cherché à démontrer le néant de la métaphysique, et réduit la philosophie théorique à une analyse des facultés de connaître qui devait les convaincre d'impuissance pour dépasser l'horizon des connaissances physiques.

Il ne nous semble pas que la sentence édictée par Kant et par Auguste Comte soit sans appel. Les successeurs du premier dans son pays reprirent presque aussitôt, pour les pousser plus loin encore, les spéculations qu'il avait condamnées, et le second s'engagea lui-même, à la fin de sa carrière, en des errements analogues à ceux dont il avait voulu détourner pour toujours. Et aujourd'hui l'on voit des intelligences de plus en plus nombreuses aspirer à franchir les bornes où le Criticisme et le Positivisme avaient prétendu nous renfermer.

Les sciences particulières qui étudient les faits dont nous sommes entourés obéissent à des règles et suivent des voies générales. Ne faut-il pas qu'il y ait en dehors de ces sciences une science qui connaisse de ces règles et de ces voies ? A quelle science partielle appartiendrait-il de rédiger le « Discours de la méthode » ou le traité de la « Philosophie des sciences » ? Délimiter le domaine des différentes connaissances, définir leurs buts et leurs moyens, n'est-ce pas l'affaire de quelque sorte de savoir différent, sinon supérieur ? En second lieu les sciences particulières, tout en voulant se réduire à des assemblages de phénomènes sensibles, ne sauraient se passer d'un perpétuel recours à des principes d'une autre nature qui rattachent ces faits les uns aux autres. Ne faut-il pas une science différente qui

examine et apprécie ces principes ? Dût-on prouver que ce ne sont qu'imaginaires vaines, encore faut-il pour le prouver se servir d'une telle science. S'il faut philosopher, a dit un ancien, il faut philosopher ; et s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher.

La théorie écartée, disait Kant, il reste la pratique ; la métaphysique mise à néant, il reste la morale ; et la morale, fondée sur une idée qui nous est toujours présente de devoir ou de loi à accomplir, avec des croyances, à défaut de science, qui s'en concluent, se suffit à elle-même. Mais qu'est-ce que ce « nous » si d'aucune existence nous ne pouvons rien savoir ? Que peut bien être une loi pour qui ignore et ce qu'il est et même s'il est ? Et qu'est-ce que cette loi même qui se réduit à une stérile généralité ?

Dans le Positivisme, au lieu de « devoir » il n'y a de règle pratique pour chacun, les faits sensibles étant toute la vérité, que son intérêt sensible. Et alors où est l'emploi de ce qu'il y a pourtant dans nos penchants mêmes de désintéressé ? Le système ne rend pas compte de ce qu'il y a en nous de meilleur. Si le Criticisme et le Positivisme paraissent ne pas suffire à ce que demande l'intelligence, on ne voit pas qu'ils suffisent davantage à ce que demande le cœur.

Rien donc de plus naturel que de voir, comme nous le voyons en ce moment même, beaucoup d'esprits reprendre volontiers les chemins que suivirent les grandes religions et les grandes philosophies, et aspirer à atteindre par de nouveaux efforts les fins où elles tendirent.

Dès les temps les plus reculés, les hommes se crurent enveloppés de tous côtés par des puissances invisibles dont les phénomènes qu'offrait la nature étaient des manifestations. Ces puissances, ils les concevaient à l'instar de celle qu'ils trouvaient en eux-mêmes et qui était volonté. Ils les croyaient, de plus, généralement bienveillantes, quoique souvent redoutables et vengeresses, et les perfections de la nature leur paraissaient en témoigner. « Les merveilles du monde, dit Leibniz, ont fait penser à un principe supérieur. » Ils croyaient enfin que ces puissances avaient donné l'être aux mortels en les faisant sortir du séjour où elles-mêmes résidaient, et que c'était la destinée humaine de retourner, après passage sur la terre, à ce séjour. De là des pratiques par lesquelles, en reconnaissant les biens qu'ils avaient reçus, ils espéraient en obtenir de nouveaux, et surtout ce bien suprême du retour dans la divine patrie.

Dans ces conceptions, la divinité, dont tout dépendait, était cachée dans une sorte de nuit. Les principaux rites des religions étaient destinés à faire pénétrer auprès d'elle les fidèles. C'est ce qui les fit appeler, chez les Grecs, des « mystères ». Ajoutons qu'au fond, et sans s'en rendre compte distinctement, on pensait, dès ces temps anciens, que la plus méritoire des pratiques était encore d'imiter les dieux dans les plus hautes de leurs perfections. Ils avaient tout donné ; tel d'entre eux s'était donné lui-même. Il fallait donner, se donner à leur exemple ; de là, au lieu de la haine mutuelle dont on a fait quelquefois un caractère essentiel des premières familles, cette hospitalité qui, dans Homère, fait accueillir comme un représentant de Jupiter un mendiant, et à laquelle, chez des peuplades sauvages, on sacrifiait ce qu'on avait de plus cher. Telle était la consécration morale de l'idée qui fit le fond des religions primitives, et suivant laquelle tout sortait d'un fonds inépuisable de richesse et de libéralité.

La philosophie vint qui chercha à voir plus clairement ce qu'entrevoyait l'instinct. Son entreprise ne fut pas, de la part de ceux qui la fondèrent, comme ce fut plus tard l'effort du matérialisme ou du positivisme, de supprimer l'action invisible, cause première des phénomènes, mais plutôt de la montrer nécessaire sous la série des moyens visibles par lesquels elle tendait à ses fins, et de l'en distinguer.

C'est ainsi que la théorie leibnizienne arriva à distinguer plus nettement encore que par le passé l'apparence sensible et la puissance occulte que découvre sous l'apparence l'intelligence. Si dans les phénomènes les mouvements se succèdent, conditions antécédentes de leur apparition, en chaque mouvement et à chacun de ses moments il y a, dit Leibniz, une tendance secrète qui est ce qui s'y trouve de réel, le reste n'étant que changement superficiel de rapports.

Dans la vieille religion romaine, à chacune des phases successives des phénomènes une divinité spéciale opère. C'est ce que la philosophie vint changer en chassant de la nature des légions de forces secondaires à demi personnifiées, et en substituant à leurs opérations irrégulières des suites constantes de faits visibles par lesquels tend à un arrangement final une puissance invisible.

Et en même temps qu'elle élevait plus haut les causes et les fins où elles tendaient, c'était la philosophie encore qui, par le perfectionnement des méthodes, aidait les sciences naissantes à déterminer avec une exactitude toujours plus grande, à part tout recours aux premiers principes, les principes secondaires et leur enchaînement. Aux Socrate, aux Platon remontent l'induction et l'analyse.

Dans ce double travail, la philosophie n'élimine pas la religion : elle écarte une idolâtrie qui s'y mêlait et y faisait obstacle. Elle ne détruit pas la croyance antique, mais la perfectionne. Ce qu'elle ôte à des demi-dieux qui pouvaient suffire à l'imagination, non à l'intelligence, elle le reporte à des sources plus profondes. C'est ce qu'exprimait tout d'abord le créateur de la philosophie grecque, Thalès, en disant : Tout est plein de dieux.

Il y a, dit Vico, celui qui fonda la philosophie de l'histoire en distinguant le premier les époques, semblables chez toutes les nations, du développement des idées, il y a deux sortes de savoir : le savoir réfléchi (*sapienza riposta*), qui est celui des philosophes, et le savoir spontané ou instinctif, qu'il appelle le savoir populaire (*volgare*). Ces deux sortes de savoir ou de science ne sont pas contraires l'une à l'autre : elles diffèrent comme deux degrés d'un même développement où règnent successivement les deux facultés de l'imagination et de la raison. La première science est de forme poétique ; elle exprime en termes figurés, métaphoriques, ce que la seconde exprime en termes propres.

Il aurait pu ajouter que si des deux sciences la première a plus d'obscurité, en retour elle a souvent plus de vérité foncière et de puissance suggestive. C'est ce que les Grecs faisaient voir qu'ils comprenaient lorsque, tout épris qu'ils étaient de leur culture savante, ils rapportaient à des barbares tels qu'un Orphée ou un Zamolxis les plus fécondes de leurs inspirations.

Ce qui devait arriver par suite des progrès même de la science réfléchie, c'est que ces conditions visibles des phénomènes qu'elle recherchait et découvrait, elle les prît souvent pour les causes d'où les phénomènes résultaient.

Telle fut l'opinion à laquelle, pour emprunter un exemple aux temps les plus récents, le grand physiologiste Claude Bernard se laissait entraîner, lorsqu'il avançait qu'à l'explication des phénomènes physiologiques la connaissance des éléments anatomiques devait suffire ; opinion qu'il infirmait lui-même en avouant qu'il fallait de plus, pour rendre raison de l'organisation, un principe d'un ordre supérieur, et surtout lorsqu'il ajoutait, à la fin de sa carrière, que c'était l'homme qui expliquait l'animal.

La considération de la beauté, celle d'où sortirent, comme on l'a vu, au jugement de Leibniz, les premières religions, fut celle aussi qui chez les Grecs, plus sensibles à cette considération qu'aucun autre peuple, porta d'abord le plus haut et le plus loin la philosophie. Les Pythagoriciens, voyant qu'il n'était point de beauté

sans des proportions, qui sont des rapports de grandeur, firent des nombres ainsi que de l'unité, qui en est la mesure, les principes invisibles du visible. Mais c'était réduire à des éléments mathématiques qui n'en sont que des conditions, la beauté, à laquelle on découvrira plus tard un principe plus élevé. C'était, d'une manière générale, réduire les choses à des éléments qui dépassaient, il est vrai, les sens, mais qui ressortissaient à l'entendement mêlé encore d'imagination, non à ce que Descartes appellera, pour signifier qu'il ne s'y mêle rien de sensible et de visible, l'intellection pure.

La Sophistique, cependant, au nom d'idées qui réduisaient tout au sensible, avec les variations de toute espèce auxquelles il est sujet, rendait impossible toute règle certaine de conduite, et livrait la vie aux passions et aux intérêts inférieurs. Un homme d'âme héroïque vint prouver qu'il fallait, pour expliquer ce qu'il y a d'ordre dans le désordre, des types, indépendants des faiblesses individuelles, des qualités morales. Cet homme fut Socrate, en qui l'oracle d'Apollon, génie de l'ordre, saluait le plus sage des Grecs, et qui pourtant ne savait rien, disait-il, que les choses de l'amour. Mais c'était assez, sinon pour édifier de toutes pièces la métaphysique, ou philosophie première, au moins pour la fonder. Sur cette base devaient l'asseoir Aristote, Descartes, Pascal.

Platon prit pour les types indiqués par Socrate des qualités qui subsistaient par elles-mêmes, invisibles, hors de la sphère des visibles. Ces qualités ou formes, ces « idées », sous lesquelles s'agitait la matière, étaient les véritables êtres dont tout le reste, dans sa mutabilité, n'était qu'imparfaite imitation ; et dans la dernière période de son enseignement, réduisant ces qualités à des quantités, à des nombres, Platon retournait, quoique avec mainte réserve, au pythagorisme ; ses disciples le suivaient, sauf Aristote : et celui-ci put dire : Toute la philosophie est devenue aujourd'hui mathématique.

Retourner aux nombres, c'était abaisser l'idéalisme à un point de vue qui était celui des matérialistes, le point de vue d'où l'on considère comme les principes des choses les éléments qu'elles enveloppent. Les « idées », remarque Aristote, n'offrent rien qui puisse expliquer le mouvement, dans lequel consiste toute la nature ; elles seraient plutôt des raisons d'immobilité. Dès lors on devait en venir à y voir, comme les Pythagoriciens l'avaient fait de leurs nombres, des matériaux plutôt que des causes. Le monde, dit quelque part Platon, est un mélange d'idées.

Tout autre fut le point de vue d'Aristote.

Si l'on n'avait pas réussi encore à atteindre le but où doit viser la philosophie première, et qui est de faire connaître non des attributs et accidents de l'être, mais l'être en lui-même, c'était, suivant Aristote, parce qu'on avait procédé par la considération de pures notions (l'égotisme).

Novice encore, l'entendement avait pris pour les principes des objets les modes qui en sont comme des accessoires et qui lui servent à les classer. Au lieu de pénétrer dans l'intérieur des êtres afin d'y découvrir le secret de leur individualité, c'est-à-dire de leur réalité même, il s'était arrêté à ce qu'il détachait de leurs dehors et qu'il érigeait en des existences, en des substances séparées. C'était prendre pour les principes des choses des créations de son art.

Il y avait là, avec une entreprise toute nouvelle d'abstraction, un reste aussi du procédé antique, propre à la poésie, de la personnification ; on donnait ainsi à des conceptions vides une apparence d'existence réelle. C'était, pensait Aristote, produire au lieu de raisons des métaphores poétiques.

Véritablement, prenant pour réalité la généralité abstraite, croyant le genre plus réel que l'espèce et l'espèce que l'individu, on ne faisait, à mesure que l'on croyait pénétrer toujours plus avant dans la connaissance des êtres, que marcher toujours vers le vide et le néant. C'est une remarque profonde du péripatéticien Césalpini.

De plus, dans la nature on voit partout des oppositions, mais formées de termes dont l'un, dans la réalité, est la privation de l'autre ; dans les généralités abstraites, et d'autant plus qu'elles sont plus abstraites, les contraires figurent en face les uns des autres comme sur un pied d'égalité : du *non-être* on dit comme de l'être qu'il est. Pourquoi l'un prévaudrait-il sur l'autre ? De là une façon de concevoir le monde d'après laquelle il n'y a pas d'espoir de voir les oppositions se concilier, et l'antagonisme paraît irrémédiable.

Ce fut, plus tard, une manière analogue de voir et de procéder que celle de la Scolastique. Elle aussi prit souvent pour les objets favoris de ses spéculations des « formalités » vides, produits logiques de l'entendement ; et souvent ses auteurs méritèrent cette appellation

Gens ratione ferox et mentem pasta chimæris.

Kant, au temps moderne, se refusant à admettre aucune connaissance immédiate, ou intuitive, de réalités invisibles, réduisit plus strictement encore que les

Scolastiques à de pures « formalités » tout ce qu'on pouvait imaginer qui dépassât les sens. De là suppression de toute science et de l'âme et de Dieu, ainsi que de la liberté humaine. Ni substances ni causes. Rien que l'intelligence puisse atteindre au delà de superficielles apparences et de lois non moins superficielles de connaissance. Et pour toute tentative d'en apprendre davantage nul autre résultat possible qu'une série d'insolubles contradictions.

Aristote était familier avec toutes les réalités, avec la nature et l'histoire, avec les sciences biologiques, morales, politiques : les constructions dialectiques et mathématiques du platonisme, ces généralisations derrière lesquelles disparaissait la vie, ne pouvaient le contenter. La nature est toute mouvement, et « le mouvement est une sorte de vie ». Pour expliquer les êtres, ce n'était pas l'idée ou le nombre qu'il fallait invoquer, mais l'âme.

Une maxime domine sa philosophie, maxime que n'avaient pas ignorée les plus grands de ses prédécesseurs, Platon surtout, mais dont il fut le premier à faire une règle universelle : c'est que le « meilleur », en tout, est le « premier ».

La première démarche de la philosophie doit être de sortir de l'équivoque introduite par l'entendement et le langage en distinguant entre les divers sens que cache la vague généralité des conceptions et des termes. Le terme d'*être* a des significations très différentes, ne s'appliquant pas seulement à ce qui existe en soi, mais aussi à ce qui n'existe qu'en une autre chose, de laquelle l'abstraction seule la détache. Telles sont les qualités ; telles sont surtout les quantités, où le Pythagorisme et le Platonisme ont cru trouver les principes des êtres. L'Être proprement dit, c'est le sujet, ou substance, en quoi seul existent les modes, et qui seul existe par lui-même. C'est là le « premier » ; tout le reste, qui y est relatif et en dépend, est secondaire.

Qu'est-ce donc qu'être, à proprement parler ? C'est, répond Aristote, agir. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, dira d'après lui un autre. L'action est le bien, car c'est le but de tout. Aussi est-ce ce qui précède tout. Et l'action, c'est l'âme. Aussi l'âme est-elle la vraie, la seule substance. Le corps est le virtuel, l'âme est l'acte qui en est la fin, et la fin est aussi le principe.

Dira-t-on, avec celui qui fut après Platon le chef de son école, que dans un germe le virtuel précède et l'actuel vient après, puisque c'est de la puissance d'agir que le vivant passe par degrés à l'énergie et l'action, en sorte que le bien et le beau

n'apparaissent pas d'abord, mais au terme seulement ? Les germes, répond Aristote, émanent d'un vivant adulte, parfait en son espèce. C'est son action qui, imprimée au germe, le mène de degré en degré, lui aussi, à la perfection où il devient semblable à son auteur. A l'action appartient donc partout et toujours la primauté.

Comment en effet de la simple puissance proviendrait jamais l'action ? La puissance nue, comme parle Leibniz, ne peut pas même exister. Point de puissance réelle sans quelque tendance actuelle, c'est-à-dire sans quelque commencement d'action. Au lieu que l'action s'explique par la puissance, c'est la puissance au contraire qu'explique seule l'action. Ce n'est qu'action diminuée ou restreinte, et si Aristote ne l'a pas expressément enseigné, s'il s'est borné à dire, sans chercher une origine au possible, que l'actuel le précède, on ne voit pas qu'on puisse, la maxime aristotélique admise, considérer les possibles, avec ce qu'ils comportent d'actuel, autrement que comme résultant d'une sorte de modération par le premier principe de son essentielle activité. Ce sera en s'inspirant de telles idées que Plotin dira plus tard : Dieu est le maître de sa propre existence. Aristote n'appelle-t-il pas la nature, ou âme des êtres, un principe de mouvement et de repos ? Dans ce vaste univers où chez Aristote comme chez Platon les choses inférieures offrent les mêmes rapports et, selon l'expression d'Aristote, les mêmes différences que les choses supérieures, ne voit-on pas partout ces alternatives de tension et de rémission, diront les Stoïciens, que forment dans les êtres vivants le travail et le repos, le sommeil et la veille ?

Ainsi est remplacée par une existence à deux états différents, à deux degrés, l'opposition de contraires irréconciliables, à laquelle l'esprit d'abstraction réduisait la nature. Les modes ont des contraires qu'oppose l'un à l'autre comme absolument incompatibles l'entendement humain. L'Être n'en a point. Il est un premier terme qu'un second suit, puis d'autres, formant une série où chacun est puissance pour ce qui le précède, action pour ce qui le suit ; théorie qui fait concevoir comment l'opposition peut enfin se résoudre en unité. L'univers y forme une série de termes analogues les uns aux autres en même temps que divers, et de hauteurs différentes, que lie les uns aux autres la présence intime d'un seul et même principe. Ces deux états de l'être qui expliquent tout, l'action et la puissance, comment les connaît-on ? C'est, dit Aristote, par l'analogie.

L'action et la puissance ne se définissent point. Les définitions qu'on en peut essayer ne font que renvoyer de l'une à l'autre. C'est que les premiers principes, ne supposant rien d'antérieur d'où l'on puisse les tirer, ne se démontrent ni ne se définissent. La philosophie première a pour procédé unique, rigoureusement

parlant, l'intuition. « Il ne faut pas, dit Aristote, demander la raison de tout, c'est là une faiblesse de l'entendement, mais embrasser du regard les analogues. » Nous voyons partout en exemples la puissance et l'acte ; ainsi apprend-on suffisamment ce que c'est. - Plus tard, avec le progrès de la réflexion, lorsque Descartes aura appelé l'esprit, plus qu'aucun ne l'avait fait encore, à réfléchir sur soi, et à user ainsi de cette faculté merveilleuse, qui lui est propre, de la conscience intime, on devra reconnaître, et c'est ce qu'il s'agirait aujourd'hui de mettre en pleine lumière, que les analogies du dehors ne font que nous solliciter à trouver en nous, dans notre intime expérience et à connaître ainsi, sinon à comprendre, ce que c'est qu'action et ce que c'est que puissance.

De ce qui précède il suit que le premier principe, l'Être de qui tout dépend, tout autre que l'être abstrait et général des logiciens, Dieu, autrement dit, car cela, dit Aristote, c'est Dieu, n'est en lui-même qu'action pure, sans mélange de rien d'inférieur, sans aucune matérialité. Qu'est-ce donc maintenant que cette action ? C'est, dit Aristote, la pensée, la pensée contenant avec l'intelligence la volonté, telle, en un mot, que la comprit Descartes. Car si partout ailleurs ce sont choses différentes que ce que l'on entend et ce que l'on désire, que penser et vouloir, de ces deux choses pourtant, comme s'exprime Aristote, « les premières sont les mêmes ».

Ce sera un nouveau progrès de la philosophie de reconnaître que dans cette identité essentielle il y a pourtant une différence encore, et qu'à la volonté appartient, après tout, la primauté ; un nouveau pas, mais duquel contenait déjà la promesse la théorie de l'action.

Ajoutons encore que l'intelligible par excellence, à la différence de ce qui ne l'est que d'une manière imparfaite et relative, ne pouvant être que l'action pure de toute matérialité, et cette action étant la pensée, l'objet de la pensée absolue est cette pensée même. En Dieu la pensée est elle-même son propre objet, elle est « pensée de pensée ». Type supérieur de ce que nous trouvons en nous, où se perçoit elle-même notre pensée. Une intelligence toujours vivante et en éveil, qui éternellement se détermine et se contemple elle-même, heureuse éternellement ainsi qu'il est donné à l'homme de l'être quelques moments, comme étant en possession éternelle de ce qu'elle aime, tel est donc le principe auquel la nature est comme suspendue, vers lequel l'élève l'amour, et dont il la porte à se rapprocher incessamment en l'imitant. C'en est une imitation, en effet, que le mouvement par lequel les âmes se replient sur elles-mêmes pour s'y retrouver et y retrouver surtout l'intelligence supérieure d'où leur vient la lumière et la force ; intelligence qui, par cela même, met en elles la divine immortalité.

Après Aristote, la civilisation grecque incline vers sa décadence. On ne regarde plus aussi haut. Le Stoïcisme ne veut plus rien admettre qui dépasse entièrement la sphère du visible. Son Dieu est raison, mais il est feu aussi ; au lieu de l'action pure, c'est une tension physique de ce feu primordial qui se détend pour devenir, en une série graduellement descendante d'épaississements progressifs, air, eau et terre, puis, après avoir donné ainsi naissance à tous les êtres, revenir graduellement à son état originel. C'est ce qu'ils appellent l'« économie » ou « dispensation » ; expression qu'appliquera à l'incarnation divine la théologie chrétienne.

Aux derniers siècles de l'antiquité, né sous l'influence d'une théosophie judaïque et chrétienne où dominait l'idée de la divinité se donnant, sans sortir de son immutabilité essentielle, aux créatures, un nouveau Platonisme vient tenter d'incorporer au système platonicien les théories qu'avaient proposées à son encontre l'Aristotélisme et le Stoïcisme. Au premier principe il attribue une faculté de développement dont le platonisme n'avait rien dit, et il le fait s'avancer, pour ainsi dire, hors de sa primordiale unité, sans en sortir pourtant (pro !lqen ca ? o ? pro !lqen), unissant ainsi dans son identité, quoique y répugne l'humain entendement, deux états opposés. Par là le Néoplatonisme accuse plus fortement que ne l'avaient fait les systèmes antérieurs la nature mystérieuse du premier principe dépassant tout notre pouvoir de connaître ou au moins de comprendre, et fraie ainsi le chemin et au mysticisme du moyen âge et aux théories, voisines de ce mysticisme, qui placeront plus haut encore que l'intelligence la volonté et l'amour.

Au moyen âge, l'École ajoute peu à ces progrès, et durant de longs siècles l'entendement, peu attentif aux choses de la nature, renouvelle l'ancienne entreprise d'ériger en principes des abstractions personnifiées, produits trompeurs de l'art logique. Le « réalisme » y domine qui, faisant de simples notions des réalités, prend, selon le mot de Leibniz, la paille des termes pour le grain des choses. Pourtant la tradition s'y conserve, sous la double influence de la philosophie péripatéticienne et de la théologie chrétienne, d'un recours tel quel à des principes qui dépassent l'horizon des sens et de l'imagination, et qui, en attendant des recherches plus profondes, défendent la pensée des entreprises du matérialisme.

Les sciences et les arts ont à peine repris les voies où avait marché l'antiquité, que Descartes vient poser dans le sens intime, où l'esprit s'aperçoit de sa propre activité, la base sur laquelle s'élèvera à nouveau, plus solide, l'édifice de la philosophie première, y montrer présente l'idée, qui en éclaire le fond, de la divine perfection, et dans cette idée le type de toute vérité, le critérium de toute certitude, la règle supérieure de toute science.

A une période plus avancée encore il sera réservé de faire voir comment tout ce que contient l'âme, tout ce que déploie la nature n'est qu'imitation plus ou moins prochaine ou éloignée, manifeste ou obscure, des perfections divines. En même temps qu'il faisait de la pensée consciente d'elle-même le foyer visuel, en quelque sorte, où devait se placer pour rendre raison des choses la philosophie, Descartes commençait de faire entrevoir comme la source profonde de la pensée elle-même la volonté, de la volonté procédait le jugement.

Presque aussitôt, pénétré d'une religion qui identifiait l'amour et le divin, Pascal signalait comme faisant le fond et de l'intelligence dans ce qu'elle a de plus éminent et surtout de la volonté cette source des affections qu'on appelle le cœur. Dans l'intelligence, après tant de raisonnements que l'on voudra, tout revient, disait-il, au sentiment. C'est ce qu'avait enseigné en d'autres termes Descartes, lorsqu'il expliquait que la démonstration ne faisait en définitive que préparer une intuition. - A plus forte raison le cœur fait-il le fond de la volonté. Les choses intellectuelles forment un monde supérieur à celui des choses sensibles. Les choses du cœur en forment un troisième qui surpasse de même les choses intellectuelles. De combinaisons de la matière on ne fera jamais sortir une pensée ; de combinaisons intellectuelles on ne fera pas sortir un mouvement de charité : « cela est d'un autre ordre ».

Le troisième et supérieur ordre de choses est celui auquel s'attachaient les mystiques : c'est un ordre de choses mystérieuses. Descartes déjà avait noté l'incompréhensibilité des choses divines. Ce n'est point, disait-il, que la lumière y manque ; c'est qu'elle est trop vive pour notre vue. Aristote ne remarquait-il pas déjà que nous sommes, en présence d'une clarté trop vive, comme l'oiseau de nuit en la présence du jour ?

A propos de l'idée de la perfection divine et des conséquences qui y sont renfermées, après avoir dit : « Auparavant que je passe à la considération des vérités qu'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière », Descartes ajoute : « au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre ».

Partout le savoir se termine à des obscurités qui semblent impénétrables, autrement dit à quelque chose de semblable à ce que l'antiquité appela mystère. Mystères que l'attraction et que les affinités ; mystère que la manière dont tout vivant

naît et s'accroît (Je ne sais, dit Van Helmont, comment les principes séminaux expriment leurs vertus) ; mystère que l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme ; mystère que la pensée, dont nous avons une si irrécusable expérience : c'est, dit Leibniz, « un je ne sais quoi » ; mystère que la manière dont nous apprenons, en pensant, que nous pensons ; mystère que la manière dont la volonté se meut elle-même. Descartes constate la plupart de ces faits sans en essayer aucune de ces explications apparentes qui ne sont jamais que des emprunts à des phénomènes d'un ordre inférieur, l'ordre des sens physiques et de l'imagination. C'est pour n'avoir pas eu peut-être une conscience aussi profonde de ce qu'a de spécial et de supérieur l'ordre de la pensée que Leibniz a tenté, et tenté vainement, de remplacer par son harmonie préétablie entre le corps et l'âme leur union réelle, et d'expliquer par une prépondérance de motifs qui transporte à la sphère spirituelle un mécanisme du monde corporel plus apparent encore lui-même que réel, les libres décisions de la volonté.

Rien, probablement, ne contribua plus, dans les siècles modernes, à avancer pour la philosophie l'heure, peu éloignée peut-être aujourd'hui, où elle arrivera à une pleine conscience de ce qui s'offre partout à elle de mystères et du chemin à prendre, sinon pour les pénétrer dans leurs insondables profondeurs, au moins pour en approcher autant que le permettent des facultés comme les nôtres, rien n'y contribua plus que la considération, peu familière à l'antiquité, de l'idée d'infini.

Un grand géomètre auquel Pascal confessa être redevable de ses premières découvertes en mathématiques, Desargues, probablement par l'observation des phénomènes de la perspective, dont il fit une science nouvelle, et où l'on voit s'évanouir, à proportion de l'éloignement, des différences de grandeur, avait été conduit à remarquer comment à l'infini se confondent les contraires. On ne peut, disait-il, le comprendre, et pourtant il faut l'admettre, notre faculté de comprendre n'étant pas la mesure de la vérité.

« En géométrie, dit-il, on ne raisonne point des quantités avec cette distinction qu'elles existent ou bien effectivement en acte ou bien seulement en puissance ny du général de la nature avec cette décision qu'il n'y ait rien en elle que l'entendement ne comprenne. » Et à propos de lignes qui convergent à l'infini : « L'entendement conclut les quantités si petites que leurs deux extrémités opposées sont unies entre elles ; il se sent incapable de comprendre l'une et l'autre de ces deux espèces de quantité, sans avoir sujet de conclure que l'une ou l'autre n'est point en la nature, non plus que les propriétés qu'il a sujet de conclure de chacune, encore

qu'elles semblent impliquer (contradiction), à cause qu'il ne saurait comprendre comment elles sont telles qu'il les conclut par ses raisonnements. »

Les réflexions de Desargues durent être le point de départ de ces théories de l'infinité qui ouvrirent aux mathématiques modernes de si nouveaux et si vastes horizons. Mais on peut conjecturer avec vraisemblance que les idées sur la divinité qu'avait introduites le judaïsme et le christianisme y eurent quelque part.

L'antiquité n'avait guère vu dans l'infini qu'indétermination et imperfection. Le monde fut pour elle en général une sphère de grandeur finie. Aristote pourtant remarquait que pour s'expliquer l'éternité, qu'il admettait, du mouvement de cette sphère, il fallait attribuer au premier moteur une puissance infinie, et le Néoplatonisme mettait en son Dieu, à d'autres titres encore, avec de la puissance, de l'infinité.

Le judaïsme et le christianisme substituaient à des génies multiples, représentants des divers attributs de la nature divine, une divinité unique qui concentrait en elle ce que dispersait le polythéisme. De là il n'y avait qu'un pas à l'idée que cette divinité était sans limites, et, par suite, à l'idée qu'il en était de même du monde qu'elle avait créé, ou, pour employer avec Descartes un langage plus exact, à l'idée que le monde devait imiter dans le temps et l'espace, que rien n'autorisait à borner et qu'on devait, en conséquence, nommer indéfinis, l'absolue et transcendante infinité qui était celle de Dieu. Et dans les profondeurs divines les oppositions pouvaient trouver une conciliation qu'était incapable de comprendre l'entendement humain. C'est ce qu'avait dit plus résolument qu'aucun autre le méditatif Nicolas de Cus. La nature déjà paraît en offrir maints exemples. Comment nous apparaît la vie, sinon comme une sorte de mouvement par lequel le vivant se crée incessamment lui-même ? Et la vie n'est-elle pas partout dans le monde ? Qui sait même si elle n'y est pas tout ? la biologie semble tendre de plus en plus à se placer aux racines de la physique. Dans la région plus haute de la pensée humaine, ce n'est plus apparence et probabilité, c'est expérience et certitude. La « chose pensante » ne se dédouble-t-elle pas dans la conscience de soi en un sujet pensant et un objet pensé qui pourtant ne sont qu'elle, qu'une seule et unique existence ? Ne trouve-t-on pas surtout, dans la « chose pensante », une volonté, que ne déterminent pas, quoi qu'affirment des théories de mécanisme qui, pour l'expliquer, l'anéantissent, des mobiles différents d'elle, mais qui se déterminent elle-même, cause et effet tout ensemble ? A plus forte raison en doit-il être de même dans une sphère supérieure encore, celle de l'intelligence et de la volonté entièrement pures.

Cette identification des contraires qui répugne à l'entendement humain, la théorie aristotélicienne de l'action et de la puissance et de leur rapport dans la réalité, semble pouvoir servir à en faire pénétrer dans une certaine mesure le secret. Les contraires, formes extrêmes d'un même genre, sont, dans la réalité, une même chose aux deux moments de l'actualité et de la simple virtualité ; et si ce sont deux états dont le second est une diminution du premier, mais où celui-ci subsiste pourtant quoique différemment (?toron t? e?nai), on conçoit comment il peut n'être pas impossible que les contraires rentrent finalement l'un dans l'autre et se confondent dans ces abîmes que nous sondons par delà le fini, les oppositions se résolvant en identité.

Ce qui précède nous paraît résumer assez fidèlement, au moins pour quelques-uns des traits principaux, la marche de la métaphysique depuis les commencements jusqu'à nos jours. Les conceptions instinctives des premiers temps y reviennent (comme Vico l'avait dit), confirmées par les méditations des plus profonds penseurs. Les doctrines s'y retrouvent pareillement qu'émirent les plus grandes des religions. S'il en est ainsi, peut-être est-il permis d'en conclure qu'une époque s'approche où les esprits, encore si divisés, reconnaîtront que leurs dissentiments s'expliquent par les aspects différents des choses, selon les points de vue d'où on les considère, l'entendement, déjà plus philosophe que les sens, ne les envisageant guère, cependant, avec l'aide de l'imagination, que par des dehors, tandis que l'intelligence intuitive (l'intellection pure de Descartes), cherchant à les atteindre en leur intérieur, arrive dans la conscience sinon jusqu'à ce Saint des saints où habite la divinité, au moins jusqu'à un seuil d'où s'entrevoit la mystérieuse profondeur.

C'est une remarque de Pascal, que les hommes jugent bien, en général, de ce qu'ils voient, mais qu'ils ne regardent guère les objets que par certains côtés, selon leurs habitudes ou leurs passions. Le difficile est d'obtenir qu'ils les regardent par tous leurs côtés. Cela fait, ils s'accorderaient aisément.

Ajoutons, conformément à une autre observation de Pascal, un mot de réponse à une objection qu'on fait souvent, de nos jours, à la philosophie : qu'elle ne peut que proposer des hypothèses impossibles à démontrer, et pour lesquelles en conséquence on ne saurait obtenir un consentement général.

Les sciences particulières démontrent avec plus ou moins de force convaincante, selon la nature de leurs objets : mais c'est d'elles qu'il est vrai de dire qu'elles reposent sur des hypothèses, ou, comme disent souvent aujourd'hui les mathé-

maticiens, sur des « conventions » indémontrables. En philosophie, en métaphysique surtout, on ne démontre pas, à proprement parler, non plus qu'on ne définit, ces procédés ne s'appliquant qu'à des objets complexes, et la métaphysique ayant un objet simple. Ce n'est pas à dire que les moyens y manquent d'établir le vrai. La méthode qui est propre à la philosophie pour établir les vérités, les vérités fondamentales, c'est, puisque l'intuition dans la conscience est ce qui lui fournit ce qu'elle cherche, d'obtenir de chacun, malgré la résistance des préjugés et des passions, comme on voit Socrate le pratiquer chez Platon, qu'il descende par la réflexion en sa conscience. Là brille pour tous une lumière qui ne laisse d'accès ni à la négation ni même au doute ; là une évidence d'un autre ordre que celle que produit le raisonnement, le calcul, mais plus irrésistible encore. « Tout revient au sentiment. » C'est où se terminent toutes les sciences : c'est à quoi en appelle, sinon uniquement, au moins principalement, la haute philosophie.

Le sentiment pour les choses d'ordre moral, pour ce qui se rapporte aux affections, à la volonté, à l'amour qui en est le fond, c'est ce qu'on nomme le cœur. Au cœur appartient donc, comme Pascal l'a dit aussi, le dernier mot, en tout, mais éminemment dans la haute sphère de l'ordre surnaturel. C'est, a dit le même auteur, une chose blâmable en toute autre matière que de chercher à obtenir l'approbation des hommes par le sentiment plutôt que par la raison. Pour les vérités d'ordre divin, c'est le contraire ; il faut aimer pour comprendre, c'est le cœur qui enseigne et qui juge.

La vraie métaphysique n'est donc pas le privilège des doctes : elle est aussi le partage des moins instruits. Je vous rends grâce, ô mon Dieu, dit un texte chrétien, qui avez caché ces choses aux savants et les avez révélées aux simples. Exposée sans l'appareil de ces termes techniques dont Leibniz voulait qu'on fit aussi peu d'usage que possible, et qui ne servent souvent qu'à simuler un savoir absent, traduit par des expressions empruntées de la langue commune, puis propagée par l'éducation, on ne voit pas pourquoi la métaphysique qui résulte des méditations successives des penseurs de premier ordre (*perennis quædam philosophia*) ne pénétrerait pas dans les foules, et n'y trouverait pas l'accueil qu'y reçurent jadis, plus souvent que dans des rangs plus élevés, des paroles de salut.

D'une métaphysique que résume l'idée d'un premier et universel principe qui donne jusqu'à se donner lui-même, une morale doit sortir qui en soit l'application à la conduite de la vie.

Celui qui crut avoir sapé à jamais par la base toute métaphysique, et qui n'a ruiné qu'une métaphysique apparente voulut rouvrir par la morale la route de

l'infini et de l'absolu. Mais sa morale se réduit encore comme il a prouvé que s'y réduit la métaphysique de l'imagination, à une forme vide de contenu, une loi de « devoir » sans justification et sans applications déterminables.

Il y a un « devoir » ; mais quel est ce devoir ? La vraie métaphysique prépare la réponse. Le devoir est de ressembler à Dieu, notre modèle comme notre auteur, et si Dieu est ce qui se donne, de nous donner. La loi suprême tient alors dans un mot proposé par Descartes : générosité.

Générosité, le mot le dit, c'est noblesse. Le généreux, dit Descartes, c'est celui qui a la conscience en soi d'une volonté libre par laquelle, indépendant des choses, il est maître de lui-même. Ajoutons : d'une volonté qui vient de plus haut que lui, et qui l'affranchit de sa propre individualité, laquelle, exclusive, serait l'égoïsme, et le porte, comme dit Pascal, au « général ». Cette volonté libre que le généreux éprouve en soi, il la reconnaît comme une pièce essentielle de leur nature chez tous ceux de son « genre », chez tous ses semblables. On peut ajouter qu'il la conçoit, s'il ne l'éprouve, mieux encore chez eux que chez lui-même, l'y voyant, ou croyant l'y voir, affranchie d'un mélange d'éléments inférieurs dont il expérimente en soi la nuisible présence.

Le généreux est donc porté à l'amitié. Aimer est le propre des grandes âmes, et l'amour, ou l'amitié, fait qu'on tient plus de compte de ce qu'on aime que de soi.

« Les maux qui nous touchent nous-mêmes, dit Descartes, ne sont point comparables à ceux qui touchent nos amis, et au lieu que c'est une vertu d'avoir pitié des moindres afflictions qu'ont les autres, c'est une espèce de lâcheté de s'affliger pour aucune des disgrâces que la fortune peut nous envoyer. - Quand deux hommes s'entr'aiment... chacun d'eux... estime son ami plus que soi-même. »

Et c'est le caractère de ceux que l'antiquité nomma d'un mot les magnanimes. « C'est le propre de ceux dont l'âme est grande, dit le philosophe français, d'être peu sensibles à leurs propres maux et beaucoup à ceux des autres. » Tel est l'idéal qui représente dans la sphère de la pratique la théorie métaphysique telle qu'elle paraît sortir des méditations des plus profonds penseurs. Cet idéal moral fut celui auquel tendirent les temps primitifs, celui que se proposaient les grandes époques de la civilisation grecque et romaine, celui surtout que se proposa, au moyen âge, principalement dans notre pays, l'institution qu'on nomma la Chevalerie ; c'était celui que devait réaliser avant tout le souverain dont les chevaliers étaient les représentants (*militēs regis*). Et c'est ce qui fit la grandeur du roi de France, dont

le rôle spécial était de se dévouer aux faibles. Rome et Athènes, du reste, étaient devenues grandes autrefois parce que leurs fondateurs en avaient fait des asiles où accouraient tous les opprimés. Et ce fut là, dit Tacite, l'antique dessein de ceux qui fondèrent des villes : *vetus urbes condentium consilium*.

De telles conceptions remises en lumière ne devraient-elles pas contribuer pour beaucoup à remédier aux maux, à résoudre les difficultés de l'heure présente ? On se plaint d'une division qui s'accuse de toutes parts, entre les grandes parties de la cité, de sentiments qui s'y développent, au lieu de la fraternité qui devait couronner la liberté conquise, d'hostilité mutuelle. Que pourrait-on imaginer qui fût propre à guérir un tel mal, qu'une doctrine, semée dans les populations, de générosité réciproque, impliquant et respect et bienveillance mutuels, portée, par suite, jusqu'au dévouement, jusqu'au sacrifice ?

Pour compléter une telle doctrine, il conviendrait encore de se souvenir de ce que furent, dans les grandes religions qui formèrent le lien des sociétés d'autrefois, les initiations, ou Mystères, dont l'objet suprême était d'unir étroitement les hommes à la divinité. L'union devait être filiale et finalement conjugale. Pour y préparer, une condition était nécessaire : la pureté. Un sacrement préliminaire à l'union sacrée était un baptême par lequel on figurait le renoncement absolu à tout ce qui souille et rabaisse. Il en fut de même dans les rites de notre Chevalerie. On y commençait par des pratiques ayant pour objet d'exprimer la pensée que résume la devise célèbre : *Potius mori quant fœdari*. Pureté, c'est ce qu'en ces temps anciens on appela honneur : « honneur », dans la langue latine, d'où ce mot fut tiré, signifie dignité, beauté. Honneur et compassion, beauté et bonté, furent les deux degrés par lesquels on s'éleva jadis, on s'élèvera toujours à la réalisation de ce qu'on peut appeler l'idéal héroïque. « J'ai fui le mal et trouvé le bien », chantaient les initiés d'Eleusis. Fuir le mal, c'est se purger des souillures que fait contracter, avec le concours des passions basses, l'égoïsme ; trouver le bien, c'est pratiquer, en obéissant à l'inspiration qui fut toujours celle des grandes âmes, la vertu proprement surhumaine et divine, la générosité portée, s'il le faut, jusqu'à l'entière immolation de soi-même.

Remarquons encore, pour finir, que dans les deux degrés de la perfection morale se retrouvent les deux moments sur le rapport desquels fut fondée jadis et reposera apparemment toujours la métaphysique : la puissance, qui, dans la réalité des choses, est déjà tendance, disposition, mouvement, et l'action à laquelle elle marche. C'est la disposition que la pureté, que l'honneur, c'est l'action que la compassion, que la bonté. Et de même qu'en métaphysique, le meilleur étant toujours d'abord, c'est l'action qui est la source et la cause de la puissance, de même

en morale c'est la source et la cause de la pureté, ou de la beauté, que la bonté. C'est pour être capable de sacrifices que le cœur doit d'abord être pur.

On pourrait dire semblablement, s'il s'agissait d'esthétique : la beauté suprême est la grâce, qui appartient au mouvement, et qui est, dans son abandon, l'expression et comme la figure sensible de l'amour. Et c'est pour que la grâce soit possible qu'il faut au préalable les proportions harmoniques en lesquelles consiste proprement la beauté.

En tout, d'abord le parfait, l'absolu, le Bon, qui ne doit son être qu'à lui-même ; ensuite ce qui est résulté de sa généreuse condescendance, et qui, par la vertu qu'il y a déposée, remonte de degré en degré jusqu'à lui.

FÉLIX RAVAISSON.