

## Préfaces et Introductions

Aux œuvres de Jean-Marie GUYAU (1854-1888)

Numérisé par Laurent MULLER

<http://jmguyau.free.fr/>

## Notes sur la présente édition numérique

### Comment cette édition électronique a-t-elle été effectuée ?

Nous avons dans ce document numérisé les *Préfaces* et *Introductions* que Jean-Marie Guyau rédigea pour ses œuvres.

Les textes ont été numérisés à partir des œuvres de Guyau disponibles sur le site Gallica (<http://gallica.bnf.fr/>), site sur lequel on trouve la plupart des œuvres de notre auteur.

Il est possible que des coquilles et autres erreurs typographiques se soient glissées dans cette édition électronique. Par avance, nous nous excusons auprès du lecteur indulgent ; et remercions le lecteur bienveillant de nous faire remonter toutes les erreurs qu'il rencontre, afin de diffuser les œuvres de Guyau de la manière la plus propre possible.

### Pourquoi cette édition électronique ?

Nous pensons qu'en attendant de voir apparaître l'œuvre entière de Guyau sous forme numérique (et donc aisément accessible et consultable), ce qui ne manquera pas d'arriver, le recueil de ses *Préfaces* et *Introduction* peut donner un bon aperçu, à défaut d'une approche exhaustive, de ses intentions philosophiques, de sa méthodologie quant à son rôle de commentateur de l'histoire de la philosophie, de son ambition scientifique et naturaliste – de la manière, enfin, originale et radicale dont il pose les problèmes philosophiques.

Car la meilleure façon d'« entrer » dans un auteur, de le comprendre de l'intérieur, c'est encore d'entrer en contact directement avec lui, nous pensons que la meilleure introduction aux œuvres de Guyau consiste, simplement, à lire ses propres *Introductions*.

Dans l'espoir que la lecture de ces quelques pages donneront au lecteur l'envie et la motivation d'approfondir sa connaissance de la philosophie de Jean-Marie Guyau,

Nous vous souhaitons bonne lecture.

Laurent Muller

Préfaces et Introductions.....	1
Aux œuvres de Jean-Marie GUYAU (1854-1888) .....	1
Notes sur la présente édition numérique.....	2
LA MORALE D'EPICURE (1878) .....	4
De la méthode dans l'exposition des systèmes.....	4
LA MORALE ANGLAISE CONTEMPORAINE (1879).....	9
PREFACE DE L'AUTEUR.....	9
VERS D'UN PHILOSOPHE (1881).....	13
PREFACE.....	14
LES PROBLEMES DE L'ESTHETIQUE CONTEMPORAINE (1884).....	16
PREFACE.....	16
ESQUISSE D'UNE MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION (1885) .....	19
PREFACE DE L'AUTEUR.....	19
L'IRRELIGION DE L'AVENIR : ETUDE SOCIOLOGIQUE (1887).....	22
INTRODUCTION .....	22
L'ART AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE (1889) .....	39
PREFACE DE L'AUTEUR.....	39
EDUCATION et HEREDITE : ETUDE SOCIOLOGIQUE (1889) .....	43
PREFACE.....	43
GENESE DE L'IDEE DE TEMPS (1890) .....	48
PREFACE.....	48

# LA MORALE D'ÉPICURE (1878)

## AVANT-PROPOS <sup>1</sup>

### De la méthode dans l'exposition des systèmes

---

<sup>1</sup> Le livre dont nous publions aujourd'hui une nouvelle édition est la moitié d'un mémoire qui fut couronné en 1874 par l'Académie des sciences morales et politiques. Le mémoire primitif, très étendu, avait pour sujet la morale utilitaire est allée d'Épicure jusqu'à l'École anglaise contemporaine. Après avoir refondu et complété tout ce qui concernait Épicure et ses successeurs directs, nous avons cru devoir faire de ce travail un volume à part. Épicure nous semble l'un des philosophes dont les idées tendent à dominer de nos jours, l'un des plus modernes parmi les anciens ; c'est ainsi que le considèrent également plusieurs historiens et hellénistes de l'Allemagne et de l'Angleterre contemporaine. Sa morale, si mal comprise, nous a paru mériter une étude spéciale et consciencieuse. - Quant à la seconde partie du mémoire primitif, nous l'avons publiée sous le titre de *La morale anglaise contemporaine* (Évolution et darwinisme).

Voici, dans le rapport de M. Caro sur le concours relatif à la morale utilitaire, les pages bienveillantes qui concernent spécialement notre exposition d'Épicure :

« le mémoire inscrit sous le numéro 2 et portant pour épigraphe *to gar hêmas adespiton*, etc., est un ouvrage de 1300 pages in-quarto, qui promet par ses dimensions mêmes des recherches considérables, et qui tient encore au-delà de ce qui promet... L'auteur excelle (ce n'est pas trop dire) dans l'interprétation et la restitution des doctrines tant anciennes que modernes. Nous sommes unanimes à signaler à l'attention de l'Académie une étude singulièrement approfondie sur Épicure, traitée avec un soin tout particulier par l'auteur, qui voit en lui l'utilitarisme à la fois naissant est presque achevé dès sa naissance (ce qui semble être une légère contradiction avec la théorie des trois périodes est fortement caractérisé par l'auteur dans l'histoire de la doctrine utilitaire). Je ne dirais pas que l'Épicure de ce mémoire soient de toute moins le véritable Épicure, mais c'est assurément un Épicure ont renouvelé par une force et une hardiesse d'interprétation que nous avons rarement vue à ce degré. L'explication du plaisir du ventre, si souvent reproché à Épicure, et qui n'est, selon l'auteur, que la racine première, le commencement physiologique du bonheur, au lieu d'en être le terme est le but ; la transformation de la volupté, qui se change en intérêt par idée de temps ; l'idée du bonheur épicurien, qui comprend le bonheur complet de la vie, la nécessité d'en exclure l'appel, et pour cela (afin de laisser le bonheur à la portée de tous) d'en exclure tout élément difficile à se procurer, comme la richesse, le luxe, les honneurs, le pouvoir ; le sens nouveau attribué à l'ataraxie, qui ne serait plus, comme d'excellents juges l'ont pensé, un principe négatif faire, mais qu'au contraire à principe d'harmonie ; les plaisirs de l'âme enfin, et de toute une théorie assez inattendue de la liberté morale, le souverain bonheur devenant le bonheur de l'âme l'absorbant lui tous les autres ; la science libératrice détruisant les dieux la nécessité même ; enfin, Épicure devançant le contrat social par sa théorie de la justice, tout cela évidemment ne passera pas sous le regard de la critique sans contradiction. De ces traits rassemblés avec un art empli de prestige, il ressort une figure singulièrement idéalisée d'Épicure, qui ne ressemble guère, il faut le dire, au portrait dédaigneux de Cicéron nous a tracé dans le *De finibus bonorum et malorum*. Pour notre part, nous nous garderons bien de souscrire d'emblée à cette hardiesse d'exégèse qui fonde, par exemple, toutes les théories scientifiques de la liberté son apport invention du clinamen, et transforme en une doctrine raisonnée ce qui n'est qu'un expédient de la dialectique aux abois. Malgré ces réserves et bien d'autres, il y a là un effort si habile et si vigoureux de reconstruction et les philosophies célèbres et puissantes, appuyée sur ainsi solide échafaudage de textes, qu'il faudrait un débat en règle pour renverser cet édifice hardi, et même pour en ôter le seul Pierre. Nous inclinons à penser que l'Épicure de ce mémoire est un Épicure vu à travers Stuart Mill. L'auteur aura du moins réussi à nous convaincre que, sur bien des témoins, le procès d'Épicure est à recommencer et que, peut-être, Cicéron a été le peintre trop sévère d'un philosophe et d'une doctrine qui redoutait pour les croyances et les mœurs de la république.

« Nous avons cité cet exemple pour donner l'idée de l'originalité décisive, je dirais presque rieuses de l'auteur, qui ne s'arrête devant qu'on qu'une tradition, le vent qu'aucune autorité dans l'histoire la philosophie, et qui revendique hautement le droit, bien justifier d'ailleurs, de réviser les sentences portées avant lui. » (M. Caro, compte rendu de l'Académie des sciences morale et politique, t. Cille, p. 535)

en publiant notre mémoire, nous nous sommes efforcés de fortifier toutes nos interprétations par le nouveau texte, qui est souvent de Cicéron lui-même, ce détracteur systématique d'Épicure. Ajoutons que nous avons écrit un certain nombre de chapitres nouveaux, par exemple sur la théorie épicurien de la mort, sur l'idée de progrès dans l'épicurisme, sur la piété épicurienne, sur l'amitié épicurienne ; d'autres chapitres nous étaient très développés, par exemple celui qui traite de la liberté dans l'homme et de la contingence dans le monde. Surtout cette moins nous avons tenu à justifier complètement nos opinions premières. Nous croyons qu'on ne pourra plus maintenant nous reprocher avec notre rapporteur d'avoir idéalisé à l'excès la physionomie d'Épicure, de l'avoir vu à travers Stuart Mill ou tout autre auteur et non à travers des textes formels. Nous espérons, entre autres choses, avoir démontré que le clinamen n'est pas la « pauvre invention » on se représente d'habitude ; les textes que nous avons accumulés ne permettent plus, croyons-nous, de douter qu'il y avait là une doctrine parfaitement « raisonné » et jusqu'à un certain point raisonnable. Notre bienveillant rapporteur se borne d'ailleurs à réserver, jusqu'à nouvel ordre, sur l'opinion quant à notre mémoire ; peut-être, après la lecture de notre livre, cette opinion autorisée nous sera-t-elle acquise.

Dans ce livre, nous avons essayé d'appliquer à l'exposition des systèmes l'idée qui tend aujourd'hui à dominer toutes les sciences et la philosophie même, celle de l'évolution. De là une méthode sur laquelle nous devons d'abord nous expliquer en peu de mots.

Exposer un système, c'est en reproduire les diverses idées non en les affaiblissant ni en les exagérant, mais en les faisant revivre par l'ordre dans lequel on les dispose et la lumière qu'on projette sur elle. Exposer, c'est donc essentiellement ordonner et éclaircir, choses qui reviennent au même, car l'ordre est la lumière de la pensée. Seulement il y a plusieurs manières de procéder pour introduire l'ordre dans toute doctrine humaine. On peut à l'avance et sans même connaître les diverses doctrines, dresser un cadre tout fait dans lequel on les fera rentrer, établir un certain nombre de divisions et de subdivision artificielle qu'on appliquera successivement à tout auteur quel qu'il soit. C'est là le procédé le plus simple, celui dont se sert beaucoup d'historiens de la philosophie, principalement en Angleterre et en Allemagne. La méthode qu'ils emploient est, en quelque sorte, extérieure à la doctrine même qu'ils veulent comprendre et faire connaître, elle peut servir pour un autre auteur, elle peut servir pour tous. Ils dressent plus ou moins les divers systèmes d'après le même plan, posent à chaque auteur une série de questions toujours les mêmes sur la manière dont il conçoit la matière, l'esprit, Dieu, etc. ; ensuite ils cherchent dans l'auteur lui-même une réponse à chacune de ces questions. Ils obtiennent ainsi un résumé exact, une vraie table des matières pour la pensée de chaque philosophe, puis, plus généralement, pour la pensée humaine. Cette table peut être fort utile ; malgré cela, on arrive ainsi à posséder que l'abstraction de chaque doctrine, non la doctrine vivante, telle que l'auteur lui-même l'a conçue. C'est, si je puis m'exprimer ainsi, une sorte de projection des divers systèmes où tout est sur le même plan, sans saillie et sans relief, sans élévation et sans profondeur.

Outre cette méthode qui procède extérieurement, il en existe, croyons-nous, une autre que plus d'un historien a déjà su employer, mais qui n'a pas été jusqu'à présent assez nettement formulée. Cette méthode s'efforcerait non pas de donner, comme nous disions tout à l'heure, la projection géométrique de chaque système, mais de reproduire le développement même et l'évolution, de marquer tous les degrés de cette évolution, accompagnée en toutes ses démarches la pensée de l'auteur ; car la pensée humaine est mouvante et vivante, il n'y a pas, comme on dit, de système arrêté ; au contraire chaque système, chez un même auteur, change et se transforme perpétuellement, va des principes aux conséquences, des conséquences revient au principe, par un perpétuel mouvement d'expansion et de concentration qui rappelle le mouvement même de la vie. Le but idéal de notre méthode serait ainsi de remplacer les divisions et les subdivisions artificielles par des évolutions naturelles.

Pour cela la première chose à faire, c'est de chercher et de saisir idée maîtresse de la doctrine qu'on veut exposer. Cette idée ou ces idées (car il y en a parfois plusieurs, entrant plus ou moins l'une dans l'autre) donne vraiment au système son caractère personnel, son unité et sa vie : un sur le point central où tout vient se rattacher et où il faut pénétrer tout d'abord. On ne devra donc pas laisser l'idée maîtresse sur le même plan que les autres, la confondre avec toutes les idées secondaires qui en dérivent et qu'elle précède dans l'ordre de la pensée comme elle les a probablement précédés dans l'ordre du temps. Il faut la mettre en relief : elle sera comme la lumière qui éclairera tout le reste du tableau, elle sera l'âme même de la doctrine.

Une fois que l'historien possède ainsi et tient avec force les principes, la déduction des conséquences se fera graduellement. Pour déduire de l'idée maîtresse tout ce qu'elle renferme déjà, il lui suffira de la placer dans le milieu historique où elle est née et que lui révélera l'analyse des textes : il y lui opposera alors toutes les objections qui ont dû se présenter à l'esprit même de l'auteur ou qui lui ont été faites par les penseurs de son époque ; il restera devant elle tous les obstacles qu'elle a plus ou moins rencontrés dès l'abord. Dans ce milieu résistant, il la verra alors se dégager et se développer tout ensemble. Il verra la pensée avancer pour reculer et ne reculer que pour avancer encore, par un mouvement d'ondulation analogue à celui qui se produit dans le monde physique et auquel la science moderne ramène tous les autres mouvements. Placés ainsi en quelque sorte au dedans du système, il le verra naître et grandir peu à peu par une évolution semblable à celle d'un être vivant. Pour créer la vie, en effet, la nature ne procède pas artificiellement en rassemblant toutes les parties d'un corps ou en les soudant ; c'est sur une seule cellule ou sur plusieurs que s'entendent toutes les autres. C'est également ainsi que procède la pensée humaine, créant une ou plusieurs idées d'abord vagues, puis les développant, les fécondant par leur contact avec d'autres idées, et arrivons ainsi à faire un système, c'est-à-dire au fond une toute harmonie que, un organisme. Or, c'est ce travail que la pensée de l'historien, pour être vraiment fidèle à sa tâche, doit s'efforcer d'accomplir une seconde fois.

Les psychologues, le romancier se livrent un travail du même genre, parce qu'ils veulent peindre un caractère. Ce caractère se compose d'abord, dans leur penser, de quelques traits saillants : c'est une esquisse encore incomplète et informe. Pour préciser ce caractère et pour le développer, il ne place alors dans un milieu de circonstance qui lui est propre. Il prévoit en chaque occasion la décision qu'il doit prendre, la direction dans laquelle il doit aller ; ainsi de quelques idées primitives, ils en viennent à déduire toute une série d'actions et d'une vie entière, et lorsque la fiction est bien conduite, parce que le caractère, comme on dit, est bien

suivi et que les circonstances au milieu desquels on le place offre l'apparence de la vérité, alors il devient impossible de distinguer la fiction de la réalité même. La fiction et réalité se rencontre par ce que, en somme, elles ne font toutes deux que déduire d'un caractère donné tout ce qu'il renfermait à l'avance, et tous les actes par lesquels il devait nécessairement se manifester. Ainsi on pourrait reconstruire plus ou moins complètement un système, si on n'en connaissait seulement l'idée maîtresse, en même temps que les objections diverses qu'elle rencontrera et les déviations qu'elle devra subir. À ce point de vue élevé, logique et psychologie ne font plus qu'un avec l'histoire. De même quelques traits ont pu suffire pour restituer telle ou telle figure historique ; de même encore quelques lettres de l'alphabet reconnues ont permis de déchiffrer ensuite l'alphabet tout entier, quelques membres d'un animal ont permis de rencontrer un type aujourd'hui disparu.

D'ailleurs, dans la plupart des cas, l'historien de la philosophie a de nombreuses données à sa disposition, il a souvent tous les matériaux d'un système, et sa tâche consiste seulement à les disposer en bon ordre ; il a tous les jalons de la route, il lui suffit de les relier par une ligne continue pour marquer la marche de la pensée.

Grâce à cette méthode qui consisterait à reproduire les systèmes dans leur évolution et, pour ainsi dire, dans leur ondulation, on peut résoudre bien des difficultés devant lesquelles s'arrête la méthode ordinaire. Ainsi s'explique par exemple les contradictions qu'on rencontre dans les doctrines, et qui souvent ne sont qu'apparentes. Il en est des systèmes comme des individus, de la pensée comme de l'action : n'existe-t-il pas chez tout homme une série de tendances diverses, dont quelques-unes, sous l'influence du milieu et du temps, finiront par dominer et par effacer les autres ? Si l'on considérait à la fois, abstraction faite du temps, abstraction faite de l'évolution de la vie, l'existence tout entière de chaque individu, on n'y découvrirait peut-être une série de contradictions d'abord inexplicables, qui pourtant s'expliquent à la réflexion et parfois même se ramènent à l'unité en rentrant l'une dans l'autre. De même d'un système philosophique : pour le comprendre, il faut y introduire la vie et la gradation des idées ; les contradictions d'un système ne naissent bien souvent que lorsqu'on sépare et tranche les termes, lorsqu'on ne tient pas compte des mouvements de la pensée, lorsqu'on brise la chaîne des idées. Entre deux idées, chez un véritable penseur, il y a toujours un point de jonction ; il est plus ou moins imperceptible, mais il existe, et l'analyse consciencieuse des textes finira par le révéler<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ce que nous venons de dire concerne uniquement la méthode d'exposition des systèmes ; quant à la méthode d'appréciation, nous ne pouvons que renvoyer aux premiers chapitres de l'Histoire de la philosophie par M. Alfred Fouillée.

En résumé, la méthode d'exposition historique que nous venons d'esquisser repose sur cette croyance que la loi de la vie et la loi de la pensée sont les mêmes, que toutes deux se ramènent à la grande loi d'évolution, et qu'il faut, dans chaque système, connaître et reproduire cette évolution même. L'histoire de la philosophie a été surtout conçue jusqu'ici comme une anatomie de la pensée humaine : nous croyons qu'on pourrait en faire une embryogénie ; nous croyons qu'il faudrait, pour comprendre à fond un système, étudier les informations et sa croissance comme on étudie celle d'un organisme. Cette formation dépend de deux causes principales dont l'influence se combine : la réflexion intérieure qui, telle ou telle idée féconde une fois donnée, tant à la développer dans le sens de la stricte logique ; puis les circonstances, lui vie intellectuelle où se trouve la pensée, qui tantôt arrête et tantôt précipite ce développement, tantôt fait dévier la marche des déductions, tantôt la rétablit dans la droite voie. Quand l'historien de la philosophie aurait étudié l'influence simultanée ou successive de ces deux causes, et que naîtra les lois et les phases diverses de la formation d'un système ; il lui restera alors à retracer cette formation même : c'est là, croyons-nous, sa véritable tâche. L'histoire de la philosophie serait alors, en son idéal, une œuvre de science et d'art tout à la fois, de science en tant qu'elle étudie la pensée et ses lois, c'est-à-dire la vie dans sa manifestation la plus élevée, - d'art en tant qu'elle s'efforce de reproduire cette vie intellectuelle en son mouvement, en son activité et sa plénitude.

## LA MORALE ANGLAISE CONTEMPORAINE (1879)

### PREFACE DE L'AUTEUR à la première partie de l'ouvrage

Le travail dont nous publions aujourd'hui la 2e édition faisait partie d'un mémoire écrit en 1873 et couronné l'année suivante par l'Académie des sciences morales<sup>3</sup>. On ne sera pas étonné que depuis cette époque (nous avons alors dix-neuf ans) une évolution naturelle se soit produite dans notre esprit, et que nos idées se soient modifiées dans une notable mesure ; néanmoins nous avons cru devoir conserver la plus grande partie du mémoire primitif que l'Académie avait honoré de son suffrage. Les conclusions de ce travail sont du reste purement critiques : nous reviendrons ailleurs, s'il y a lieu, sur certaines questions importantes<sup>4</sup>.

Dans ce volume, nous avons essayé de faire mieux connaître et apprécier les doctrines anglaises sur la morale. Nous les avons d'abord exposées en toute conscience et le plus fidèlement qu'il nous a été possible ; nous nous sommes fait pour un temps le disciple des Bentham, des Stuart Mill, des Spencer ; nous nous sommes efforcé de les défendre contre certaines objections superficielles, de marquer enfin le développement graduel et l'évolution de leurs systèmes souvent si profonds et si vrais<sup>5</sup>. Plus tard, - quand la critique succède, dans cet ouvrage, à la simple exposition, - nous avons naturellement recouvré notre indépendance : au lieu de parler pour ainsi dire par procuration, nous avons dû parler pour notre propre compte et souvent pour le compte des adversaires les plus convaincus de la doctrine anglaise ; nous avons cherché toutes les objections possibles. Selon nous, exposer et critiquer sont deux choses absolument différentes, et qu'il faut jamais mêler. Celui qui critique une doctrine doit mettre autant d'ardeur à en marquer les points faibles que celui qui l'expose à en découvrir les qualités. Nous avons ainsi soumis en quelque sorte les doctrines anglaises à deux débats contradictoires. Mettant aux prises l'école anglaise et les écoles dérivées de Kant qui semblent

---

**3** Le mémoire primitif avait pour sujet l'histoire et la critique de la morale utilitaire ; il fallait d'Épicure jusqu'à l'école anglaise contemporaine. La première moitié de ce mémoire a paru sous le titre de La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. C'est la seconde moitié que contient ce volume.

**4** Voir notre Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.

**5** Dans l'exposition historique, le moindre mérite que le lecteur ait le droit d'exiger, c'est l'exactitude, surtout quand il s'agit de résumer des travaux étrangers. Ici, les étrangers eux-mêmes sont les meilleurs juges. Nous permettra-t-on ici de dire que M. Spencer, dans une bienveillante lettre, nous a affirmé l'entière exactitude de l'exposition que nous avons faite de son propre système ? De même pour Ch. Darwin. M. Pollock, l'éditeur de Spinoza, qui a consacré dans le *Mind* un article à notre volume, a constaté la même exactitude dans l'exposition des autres doctrines anglaises. D'après, M. Pollock, comme d'après M. Spencer, "il n'existe nulle part, même en Angleterre, une histoire aussi complète, aussi digne de foi de l'utilitarisme anglais (*Mind*, avril 1880, p. 281)". Nous donnons ces témoignages comme un renseignement aussi précieux pour le lecteur français que pour l'auteur. Dans cette nouvelle édition, nous avons résumé, en outre, les travaux les plus marquants publiés en Angleterre sur la philosophie morale depuis 1879.

encore actuellement en honneur, nous avons fourni à l'une comme aux autres le plus d'arguments que nous avons pu : le lecteur pourra ainsi mieux juger entre elles. Chacun a d'ailleurs sa part de vérité.

Les systèmes anglais, dont nous entreprenons ici l'exposition, la critique et aussi la justification partielle, ont été longtemps accueillis avec grande défiance dans notre pays. Maintenant encore, malgré la réaction légitime qui s'est produite récemment en leur faveur, beaucoup de gens tiennent ces doctrines pour suspectes, s'effrayent de leurs conséquences, et, comme ils les craignent, ils tâchent de les connaître le moins possible, de les réfuter avant même de les comprendre. Cette ignorance volontaire est fréquente : que de doctrines on combat ainsi par l'inertie, en leur opposant quelques vieilles objections rebattues sans vouloir les approfondir en conscience ! Quand il s'agit de morale ou de religion, la majorité des hommes est toujours portée à éviter la discussion, à se retrancher en soi, à laisser les doctrines adverses dans une ombre qui empêche l'esprit de les apprécier à leur juste valeur ; en un mot on préfère les juger de parti pris, comme si ce qu'il y a de plus difficile au monde, ce n'était pas de juger une doctrine qui n'est point la nôtre ! On ne saurait assez se persuader combien une tête humaine est étroite, combien nous avons de peine à faire entrer en nous toute la pensée d'autrui et à regarder les choses du point de vue d'où les autres les regardent. Dans les pays de montagnes, ne suffit-il pas parfois d'une distance de quelques pas pour nous cacher une haute cime qu'un autre mieux placé découvre au loin ?

Les moralistes anglais, il faut pourtant le reconnaître, n'ont jamais eu l'intention de provoquer cette crainte et cette répugnance qu'ils causent encore maintenant à beaucoup d'esprits. Ils se sont bornés à exposer simplement, presque naïvement leur pensée ; ils sont généralement froids et semblent avoir l'horreur du "scandale", qui sourit assez aux écrivains allemands ou français. Aussi leurs idées ne se produisent-elles point bruyamment ; d'autre part, elles ne se cachent point sous de mystérieuses formules et ne cherchent point la profondeur apparente dans l'obscurité. Les Anglais semblent un peu ignorer ces "coups de pistolet" dont parle M. Lewes et que savent si bien tirer les philosophes allemands contemporains. On a plaisir à les accompagner dans leur recherche de la vérité, tant ils accomplissent cette recherche avec conscience et scrupule ; ils y apportent même cette esprit de minutie propre aux anglais et qui parfois empêche les vues d'ensemble, excepté chez les grands esprits. Quand ils présentent un paradoxe, c'est le plus souvent d'une façon un peu oblique et comme à regret. Il faut voir, par exemple, avec quelle prudence Darwin expose ses belles hypothèses ; en général même, il restreint chacune de ses moindres assertions par des formules dubitatives, tant il a peur d'affirmer comme vrai ce qui ne serait que probable. Stuart

Mill en faisait autant. M. Spencer, lui, a moins de ces hésitations : il nous déclare qu'il a un système et nous le développe en entier ; mais il ne s'attache nullement, au moins en morale et en religion, à agiter l'opinion publique par quelque paradoxe trop hardi ; il entreprend de faire à chacun sa part, tout en faisant, bien entendu, la part la plus grosse à l'hérédité et à l'évolution. Outre la sincérité entière de la pensée, on trouve chez les philosophes anglais cette sincérité du langage qui est la simplicité ; il n'y a pas de place chez eux pour la rhétorique, pour les phrases redondantes, en un mot pour tous les artifices qui trompent le lecteur et jusqu'à l'auteur. On dire même qu'ils n'ont pas ce que nous appelons le *style* (c'est d'ailleurs chez eux un défaut plutôt qu'une qualité). En somme, malgré les préjugés dont ils sont l'objet, il semble *a priori* que leur doctrine doit avoir d'autant plus de valeur qu'ils présentent toute nue pour ainsi dire et qu'ils ont convaincu beaucoup d'esprits sans jamais les entraîner.

Ainsi donc, si les théories anglaises de l'utilité et surtout de l'évolution ont contredit l'opinion publique, il n'était pas possible de le faire avec plus de ménagements : il est difficile d'être plus doucement révolutionnaire. Au lieu d'attaquer de front les croyances communes, les penseurs anglais les minent par la base, lentement, sans beaucoup de bruit. On nous dira que c'est le plus sûr moyen pour qu'elles s'écroulent toutes à la fois. Aussi ne voulons-nous pas faire de la doctrine anglaise une doctrine bienveillante et indifférente. Non, mais nous croyons qu'un système si sincère, qui s'appuie sur le seul raisonnement et prétend être fort comme la science, mérite l'examen le plus approfondi et le plus consciencieux ; qu'on ne se borne donc pas, comme on l'a fait trop souvent, à le flétrir d'un mot hautain ou à l'écarter comme dangereux ; il est digne d'être étudié sans prévention, d'être compris et respecté même lorsqu'il paraît porter atteinte à des idées qui sont chères. Le caractère le plus remarquable de l'esprit philosophique et scientifique moderne, c'est de ne plus s'enfermer dans une doctrine, de s'ouvrir tout grand à toutes, sans crainte et sans hésitation, prêt à admettre la vérité nouvelle, prêt à recommencer tout son travail d'autrefois, à rompre avec son passé, plein de cette tranquillité que la nature apporte dans ses métamorphoses et qui ne compte pour rien les souffrances du *moi*, ses préjugés évanouis ou ses espérances brisées.

A ce large point de vue, où doit se placer tout chercheur consciencieux de la vérité, y a-t-il encore des "doctrines dangereuses", suivant une expression souvent employée et qu'on a pas épargnée aux théories anglaises ? Nous ne le croyons pas. Une *théorie*, un *système raisonné* ne peuvent être dangereux, car le danger serait dans la raison même, puisqu'ils ne tirent leur force que de la raison. On pourrait plutôt appliquer une telle épithète aux superstitions populaires, aux religions qui se prétendent révélées et qui, s'appuyant sur le

miracle et le mystère, s'appuient sur l'irrationnel, sur l' « absurde », comme l'avouent Tertullien et Pascal ; ne tendent-elles pas ainsi à détruire en nous la raison pour s'y substituer ? Tout *dogme* est foncièrement immoral en lui-même, mais tout système qui n'est pas un dogme ne peut plus rien offrir de véritablement dangereux à l'esprit qui poursuit la vérité : car la diversité des systèmes est précisément le seul moyen de la découvrir. Chaque théorie, quel qu'en soit l'objet, aura donc des droits égaux aux yeux du penseur : qu'il s'agisse de la morale et de ses fondements ou de toute autre science, peu importe. Tout doit être objet de libre spéculation et de libre examen pour l'homme, et ce sont les spéculations sur les choses les plus graves, comme la morale, qui doivent être le plus encouragées, dans quelque sens qu'elles se portent ; au fond, et pour qui regarde l'avenir, elles les plus utiles de toutes, car si elles contiennent quelque part de vérité, cette vérité est de toutes la plus haute. Il faut donc mettre au grand jour même ces doctrines réputées dangereuses, sans rien en cacher, sans rien y changer ; il faut reconnaître hardiment ce qu'elles peuvent avoir de beau et de vrai ; il faut aussi relever non moins hardiment ce qu'elles peuvent avoir d'inexact et d'incomplet, d'autant plus que, entreprendre ainsi la critique sincère et sérieuse d'un système, c'est quelque fois finir par se convaincre mieux soi-même de sa vérité relative. Si une doctrine est séduisante, si elle vous tente, raison de plus pour ne pas se signer devant elle comme les moines du moyen âge, mais pour la regarder en face, en se disant que ce qu'on prend pour la tentation, c'est peut-être le salut. Assurément, notre époque est un temps de trouble et d'inquiétude pour les esprits qui ne possèdent pas le calme un triste et la raison froide du savant ou du philosophe : c'est précisément ce qui fait sa grandeur. Celui-là ne se sent jamais troublé ni inquiet, qui n'a jamais cherché la vérité ou qui croit à jamais l'avoir trouvée ; mais le premier manque de cœur, et quand au second, ne manque-t-il pas de clairvoyance ? Mieux vaut le trouble que l'indifférence ou la foi aveugle. Heureux donc les hardis novateurs, comme il en existe en Angleterre, qui peuvent répandre le trouble dans les esprits les plus tranquilles jusque-là, qui peuvent ébranler la masse encore toute engourdie de la majorité des hommes, provoquer partout les discussions, les débats, le doute provisoire, et faire s'entrechoquer les idées au sein de l'humanité, comme se heurtent les ondes lumineuses dans l'éther ou les vagues dans l'océan. Cette tempête intérieure vaut mieux que le calme et la béatitude d'autrefois ; nous croyons qu'il faut sans frémir l'appeler sur nous et sur les autres<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Voici, dans le Rapport présenté à l'Académie des sciences morales par M. Caro, les pages bienveillantes consacrées à l'appréciation de notre livre : "le mémoire inscrit sous le numéro 2 est un ouvrage de 1300 pages in-quarto, qui promet par ses dimensions mêmes des recherches considérables, et qui tient encore au delà de ce qu'il promet.

## LA MORALE ANGLAISE CONTEMPORAINE (1879)

### INTRODUCTION DE L'AUTEUR à la seconde partie de l'ouvrage

---

Le plan de l'exposition historique se lie à une vue personnelle de l'auteur. Il distingue dans l'histoire de la morale utilitaire trois périodes : la première, où cette morale se fonde sur l'intérêt particulier ; comme dans Épicure, dans Hobbes, et en France au XVIII<sup>e</sup> siècle ; la seconde, où elle s'établit sur l'harmonie entre l'intérêt particulier et l'intérêt général (c'est la période de l'esprit utilitaire en Angleterre jusqu'à Bentham inclusivement) ; la troisième enfin, la période tout à fait moderne, où la morale utilitaire prétend ne plus poursuivre que l'intérêt général : c'est la phase marquée par les noms de MM. Stuart Mill, Bain, Bailey, Darwin, Herbert Spencer. Il y a donc, suivant ce point de vue ingénieux et profond, un véritable progrès, une évolution continue dans l'école anglaise depuis Épicure jusqu'à l'époque contemporaine, où son mouvement s'épuise et après laquelle il n'y a plus elle ou bien qu'à se confondre avec la morale rationnelle du devoir, dont elle semble parfois toucher les frontières, ou bien à revenir en arrière jusqu'à son point de départ, pour recommencer un cercle sans fin. Nous aurions sur plus d'un point peut-être à contester la justesse l'exactitude de ces divisions trop nettement tranchées d'une morale qui, au fond, ne cesse pas de se ressembler beaucoup à elle-même dans toutes ses métamorphoses. Mais c'est assurément un bel essai de généralisation, une synthèse vraie au moins dans les grandes lignes et qui témoigne dès les premières pages d'un esprit de haute valeur.

L'auteur excelle (ce n'est pas trop dire) dans l'interprétation et la restitution des doctrines tant anciennes que modernes. Nous sommes unanimes à signaler à l'Académie une étude singulièrement approfondie sur Épicure, traité avec un soin tout particulier par l'auteur, qui voit en lui l'utilitarisme à la fois naissant et presque achevé dès sa naissance..." Ici, le savant rapporteur apprécie notre travail sur Épicure et les Épicuriens, qui a déjà été publié à part. "nous avons cité cet exemple pour donner l'idée de l'originalité décisive, je dirai presque impérieuse de l'auteur, qui ne s'arrête devant aucune tradition, devant aucune autorité dans l'histoire de la philosophie et qui revendique hautement le droit, bien justifié d'ailleurs, de réviser les sentences portées avant lui. Dans cet ordre d'interprétations vraiment veuves et personnelles, citons particulièrement le chapitre sur Bentham, où l'auteur rectifie habilement, non sans des raisons plausibles et fortes, l'analyse et l'explication qui avaient été proposées par M. Jouffroy de cette doctrine. Tout dans cette exposition des systèmes est tellement complet, conçu dans de si larges proportions, que véritablement on ne pourrait se plaindre que de l'excès et de la surabondance, non dans les détails, qui tous on leur prix, mais dans l'ensemble de cette vaste composition, où l'on sent vaguement qu'il y aurait à retrancher quelque chose pour en faire une œuvre plus harmonieuse et plus saisissante, sans qu'on puisse se décider à marquer la place où le sacrifice pourrait être accompli.

La partie critique ne le cède en rien à la partie historique. La méthode de l'école inductive opposée à la méthode intuitive, la fin morale déterminée par les différents critères de l'école utilitaire, les questions de l'obligation et de la sanction, l'examen de la science sociale, du droit et de la politique d'après les nouvelles doctrines, enfin, ce qui est vraiment nouveau, le système de l'utilité et le système tout récent de l'évolution comparés entre eux et ramenés l'un à l'autre : voilà un ample programme, tracé et rempli de manière donner pleine satisfaction aux esprits les plus exigeants.

Je ne ferai qu'une seule remarque sur la méthode dialectique de l'auteur. Il est tellement pénétré de l'excellence de la vérité qu'il porte presque trop loin les concessions à ses adversaires. Il est bon d'être généreux ; il n'est pas même mauvais d'être convaincu de sa force. Mais enfin, parfois, il y a comme une noble imprudence à trop accorder d'avance aux doctrines fausses. C'est jouer un jeu dangereux que de donner une impression si vive et si engageante des systèmes que l'on doit combattre. Il semble que l'auteur ait voulu ne rien épargner pour en augmenter la séduction logique et le prestige, comme pour augmenter le mérite de les vaincre. N'est-il pas à craindre que le trouble de l'esprit du lecteur ne survive au péril entrevu, et que la vérité démontrée ne vienne trop tard rassurer la pensée un instant surprise et confondue ?

Mais, en compensation de ces légères critiques, il faut louer sans restriction la science de l'auteur, puisée aux sources, sa fécondité inépuisable d'argumentation, la variété de ses points de vue, les conclusions décisives, et par surcroît l'éloquence, celle qui résulte du mouvement de la pensée, et qui répand la lumière avec l'émotion partout où elle se porte. Quelques-uns des arguments trouvés par l'auteur, particulièrement contre l'école de l'évolution, resteront dans la science et garderont le nom de l'auteur, réservé d'ailleurs, on peut l'augurer à coup sûr, à d'autres succès et à un bel avenir d'écrivain philosophe..." (M. Caro, Comptes rendus de l'Académie, t. CII, p. 535-

## VERS D'UN PHILOSOPHE (1881)

### PREFACE

Il y a deux écoles en poésie : l'une recherche la vérité de la pensée, la sincérité de l'émotion, le naturel et la fidélité parfaite de l'expression, qui font qu'au lieu d'un auteur "on trouve un homme" : pour cette école, pas de poésie possible sans une idée et un sentiment qui soient vraiment pensées et sentis. Pour d'autres, au contraire, la vérité du fond et la valeur des idées sont chose accessoire dans la poésie : le tissu brillant de ses fictions n'a rien de commun ni avec la philosophie ni avec la science ; c'est un jeu d'imagination et de style, un ravissant mensonge dont personne ne doit être dupe, surtout le poète. L'acteur, au théâtre, pour produire sur les spectateurs l'apparence de la vérité, n'est-il pas contraint à grossir sa voix, à exagérer ses gestes, à outrer toujours un peu l'expression de ses sentiments ? Il en est ainsi de l'artiste pour ceux qui croient que l'artifice est une condition essentielle de l'art : ils veulent que le poète soit le virtuose de son propre cœur.

Pour notre part, nous ne saurions admettre cette seconde théorie, qui nous semble enlever à l'art tout son sérieux. Nous pensons, au contraire, que le seul moyen de conserver à la poésie son rang en face de la science, c'est d'y chercher la vérité comme dans la science même, mais sous une autre forme et par d'autres voies. Si l'on a eu raison de dire que la poésie est souvent plus vraie que l'histoire, ne peut-elle pas aussi être parfois plus philosophique que la philosophie elle-même ?

On nous objectera que les conceptions abstraites de la philosophie et de la science moderne ne sont pas faites pour la langue des vers. Nous répondrons que la philosophie touche aussi par certains côtés à ce qu'il y a de plus concret au monde, de plus capable de passionner, puisqu'elle se pose le problème de notre existence même et de notre destinée. La philosophie tend de nos jours à remplacer la religion, qui fut jadis une des grandes sources de la poésie. Le langage philosophique n'est vraiment hors de la portée du vers que lorsqu'il devient didactique et technique ; mais peut-être alors perd-il plus qu'il ne gagne : le sens le plus profond appartient souvent aux mots les plus simples, et ceux-là, le poète peut les employer comme le prosateur. Loin d'exclure le sentiment, la pensée philosophique

l'enveloppe toujours : quand il s'agit des grands problèmes de la destinée humaine, on peut dire que chacun de nous pense autant avec son cœur qu'avec son cerveau.

Cette sorte d'émotion sincère et contenue qui accompagne toujours la pensée philosophique nous a paru capable d'animer un volume de vers. Nous sommes-nous trompés ? Y aurait-il quelque chose de plus que la vérité et la sincérité ? Ou bien n'avons-nous pu, malgré tout notre désir, atteindre ni l'une ni l'autre ? Le lecteur seul pourra en juger<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Dans la poésie, non moins que dans les autres arts, le fond et la forme doivent être inséparables : l'un projette l'autre et l'anime. Comme l'a dit le poète anglais, "imitons la nature souveraine pour créer la forme, une forme qui ne soit pas une prison, mais un corps : allons toujours du dedans au dehors, dans la vie et dans l'art qui est encore la vie." Pour s'adapter ainsi aux moindres nuances de la pensée émue et vibrante, pour l'exprimer tout entière sans jamais la trahir, la forme doit avoir la plus grande flexibilité et l'harmonie la plus variée. Les questions de métrique, de facture et pour ainsi dire de modulation poétique, nous ont donc paru mériter une attention particulière ; nous croyons qu'elles doivent être jugées en vue de la pure vérité et de la pure beauté, conséquemment en dehors des traditions factices et conventionnelles comme des modes littéraires qui changent d'une époque à l'autre. Toute théorie sur ce sujet peut être discutée à deux points de vue : au point de vue scientifique, d'après les principes sur lesquelles elle repose ; au point de vue empirique, d'après les résultats qu'elle produit. Nous ne pouvons traiter ici les problèmes de métrique scientifique, ce qui nous entraînerait trop loin. Nous comptons y consacrer plus tard un travail spécial. Il est toutefois une question soulevée par certaines écoles contemporaines et qui mériterait l'examen. Selon quelques poètes de notre époque, la rime est tout dans le vers ; c'est à elle seule que le versificateur doit s'attacher : "la rime fournit l'idée" ; quant à la mesure, elle n'est qu'une sorte de complément de la rime. Il en résulte de nouvelles servitudes, plus ou moins compensées par des libertés nouvelles. Pour ne parler que de ces dernières, le poète peut dans l'alexandrin placer la césure "après n'importe quel pied de vers." - Au contraire, selon une théorie vraiment scientifique, le vers français, comme toute espèce de vers, consiste avant tout dans le nombre, le rythme et la cadence. La rime, quoique indispensable pour marquer le rythme même, est l'élément secondaire et emprunte au rythme de son prix. Sans doute le vers blanc ne peut se suffire à lui-même ; néanmoins c'est encore un vers, et on en sent l'harmonie : au milieu de la prose, il attire l'attention comme un chant plus ou moins voilé. Au contraire, des mots juxtaposés sans césure et sans rythme régulier, comme certains vers qu'on propose de nos jours, sont de la prose, malgré le retour périodique d'une rime suffisante et même riche. Voici une suite de vers blancs dont chacun est tiré d'Alfred de Musset :

Je voudrais m'en tenir à l'antique sagesse,  
Qui du sobre Épicure a fait un demi-dieu.  
Je ne puis : malgré moi l'infini me tourmente ;  
Je n'y saurais songer sans crainte et sans espoir ;  
Une immense espérance a traversé la terre ;  
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

L'harmonie de ces vers subsiste encore, quoique assurément très affaiblie.

Maintenant, imaginons des vers rimés, sans césure régulière, et d'une coupe plus ou moins analogue à ceux qu'on essaie aujourd'hui d'introduire :

Tant que mon cœur faible et plein encor de jeunesse,  
N'aura pas à ses illusions dit adieu,  
Je ne pourrai m'en tenir à cette sagesse  
Qui du sobre Épicure fit un demi-dieu.

Toute musique et tout nombre ont disparu. La rime, au lieu de charmer l'oreille, la choque plutôt, comme il arrive dans la prose. D'après ce simple exemple, nous déjà conclure : 1° que le vers existe, au moins à l'état embryonnaire, dès qu'il y a mesure et, pour l'alexandrin, césure ; 2° que la rime ne crée pas le vers, qu'elle le complète seulement, et que l'oreille est plus exigeante au sujet de la mesure qu'au sujet de la rime. - C'est ce que nous espérons mettre mieux en lumière, ainsi que plus autres points selon nous importants, dans une étude spéciale sur la poésie et ses rapports avec la science.

## LES PROBLEMES DE L'ESTHETIQUE CONTEMPORAINE (1884)

### PREFACE

La science tend de nos jours à envahir tout le domaine intellectuel. L'humanité avait jusqu'ici vécu surtout de ces trois choses : la religion, la morale, l'art. Or l'esprit scientifique a presque entièrement détruit les bases des diverses religions ; il s'attaque aujourd'hui aux principes reçus de la morale ; - il n'est pas porté à respecter davantage l'art, ce dernier refuge du « sentimentalisme ».

Les grands artistes avaient cru de tout temps au caractère sérieux et profond de l'art ; ils l'estimaient plus vrai et plus important que la réalité même : ils lui vouaient leur vie, se dépensaient pour lui sans compter. Ce respect de l'art, chez les plus mystiques d'entre eux, devenait une sorte de culte : Beethoven, en écoutant intérieurement ses symphonies, croyait, nous dit-il, entendre Dieu même parler à son oreille, et sans doute, aux yeux de Michel-Ange, les fresques dont il couvrait la Chapelle Sixtine étaient une nouvelle consécration, aussi auguste que celle du prêtre. Nous sommes loin aujourd'hui de cet ordre d'idées, si l'on en juge par les théories sur l'art qui sont le plus en faveur auprès des savants, souvent même des philosophes. Une première théorie scientifique et philosophique ramène l'art, comme le beau même, à un simple *jeu* de nos facultés ; du reste, elle ne prétend pas le détruire, elle lui laisse même espérer une part croissante dans la vie humaine : car il est un exercice, assez vain sans doute, mais pourtant hygiénique, de nos facultés les plus hautes. - Jusqu'à quel point cette théorie est-elle vraie ? C'est là un premier et important problème, relatif à la *nature* même de l'art.

A cette théorie sur le jeu esthétique vient bientôt s'en ajouter une autre plus radicale : si l'art n'est que le jeu des hommes, il est infiniment au-dessous du travail sérieux de la science ; dès lors, a-t-il bien devant lui cet avenir qu'on lui promet ? Le jeu est plus nécessaire aux enfants qu'à l'âge mûr ; dès maintenant il y a un certain nombre d'hommes positifs pour lesquels l'art est un véritable enfantillage ; l'humanité future ne leur ressemblera-t-elle pas ? L'art en apparence le plus ennemi de l'esprit scientifique, c'est la poésie : des objections particulières lui sont adressées. Le rythme compliqué du

vers, la rime, cet arrangement délicat des mots qui semble si artificiel au premier abord, est ce qui déplaît le plus au rigorisme de l'esprit scientifique. On a comparé irrévérencieusement les poètes à ces joueurs de flûte qui distraient les oreilles des anciens pendant leurs repas ; aujourd'hui nous nous passons de joueurs de flûte en dînant, et nos repas n'en sont pas moins animés. Le banquet de l'humanité pourra ainsi, dit-on, se passer des poètes, mais non des savants, qui prépareront seuls le solide du festin et qui entendent le manger seuls. – Ainsi se pose un second problème, relatif à l'*avenir* de l'art et de la poésie.

Enfin, les artistes eux-mêmes contribuent de nos jours à déprécier l'art en le réduisant à une pure question de forme, de procédés et de savoir-faire. Les peintres vantent ce qu'ils appellent, dans le trivial argot du métier, la *patte* et le *chic* ; les poètes vantent la *rime riche*. La forme devient l'unique objet de la préoccupation générale ; et non seulement en théorie, mais en fait, l'art semble un simple jeu d'adresse, où c'est une preuve de force que de tricher quelquefois, de savoir leurrer les yeux ou les oreilles. – De là un troisième problème, relatif à la *forme* de l'art et surtout de la poésie, l'art qui semble le plus abaissé depuis un certain nombre d'années.

Ces trois problèmes dont nous venons de parler sont essentiels ; ils sont, en conséquence, de tous les temps, mais ils ont une particulière « actualité » à notre époque de science positive. Sans vouloir attribuer à l'art le caractère mystique qu'on lui a donné quelquefois, nous nous proposons de rechercher s'il consiste simplement, comme l'affirment les philosophes et les artistes contemporains, dans un jeu de couleurs ou de sonorités. Le principe de l'art, selon nous, est dans la *vie* même ; l'art a donc le sérieux de la vie. L'objet de notre livre tout entier, c'est d'établir ce caractère sérieux de l'art et surtout de la poésie 1° dans son principe et son fond, 2° dans son développement futur, 3° dans sa forme même, qui doit emprunter à la pensée et au sentiment dans toute leur sincérité. Si nous parvenons à établir ces trois points, nous aurons ainsi défendu l'art et la poésie contre les philosophes et les savants ; ajoutons : contre les artistes et les poètes. Rien de moins compatible avec le sentiment vrai du beau que ce dilettantisme blasé, pour lequel toute impression se restreint à une sensation plus ou moins raffinée, se réduit à une simple forme intellectuelle, à une fiction fugitive, pur instrument de jeu pour l'esprit. Tout ce qui glisse ainsi sur l'être sans le pénétrer, tout ce qui laisse *froid* (suivant l'expression vulgaire et forte) , c'est-à-dire tout ce qui n'atteint pas jusqu'à la *vie*

même, demeure étranger au beau. Le but le plus haut de l'art, c'est encore, en somme, de faire battre le cœur humain, et, le cœur étant le centre même de la vie, l'art doit se trouver mêlé à toute l'existence morale ou matérielle de l'humanité. Que restera-t-il un jour de nos diverses croyances religieuses et morales ? Peu de chose peut-être. Mais, si on nous demande ce qui restera des arts, de la musique, de la peinture, et particulièrement de cet art qui réunit en lui tous les autres et qui mérite d'être étudié à part, la poésie, nous croyons qu'on peut répondre hardiment : - tout, - du moins tout ce qu'il y a de meilleur, de profond, et, encore une fois, de sérieux.

## ESQUISSE D'UNE MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION (1885)

### PREFACE DE L'AUTEUR

Un penseur ingénieux a dit que le but de l'éducation était de donner à l'homme le « préjugé du bien<sup>8</sup> ». Cette parole fait ressortir quel est le fondement de la morale ordinaire. Pour le philosophe, au contraire, il ne doit pas y avoir dans la conduite un seul élément dont la pensée ne cherche à se rendre compte, une obligation qui ne s'explique pas, un devoir qui ne donne pas ses raisons.

Nous nous proposons donc de rechercher ce que serait et jusqu'où pourrait aller une morale où aucun "préjugé" n'aurait aucune part, où tout serait raisonné et apprécié à sa vraie valeur, soit en fait de certitudes, soit en fait d'opinions et d'hypothèses simplement probables. Si la plupart des philosophes, même ceux des écoles utilitaire, évolutionniste et positiviste, n'ont pas pleinement réussi dans leur tâche, c'est qu'ils ont voulu donner leur morale rationnelle comme à peu près adéquate à la morale ordinaire, comme ayant même *étendue*, comme étant presque aussi "impérative" dans ses préceptes. Cela n'est pas possible. Lorsque la science a renversé les dogmes des diverses religions, elle n'a pas prétendu les remplacer tous, ni fournir immédiatement un objet précis, un aliment défini au besoin religieux ; sa situation à l'égard de la morale est la même qu'en face de la religion. Rien n'indique qu'une morale purement scientifique, c'est-à-dire uniquement fondée sur ce qu'on *sait*, doive coïncider avec la morale ordinaire, composée en grande partie de choses qu'on *sent* ou qu'on *préjuge*. Pour faire coïncider ces deux morales, les Bentham et leurs successeurs ont trop souvent violenté les faits ; ils ont eu tort. On peut, d'ailleurs, très bien concevoir que la sphère de la démonstration *intellectuelle* n'égal pas en étendue la sphère de l'action *morale*, et qu'il y ait des cas où une règle rationnelle certaine puisse venir à manquer. Jusqu'ici, dans les cas de ce genre, la coutume, l'instinct, le sentiment ont conduit l'homme ; on peut les suivre encore à l'avenir, pourvu qu'on sache bien ce qu'on fait, et qu'en les suivant on croie obéir, non à quelque obligation mystique, mais aux impulsions les plus généreuses de la nature humaine, en même temps qu'aux plus justes nécessités de la vie sociale.

On n'ébranle pas la vérité d'une science, par exemple de la morale, en montrant que son objet comme science est restreint. Au contraire, restreindre une science, c'est souvent lui

donner un plus grand caractère de certitude : la chimie n'est qu'une alchimie restreinte aux faits observables. De même nous croyons que la morale purement scientifique doit ne pas prétendre tout embrasser, et que, loin de vouloir exagérer l'étendue de son domaine, elle doit travailler elle-même à le délimiter. Il faut qu'elle consente à dire avec franchise : dans tel cas je ne puis rien vous *prescrire* impérativement au nom du *devoir* ; plus d'obligation alors, ni de sanction ; consultez vos instincts les plus profonds, vos sympathies les plus vivaces, vos répugnances les plus normales et les plus humaines ; faites ensuite des hypothèses métaphysiques sur le fond des choses, sur la destinée des êtres et la vôtre propre ; vous êtes abandonnés, à partir de ce point précis, à votre "self-government". - C'est la liberté en morale, consistant non dans l'absence de tout règlement, mais dans l'abstention du règlement scientifique toutes les fois qu'il se peut se justifier avec une suffisante rigueur. Alors commence en morale, la part de la spéculation philosophique, que la science positive ne peut ni supprimer ni entièrement suppléer. Lorsqu'on gravit une montagne, il arrive qu'à un certain moment on est enveloppé dans des nuages qui cachent le sommet, on est perdu dans l'obscurité. Ainsi en est-il sur les hauteurs de la pensée : une partie de la morale, celle qui vient se confondre avec la métaphysique, peut être à jamais cachée dans les nuages, mais il faut qu'elle ait aussi une base solide et qu'on sache avec précision le point où l'homme doit se résigner à entrer dans le nuage.

Parmi les travaux récents sur la morale, les trois qui, à divers titres, nous ont paru les plus importants sont : en Angleterre, les *Data of Ethics*, de Spencer ; en Allemagne, la *Phénoménologie de la conscience morale*, de M. de Hartmann ; en France, la *Critique des systèmes de morale contemporains*, de M. Alfred Fouillée. Deux points nous semblent ressortir à la fois de la lecture de ces ouvrages d'inspiration si différentes : d'une part, la morale naturaliste et positive ne fournit pas de principes *invariables*, soit en fait d'obligation, soit en fait de sanction ; d'autre part, si la morale idéaliste peut en fournir, c'est à titre purement *hypothétique* et non assertorique. En d'autres termes, ce qui est de l'ordre des faits n'est point universel, et ce qui est universel est une hypothèse spéculative. Il en résulte que l'impératif, en tant qu'*absolu* et *catégorique*, disparaît des deux côtés. Nous acceptons pour notre propre compte cette disparition, et au lieu de regretter la variabilité morale qui en résulte dans de certaines limites, nous la considérons au contraire comme la caractéristique de la morale future ; celle-ci, sur divers points, ne sera pas seulement *autonomos*, mais *anomos*. Contrairement aux spéculations transcendantes de M. de Hartmann sur la folie du vouloir-vivre et sur le nirvâna imposé par la raison comme *devoir* logique, nous admettons avec Spencer que la conduite a pour mobile la *vie* la plus intense, la plus large, la plus variée, tout

concevant d'une autre manière que Spencer la conciliation de la vie individuelle avec la vie sociale. D'autre part, avec l'auteur de la *Critique des systèmes de morale contemporains*, nous reconnaissons que l'école anglaise et l'école positiviste, qui admettent un *inconnaisable*, ont eu tort de proscrire toute hypothèse individuelle à ce sujet ; mais nous ne pensons pas, avec ce même auteur, que l'inconnaisable puisse fournir même un "principe pratiquement limitatif et restrictif de la conduite", principe de pure justice qui serait comme un intermédiaire entre l'impératif catégorique de Kant et la libre hypothèse métaphysique. Les seuls "équivalents" ou "substituts" admissibles du devoir, pour employer le même langage que l'auteur de *La liberté et le déterminisme*, nous semblent être :

1° La conscience de notre *pouvoir* intérieur et supérieur, à laquelle nous verrons se réduire pratiquement le devoir ;

2° L'influence exercée par les *idées* sur les actions ;

3° La fusion croissante des *sensibilités* et le caractère et le caractère toujours plus social de nos plaisirs ou de nos douleurs ;

4° L'amour du *risque* dans l'action, dont nous montrerons l'importance jusqu'ici méconnue ;

5° L'amour de l'hypothèse métaphysique, qui est une sorte de *risque dans la pensée*.

Ces divers mobiles réunis sont pour nous tout ce qu'une morale réduire aux seuls faits et aux hypothèses qui les complètent pourraient mettre à la place de l'ancienne obligation catégorique. Quant à la sanction morale proprement dite, distincte des sanctions sociales, on verra que nous la supprimons purement et simplement, parce que, comme "expiation", elle est au fond *immorale*. Notre livre peut donc être considéré comme un essai pour déterminer la portée, l'étendue, et aussi les *limites* d'une morale *exclusivement scientifique*. Sa valeur, par conséquent, peut subsister indépendamment des opinions qu'on se fait sur le fond absolu et métaphysique de la moralité.

Menton, septembre 1884

## L'IRRELIGION DE L'AVENIR : ETUDE SOCIOLOGIQUE (1887)

### INTRODUCTION

I. – Nous rencontrerons, le long de notre travail, bien des définitions différentes qu'on a données de la religion. Les unes sont empruntées surtout au point de vue physique, les autres au point de vue métaphysique, d'autres au côté moral, presque jamais au côté social. Et pourtant, si on y regarde de plus près, l'idée d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures, mais plus ou moins semblables à lui, est précisément ce qui fait l'unité de toutes les conceptions religieuses. L'homme devient vraiment religieux, selon nous, quand il superpose à la société humaine où il vit une autre société plus puissante et plus élevée, une société universelle et pour ainsi dire cosmique. La *sociabilité*, dont on a fait un des traits du caractère humain, s'élargit alors et va jusqu'aux étoiles. Cette sociabilité est le fond durable du sentiment religieux, et l'on peut définir l'être religieux un être sociable non seulement avec tous les vivants que nous fait connaître l'expérience, mais avec des êtres de pensée dont il peuple le monde.

Que toute *religion* soit ainsi l'établissement d'un *lien*, d'abor mythique, plus tard mystique, rattachant l'homme aux forces de l'univers, puis à l'univers même, enfin au principe de l'univers, - c'est ce qui ressort de toutes les études religieuses ; mais, ce que nous voulons mettre en lumière, c'est la façon précise dont ce lien a été conçu. Or, on le verra mieux à la fin de cette recherche, le lien religieux a été conçu *ex analogia societatis humanae* : on a d'abord étendu les relations des hommes entre eux, tantôt amis, tantôt ennemis, à l'explication des faits physiques et des forces naturelles, puis à l'explication métaphysique du monde, de sa production, de sa conservation, de son gouvernement ; enfin on a universalité les lois sociologiques et on s'est représenté l'état de paix ou de guerre qui règne entre les hommes, entre les familles, les tribus, les nations, comme existant aussi entre les volontés qu'on plaît sous les forces naturelles ou au-delà de ces forces. Une sociologie mythique ou mystique, conçue comme contenant le secret de

toutes choses, tel est, selon nous, le fond de toutes les religions. Celles-ci ne sont pas seulement de l'anthropomorphisme, d'autant plus que les animaux et les êtres fantastiques ont joué un rôle considérable dans les religions ; elles sont une extension universelle et imaginative de toutes les relations bonnes ou mauvaises qui peuvent exister entre des volontés, de tous les rapports sociaux de guerre ou de paix, de haine ou d'amitié, d'obéissance ou de révolte, de protection et d'autorité, de soumission, de crainte, de respect, de dévouement ou d'amour : la religion est un *sociomorphisme* universel. La société avec les animaux, la société avec les morts, la société avec les esprits, avec les bons et les mauvais génies, la société avec les forces de la nature, avec le principe suprême de la nature, ne sont que des formes diverses de cette sociologie universelle où les religions ont cherché la raison de toutes choses, aussi bien des faits physiques comme le tonnerre, la tempête, la maladie, la mort, que des relations métaphysiques, - origine et destinée, - ou des relations morales, - vertus, vices, loi et sanction.

Si donc nous étions obligé d'enfermer la théorie de ce livre dans une définition nécessairement étroite, nous dirions que la religion est une *explication physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle, à forme mythique*.

Pour justifier cette conception, passons en revue les définitions qu'on a essayées du sentiment religieux ; nous verrons qu'elles ont besoin d'être complétées l'une par l'autre, et toutes par le point de vue social.

Parmi ces définitions, celle qui a été peut-être le plus souvent adoptée dans ces derniers temps, avec des modifications diverses, par Strauss, par Pfléiderer, par Lotze, par M. Réville, c'est celle de Schleiermacher. Selon lui, l'essence de la religion consiste dans le sentiment que nous avons tous de notre dépendance absolue. Les puissances dont nous nous sentons ainsi dépendants, nous les nommons divinités. D'autre part, selon Feuerbach, l'origine, l'essence même de la religion, c'est le désir : si l'homme n'avait pas de besoins et de désirs, il n'aurait pas de dieux. Si la douleur et le mal n'existaient pas, dira plus tard M. de Hartmann, il n'y aurait pas de religion ; les dieux mêmes n'ont été dans l'histoire que les puissances dont l'homme croyait recevoir ce qu'il ne possède et voudrait posséder, dont il attendait la libération, le salut, la félicité. Les

deux définitions de Schleiermacher et de Feuerbach prises à part sont incomplètes, et il est au moins nécessaire, comme le remarque Strauss, de les superposer. Le sentiment religieux est tout d'abord le sentiment d'une dépendance, mais ce sentiment de dépendance, pour donner vraiment naissance à la religion, doit provoquer de notre part une réaction, qui est le désir de délivrance. Sentir notre faiblesse, prendre conscience des déterminations de toute sorte qui limitent notre vie, puis désirer d'augmenter notre puissance sur nous-mêmes et sur les choses, élargir notre sphère d'action, reconquérir une indépendance relative en face des nécessités de toute sorte qui nous enveloppent, telle est la marche de l'esprit humain en face de l'univers.

Mais ici une objection se présente : la même marche semble suivie exactement par l'esprit pour l'établissement de la science. Dans la période scientifique, l'homme aussi fortement *dépendant* que dans la période religieuse, et d'autre ce sentiment de dépendance n'est pas accompagné d'une *réaction* moins vive dans la science que dans la religion : le savant et le croyant travaillent également à s'affranchir, mais par des moyens différents. Faut-il donc se contenter ici d'une définition tout extérieure et négative et dire avec M. Darmeteter : « La religion embrasse tout le savoir et tout le pouvoir non scientifique<sup>9</sup> » ? Un savoir non scientifique n'a guère de sens, et quant au pouvoir non scientifique, il faudrait le distinguer d'une manière positive du pouvoir que confère la science : or, si l'on s'en tient aux faits, le pouvoir de la religion c'est celui qu'on a réellement pas, tandis que le pouvoir de la science est celui qu'on possède et qu'on prouve. – On pourrait, il est vrai, faire intervenir dans la définition l'idée de *croissance* pour l'opposer à la *certitude* scientifique ; mais le savant, lui aussi, a ses croyances, ses préférences pour telle ou telle hypothèse cosmologique, qui pourtant ne sont pas proprement des croyances religieuses. La « foi » religieuse et morale, telle qu'elle s'affirme aujourd'hui en prétendant s'opposer à l'« hypothèse » scientifique, est une forme ultime et très complexe du sentiment religieux, que nous examinerons plus tard, mais qui ne peut rien nous révéler sur sa primitive origine.

Selon nous, c'est toujours au point de vue *social* qu'il en faut revenir. Le sentiment religieux commence là où le déterminisme mécanique paraît faire place dans le monde à une sorte de *réciprocité morale et sociale*, là où nous concevons un *échange* possible de

---

<sup>9</sup> Voir un compte-rendu des *Prolégomènes* de M. Albert Réville, par M. Darmesteter, *Revue philosophique*, septième année, t. I, p. 78.

*sentiments* et même de *désirs*, une sorte de *sociabilité* entre l'homme et les puissances cosmiques, qu'elles soient. L'homme ne croit plus alors pouvoir exactement mesurer d'avance le contrecoup mécanique, le choc en arrière d'une action, - par exemple d'un coup de hache donné à un arbre sacré - : car au lieu de considérer l'action brute, il faut désormais regarder aux sentiments ou aux intentions qu'elle exprime, et qui peuvent provoquer des sentiments favorables ou défavorables chez les dieux. Le sentiment religieux devient alors le sentiment de dépendance par rapport à des *volontés* que l'homme primitif place dans l'univers et qu'il suppose elles-mêmes pouvoir *être affectées agréablement ou désagréablement* par sa volonté propre. Le sentiment religieux n'est plus seulement le sentiment de la dépendance physique où nous nous trouvons par rapport à l'universalité des choses ; c'est surtout celui d'une dépendance psychique, morale et en définitive sociale. Cette relation de dépendance a en effet deux extrémités, deux termes réciproques et solidaires : si elle rattache l'homme aux puissances de la nature, elle rattache celles-ci à l'homme ; l'homme a plus ou moins prise sur elles, il peut les blesser moralement, comme il peut en être lui-même frappé. Si l'homme est dans la main des dieux, il peut pourtant forcer cette main à s'ouvrir ou à se fermer. Les divinités mêmes dépendent donc de l'homme, peuvent de son fait souffrir ou jouir.

C'est seulement plus tard que cette idée de dépendance réciproque deviendra toute métaphysique : elle aboutira alors au concept de l'« absolu » et au sentiment d'adoration ou de pur « respect ».

Outre la conscience de notre dépendance et le besoin corrélatif de libération, nous trouvons encore dans le sentiment religieux l'expression d'un autre besoin social non moins important, c'est celui d'affection, de tendresse, d'amour. Notre sensibilité, développée par l'instinct héréditaire de sociabilité et par l'élan même de notre imagination, déborde par delà ce monde, cherche une personne, une grande âme à qui elle puisse s'attacher, se confier. Nous éprouvons dans la joie le besoin de bénir quelqu'un, dans le malheur, celui de nous plaindre à quelqu'un, de gémir, de maudire même. Il est dur de se résigner à croire que nul ne nous entend, que nul ne sympathise de loin avec nous, que le fourmillement de l'univers est entouré d'une immense solitude. Dieu est l'ami toujours présent de la première et de la dernière heure, celui qui nous accompagne partout, que nous retrouverons là même où les autres ne peuvent nous suivre, jusque dans la mort. A qui parler des êtres qui ne sont plus et que nous avons

aimés ? Parmi ceux qui nous entourent, les uns se souviennent à peine d'eux, les autres ne les ont même pas connus ; mais en cet être divin et omniprésent nous sentons se réformer la société brisée sans cesse par la mort. *In eo vivimus*, en lui nous ne pouvons plus mourir. A ce point de vue, Dieu, objet du sentiment religieux, n'apparaît plus seulement comme un tuteur et un maître ; il est mieux encore qu'un ami : c'est un véritable père. D'abord un père rude et tout-puissant, comme les très jeunes enfants se représentent le leur. Les enfants croient facilement que leur père peut tout, qu'il fait des miracles : une parole de lui, et le monde est remué ; *fiat lux*, et le jour naît ; sa volonté fait le bien et le mal, sa défense violée entraîne le châtement. Ils jugent sa puissance par leur faiblesse vis-à-vis de lui. De même les premiers hommes. Plus tard se produisit une conception supérieure ; l'homme, en grandissant, grandit son Dieu, il lui donna un caractère plus moral : ce dieu est le nôtre. Nous avons besoin d'un sourire de lui après un sacrifice ; sa pensée nous soutient. La femme surtout, qui est plus jeune sous ce rapport que l'homme, a eu plus besoin du père qui est aux cieux. Quand on nous ôte Dieu, quand on veut nous affranchir de la tutelle céleste, nous nous trouvons tout à coup orphelins. On pourrait voir une vérité profonde dans le grand symbole du Christ, du Dieu mourant dont la mort doit affranchir la pensée humaine : ce nouveau drame de la passion ne s'accomplit que dans la conscience, et il n'en est pas moins déchirant ; on s'indigne, on y songe de longs jours, comme on songe au père qui est mort. On sent moins l'affranchissement promis que la protection et l'affection perdue. Carlyle, ce pauvre génie bizarre et malheureux, ne pouvait manger que le pain préparé par sa femme même, fait de ses propres mains et un peu avec son cœur : nous en sommes tous là ; nous avons besoin d'un pain quotidien mêlé d'amour et de tendresse ; ceux qui n'ont pas de main adorée dont ils puissent le recevoir, le demandent à leur dieu, à leur idéal, à leur rêve ; ils se font une famille pour leur pensée, ils inventent un cœur dans l'infini.

Le besoin social de protection et d'amour n'a évidemment pas été aussi élevé chez les peuples primitifs. La fonction de tutelle attribuée aux divinités fut d'abord bornée aux accidents plus ou moins vulgaires de la vie. Plus tard elle eut pour objet la libération morale et s'étendit au-delà même du tombeau. Le besoin de protection et d'affection finit alors par toucher aux problèmes de la destinée de l'homme et du monde. C'est ainsi que la religion, presque physique à l'origine, aboutit à une métaphysique.

II. – Le livre qu'on va lire se relie étroitement aux deux autres que nous avons publiés sur l'esthétique et la morale. Pour nous, le sentiment esthétique se confond avec la *vie* arrivée à la conscience d'elle-même, de son intensité et de son harmonie intérieure : le beau, avons-nous dit, peut se définir une perception ou une action qui stimule la vie sous ses trois formes à la fois (sensibilité, intelligence, volonté, et qui produit le plaisir par la conscience immédiate de cette stimulation générale. D'autre part, le sentiment moral se confond, pour nous, avec la *vie* la plus intensive et la plus extensive possible, arrivée à la conscience de sa *fécondité pratique*. La principale forme de cette fécondité est l'action pour autrui et la sociabilité avec les autres hommes. Enfin, le sentiment religieux se produit lorsque cette conscience de la *sociabilité de la vie*, en s'élargissant, s'étend à l'universalité des êtres, non seulement des êtres réels et vivants, mais aussi des êtres possibles et idéaux. C'est donc dans l'idée même de la vie et de ses diverses manifestations individuelles ou sociales que nous cherchons l'unité de l'esthétique, de la morale et de la religion.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous montrerons l'origine et l'évolution de la mythologie sociologique. Dans les autres parties, nous nous demanderons si, une fois écarté, l'élément mythique ou imaginaire qui est essentiel à la religion et qui la distingue de la philosophie, le *point de vue sociologique* ne pourra pas rester encore le plus large et le plus vraisemblable pour l'*explication métaphysique de l'univers*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> On sait l'importance attribuée par Auguste Comte à la sociologie : mais, dans son horreur pour la métaphysique, le fondateur du positivisme a exclu de cette science toute portée vraiment universelle et cosmique, pour la réduire à une valeur exclusivement humaine. MM. Spencer, de Lilienfeld, Schaeffle et Espinas, élargissant la sociologie de Compe, on étendu les lois sociales et montré, que tout organisme vivant est une société embryonnaire, que toute société, réciproquement, est un organisme. Mais on peut aller plus loin encore, avec un philosophe contemporain, et attribuer à la sociologie une portée métaphysique. « Puisque, dit M. Alfred Fouillée, la biologie et la sociologie se tiennent si étroitement, les fois qui leur sont communes ne nous révéleraient-elle pas les lois les plus universelles de la nature et de la pensée ? L'univers entier n'est-il point lui-même une vaste société en voie de formation, une vaste union de consciences qui s'élabore, un concours de volontés qui se cherchent et peu à peu se trouvent ? Les lois qui président dans les corps au groupement des invisibles atomes sont sans doute les mêmes que celles qui président dans la société au groupement des individus ; et les atomes eux-mêmes, prétendus indivisibles, ne sont-ils point déjà des sociétés ? S'il en était ainsi, il serait vrai de dire que la science sociale, couronnement de toutes les sciences humaines, pourra nous livrer un jour, avec ses plus hautes formules, le secret même de la vie universelle... La sociologie peut fournir une représentation particulière de l'univers, un type universel du monde conçu comme une société en voie de formation, avortant ici et réussissant ailleurs, aspirant à changer de plus en plus la force mécanique en justice, et la lutte pour la vie en fraternité. S'il en était ainsi, la puissance essentielle et immanente à tous les êtres, toujours prête à se dégager dès que les circonstances lui donnent accès à la lumière de la conscience, pourrait s'exprimer par seul mot : sociabilité. » (Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*). M. Fouillée n'a pas fait à la religion

III. – Il est essentiel de ne pas se méprendre sur cette *irréligion* de l'avenir que nous avons voulu opposer à tant de travaux récents sur la *religion de l'avenir*. Il nous a semblé que ces divers travaux reposaient sur plusieurs équivoques. D'abord, on y confond la religion proprement dite tantôt avec la métaphysique, tantôt avec la morale, tantôt avec les deux réunies, et c'est grâce à cette confusion qu'on soutient la pérennité nécessaire de la religion. N'est-ce pas par un abus de langage de M. Spencer, par exemple, donne le nom de religion à toute spéculation sur l'inconnaissable, d'où il lui est facile de déduire l'éternelle durée de la religion, ainsi confondue avec la métaphysique ? De même, beaucoup de philosophes contemporains, comme M. de Hartmann, le théologien de l'inconscient, n'ont point résisté à la tentation de nous décrire une religion de l'avenir, qui vient se résoudre simplement dans leur système propre, petit ou grand. Beaucoup d'autres, surtout parmi les protestants libéraux, conservent le nom de religion à des systèmes rationalistes. Sans doute il y a un sens dans lequel on peut admettre que la métaphysique et la morale sont une religion, ou du moins la *limite* à laquelle tend toute religion en voie d'« évanouissement ». Mais, dans beaucoup de livres, la « religion de l'avenir » est une sorte de compromis quelque peu hypocrite avec les religions positives. A la faveur du symbolisme cher aux Allemands, on se donne l'air de conserver ce qu'en réalité on renverse. C'est pour opposer à ce point de vue le nôtre propre que nous avons adopté le terme plus franc d'*irréligion* de l'avenir. Nous nous éloignerons ainsi de M. Hartmann et des autres prophètes qui nous révèlent point par point la religion du cinquantième siècle. Quand on aborde un objet de controverses si ardentes, il vaut mieux prendre les mots dans leur sens précis. On a fait tout rentrer dans la philosophie, même les sciences, sous prétexte que la philosophie comprit à l'origine toutes les recherches scientifiques ; la philosophie, à son tour, rentrera dans la religion, sous

---

l'application de cette théorie, dont il seulement montré la fécondité métaphysique et morale ; nous croyons et nous montrerons qu'elle n'est pas moins féconde au point de vue religieux.

Notre livre était terminé et en partie imprimé quand on paru dans la *Revue philosophique* d'intéressants articles de M. Lesbazeilles sur les *bases psychologiques de la religion*. Quoique l'auteur se soit placé surtout, comme l'indique le titre même, au point de vue psychologique, il s'est occupé aussi des relations sociales et des « conditions de l'adaptation collective » comme préfigurées, anticipées, sanctifiées par les mythes et rites religieux. C'est là, croyons-nous, confondre trop la religion avec la morale : la morale porte en effet sur les conditions de la vie collective humaine ; mais la religion porte encore sur la vie collective universelle, où elle cherche tout à la fois une explication physique et métaphysique des choses. Nous verrons qu'à leur début les religions n'ont été qu'une physique superstitieuse dans laquelle les forces étaient remplacées par des volontés, et qui prenait ainsi une forme sociologique.

prétexte qu'à l'origine la religion embrassait en soi toute philosophie et toute science. Étant donnée une religion quelconque, fût-ce celle des Fuégiens, rien n'empêche de prêter à ses mythes le sens des spéculations métaphysiques les plus modernes ; de toute façon, on laisse croire que la *religion* subsiste, quand il ne reste plus qu'une enveloppe de termes religieux recouvrant un système tout métaphysique et purement philosophique. Bien mieux, avec cette méthode, comme le christianisme est la forme supérieure de la religion, tous les philosophes finissent par être des chrétiens ; enfin, l'universalité, la catholicité étant l'idéal du christianisme, nous serons tous catholiques sans le savoir et sans le vouloir.

Pour celui qui, sans nier les analogies finales, tient à prendre pour point de départ les différences spécifiques (ce qui est la vraie méthode), toute religion positive et historique a trois éléments distinctifs et essentiels : 1° un essai d'explication *mythique* et non scientifique des phénomènes naturels (action divine, miracles, prières efficaces, etc.), ou des faits historiques (incarnation de Jésus-Christ ou de Bouddha, révélations, etc.). - 2° un système de *dogmes*, c'est-à-dire d'idées symboliques, de croyances imaginatives, imposées à la fois comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique ; - 3° un *culte* et un système de *rites*, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatrice. Une religion sans mythes, sans dogmes, sans cultes ni rites, n'est plus que la *religion naturelle*, chose quelque peu bâtarde, qui vient se résoudre en hypothèses *métaphysiques*. Par ces trois éléments différentiels et vraiment organiques, la religion se distingue nettement de la philosophie. Aussi, au lieu d'être aujourd'hui, comme elle l'a été autrefois, une philosophie populaire et une science populaire, la religion dogmatique et mythique tend à devenir un système d'idées antiphilosophiques et antiscientifiques. Si ce caractère n'apparaît pas toujours, c'est à la faveur du symbolisme dont nous avons parlé, qui conserve les noms en transformant les idées et en les adaptant aux progrès de l'esprit moderne.

Les éléments qui distinguent la religion de la métaphysique ou de la morale, et qui la constituent proprement *religion positive*, sont, selon nous, essentiellement caducs et transitoires. En ce sens, nous rejetons donc la *religion de l'avenir* comme nous rejetterons l'*alchimie de l'avenir* ou l'*astrologie de l'avenir*. Mais il ne s'ensuit pas que

*l'irréligion* ou *l'a-religion*, - qui est simplement la négation de tout dogme, de toute autorité traditionnelle et surnaturelle, de toute révélation, de tout miracle, de tout mythe, de tout rite érigé en devoir, - soit synonyme d'impiété, de mépris à l'égard du fond métaphysique et moral des antiques croyances. Nullement ; être *irréligeux* ou *a-religeux* n'est pas être *anti-religeux*. Bien plus, comme nous le verrons, l'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur : d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées ; d'autre part, la recherche d'un idéal non seulement individuel, mais social et même cosmique, qui dépasse la réalité actuelle<sup>11</sup>. Comme on peut soutenir cette thèse que la chimie moderne est la véritable alchimie, - une alchimie reprise de plus haut, avant les déviations qui ont causé son avortement, - comme on peut faire, avec l'un de nos grand chimistes contemporains, l'éloge convaincu des alchimistes anciens et de leurs merveilleuses intuitions, de même on peut affirmer que la vraie « religion », si on préfère garder ce mot, consiste à ne plus avoir de religion étroite et superstitieuse. L'absence de religion positive et dogmatique est d'ailleurs la forme même vers laquelle tendent toutes les religions particulières. En effet, elles se dépouillent peu à peu (sauf le catholicisme et le mahométisme turc) de leur caractère sacré, de leurs affirmations antiscientifiques ; elles renoncent enfin à l'oppression qu'elles exerçaient par la tradition sur la conscience individuelle. Les développements de la religion et ceux de la civilisation ont toujours été solidaires ; or, les développements de la religion se sont toujours faits dans le sens d'une plus grande indépendance d'esprit, d'un dogmatisme moins littéral et moins étroit, d'une plus libre spéculation. L'irréligion, telle que nous l'entendons, peut être considérée comme un degré supérieur de la religion et de la civilisation même.

L'absence de religion, ainsi comprise, ne fait qu'un avec une métaphysique raisonnée, mais hypothétique, traitant de l'origine et de la destinée. On pourrait encore la désigner sous le nom d'indépendance ou d'*anomie* religieuse, d'individualisme religieux<sup>12</sup>. Elle a d'ailleurs été prêchée, dans une certaine mesure, par tous les réformateurs religieux, depuis Cakia-Mouni et Jésus jusqu'à Luther et Calvin, car ils ont tous soutenu le libre examen et n'ont retenu de la tradition que ce qu'ils ne pouvaient pas ne pas admettre, dans l'état d'impuissance où était alors la critique religieuse. Le

---

<sup>11</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. I.

<sup>12</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. II.

catholicisme, par exemple, a été fondé en partie par Jésus, mais aussi en partie malgré Jésus ; l'anglicanisme intolérant a été fondé en partie par Luther, mais aussi en partie malgré Luther. L'homme sans religion peut donc donner toute son admiration et sa sympathie aux grands fondateurs de religions, non seulement en tant que penseurs, métaphysiciens, moralistes et philanthropes, mais aussi en tant que réformateurs des croyances établies, ennemis plus ou moins avoués de l'autorité religieuse, ennemis de toute affirmation qui serait celle d'un corps sacré, non d'un individu. Toute religion positive a pour caractère essentiel de se transmettre d'une génération à l'autre en vertu de l'autorité qui s'attache aux traditions domestiques ou nationales : son mode de transmission est ainsi tout différent de celui de la science et de l'art. Les religions nouvelles ont elles-mêmes besoin de se présenter le plus souvent comme de simples réformes, comme un retour à la rigueur des enseignements et des préceptes antiques, pour ne choquer qu'à demi le grand principe d'autorité ; mais, malgré ces déguisements, toute religion nouvelle lui a porté atteinte : le retour à l'autorité prétendue primitive était une marche réelle vers la liberté finale. Il existe donc au sein de toute grande religion une force dissolvante, celle même qui a servi le plus puissamment à la constituer d'abord à la place d'une autre : l'indépendance du jugement individuel. C'est sur cette force qu'on peut compter pour amener, avec la décomposition graduelle de tout système de croyances dogmatiques, l'absence finale de religion<sup>13</sup>.

Outre la confusion de la métaphysique éternelle et de la morale éternelle avec la perpétuité de la religion positive, il y a une autre tendance de nos contemporains contre laquelle nous avons voulu résister. C'est la croyance que beaucoup professent à l'*unification* finale des religions actuelles dans leur « religion de l'avenir », soit judaïsme perfectionné, soit christianisme perfectionné, soit bouddhisme perfectionné. A cette « unité religieuse » de l'avenir nous opposerons plutôt la pluralité des croyances, l'*anomie* religieuse<sup>14</sup>. La prétention à l'universalité est sans doute le caractère de toutes les grandes religions ; mais l'élément dogmatique et mythique qui les constitue religions positives est précisément inconciliable, même sous la forme élastique du symbole, avec cette universalité à laquelle elles aspirent. Une telle universalité ne peut même pas se

---

<sup>13</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. I.

<sup>14</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. III.

réaliser dans le domaine métaphysique et moral, car l'élément insoluble et inconnaissable qui n'en peut être éliminé entraîne toujours des divergences d'opinion. L'idée d'un dogme actuellement *catholique*, c'est-à-dire universel, ou même d'une croyance catholique, nous semble donc le contraire même du progrès indéfini auquel chacun de nous doit travailler selon ses forces. Une pensée n'est réellement personnelle, n'*existe* même à proprement parler et n'a le droit d'exister qu'à condition de ne pas être la pure répétition de la pensée d'autrui. Tout œil doit avoir son point de vue propre, toute voix son accent. Le progrès même des intelligences et des consciences doit, comme tout progrès, aller de l'homogène à l'hétérogène, ne chercher l'idéale unité qu'à travers une variété croissante. Reconnaîtrait-on la puissance absolue d'un chef sauvage ou d'un monarque oriental dans le gouvernement républicain fédératif qui sera probablement, après un certain nombre de siècles, celui des nations civilisées ? Non ; cependant l'humanité est passée de l'une à l'autre par une série de degrés quelquefois à peine visibles. Nous croyons qu'elle s'acheminera de même graduellement de la religion dogmatique à prétention universelle, « catholique » et monarchique, - dont le type le plus curieux est précisément arrivé de nos jours à son achèvement avec le dogme de l'infailibilité, - vers cet état d'individualisme et d'*anomie* religieuse que nous considérons comme l'idéal humain, et qui d'ailleurs n'exclut nullement les associations ou fédérations diverses, ni le rapprochement progressif et libre des esprits dans les hypothèses les plus générales.

Le jour où les religions positives auront disparu, l'esprit de curiosité cosmologique et métaphysiques qui s'y était fixé et engourdi pour un temps en formules prétendues immuables sera plus vivace que jamais. Il y aura moins de foi, mais plus de libre spéculation ; moins de contemplation, mais plus de raisonnement, d'inductions hardies, d'élans actifs de la pensée : le dogme religieux se sera éteint, mais le meilleur de la vie religieuse en sera propagé, aura augmenté en intensité et en extension. Car celui-là seul est religieux, au sens philosophique du mot, qui cherche, qui pense, qui aime la vérité. Le Christ aurait pu dire : - Je suis venu apporter non la paix dans la pensée humaine, mais la lutte incessante des idées, non le repos, mais le mouvement et le

progrès de l'esprit, non l'universalité des dogmes, mais la liberté des croyances, qui est la première condition de leur expansion finale<sup>15</sup>.

IV. – Aujourd'hui, où l'on en vient à douter de plus en plus de la valeur de la religion pour elle-même, la religion a trouvé des défenseurs sceptiques, qui la soutiennent tantôt au nom de la poésie et de la beauté esthétique des légendes, tantôt au nom de leur utilité pratique<sup>16</sup>. Il se produit par moments dans les intelligences modernes une revanche de la fiction contre la réalité. L'esprit humain se lasse d'être le miroir trop passivement clair où se reflètent les choses ; il prend alors plaisir à souffler sur sa glace pour en obscurcir et en déformer les images. De là vient certains philosophes raffinés se demandent si la vérité et la clarté auront l'avantage dans l'art, dans la science, dans la morale, dans la religion ; ils en arrivent même à préférer l'erreur philosophique ou religieuse comme plus esthétique. Pour notre part, nous sommes loin de rejeter la poésie et nous croyons excessivement bienfaisante pour l'humanité, mais à la condition qu'elle ne soit pas dupe de ses propres symboles et n'érige pas ses intuitions en dogmes. A ce prix, nous croyons que la poésie peut être très souvent plus vraie et meilleure que certaines notions trop étroitement scientifiques ou trop étroitement pratiques. Nous ne ferons pas faute, pour notre compte, de mêler souvent dans ce livre la poésie à la métaphysique. En cela nous conserverons, dans ce qu'il a de légitime, un des aspects de toute religion, le symbolisme poétique. La poésie est souvent plus « philosophique » non seulement que l'histoire, mais que la philosophie abstraite ; seulement, c'est à la condition d'être sincère et se donner pour ce qu'elle est.

- Mais, nous diront les partisans des « erreurs bienfaisantes », pourquoi tant tenir à dissiper l'illusion poétique, à appeler les choses par le nom ? N'y a-t-il pas pour les peuples, pour les hommes, pour les enfants, des erreurs utiles et des illusions permises<sup>17</sup> ? – A coup sûr, on peut considérer un grand nombre d'erreurs comme ayant été nécessaires dans l'histoire de l'humanité ; mais le progrès ne consiste-t-il pas précisément à restreindre pour l'humanité le nombre de ces erreurs utiles ? Il y a dans les races des organes qui, en devenant superflus avec le temps, ont disparu ou ce sont

---

<sup>15</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. I et II.

<sup>16</sup> Voir 3<sup>e</sup> partie, ch. IV.

<sup>17</sup> Voir 2<sup>e</sup> partie, ch. IV.

profondément altérés (tels sont les muscles qui servaient sans doute à nos ancêtres pour remuer les oreilles). Il existe évidemment aussi dans l'esprit humain des instincts, des sentiments et des croyances correspondantes qui se sont déjà atrophiés, d'autres qui sont destinés à disparaître ou à se transformer. Ce n'est pas montrer la nécessité et l'éternité de la religion que de montrer ses profondes racines dans l'esprit humain, car l'esprit humain se transforme incessamment. « Nos pères, disait Fontenelle, en se trompant, nous ont épargné leurs erreurs. » ; en effet, avant d'arriver à la vérité, il faut bien essayer un certain nombre d'hypothèses fausses : découvrir le vrai, c'est avoir épuisé l'erreur. Les religions ont rendu à l'esprit humain cet immense service, d'épuiser tout un ordre de recherches à côté de la science, de la métaphysique, de la morale : il fallait passer par le merveilleux pour arriver au naturel, par la révélation directe ou l'intuition mystique pour s'en tenir enfin à l'induction et à la déduction rationnelles. Toutes les idées fantastiques et apocalyptiques dont la religion a peuplé l'esprit humain ont donc eu leur utilité, comme les ébauches inachevées et souvent bizarres dont sont remplis les ateliers des artistes ou des mécaniciens. Ces égarements de la pensée étaient des sortes de reconnaissances, et tout ce jeu de l'imagination constituait un véritable travail, un travail préparatoire ; mais les produits de ce travail ne sauraient être présentés comme définitifs. Le faux, l'absurde même a toujours joué un si grand rôle dans les affaires humaines qu'il serait assurément dangereux de l'en exclure du jour au lendemain : les transitions sont utiles, même pour passer de l'obscurité à la lumière, et l'on a besoin d'une accoutumance même pour la vérité. C'est pour cela que la vie sociale a toujours reposé sur une large base d'erreurs. Aujourd'hui cette base va se rétrécissant. Une épouvante s'empare des « conservateurs », qui craignent que tout l'équilibre social ne soit compromis ; mais, encore une fois, cette diminution du nombre des erreurs est précisément ce qui constitue le progrès, ce qui le définit en quelque sorte. Le progrès, en effet, n'est pas seulement une amélioration *sensible* de la vie ; il en est aussi une meilleure formule *intellectuelle*, il est le triomphe de la logique : progresser, c'est arriver à une plus complète conscience de soi et du monde, par là même à une plus grande conséquence de la pensée avec soi. A l'origine, non seulement la vie morale et religieuse, mais la vie civile et politique reposait sur les plus grossières erreurs, monarchie absolue et de droit divin, castes, esclavage ; toute cette barbarie a eu son utilité, mais c'est justement parce qu'elle a été utile qu'elle ne l'est plus : elle a servi de moyen pour faire arriver à un état supérieur. Ce qui distingue le mécanisme de la vie des autres

mécanismes, c'est que les rouages extérieurs travaillent à s'y rendre eux-mêmes inutiles, c'est que le mouvement une fois produit, est perpétuel. Si nous avons des moyens de projection assez puissants pour rivaliser avec ceux de la nature, nous pourrions faire à la terre un satellite éternel avec un boulet de canon, sans avoir besoin de lui imprimer le mouvement une seconde fois. Un résultat donné dans la nature l'est une fois pour toutes. Un progrès obtenu, s'il est réel et non illusoire, et si de plus il est pleinement conscient de lui-même, rend impossible le retour en arrière.

Au dix-huitième siècle, l'attaque contre les religions fut surtout dirigée par des philosophes partisans de principes *a priori* et persuadés que, dès qu'une croyance a été démontrée absurde, on en a fini avec elle. De nos jours, l'attaque est surtout menée par ces historiens qui ont un respect absolu pour le fait et sont portés à l'ériger en loi, qui passent leur existence d'érudits au milieu de l'absurdité sous toutes ses formes, et pour qui l'irrationnel, au lieu d'être une condamnation des croyances, devient parfois une condition de durée. De là les deux points de vue si différents où l'on s'est placé au dix-huitième siècle et aux dix-neuvième pour apprécier les religions. Le dix-huitième siècle les hait et veut les détruire, le second les étudie et finit par ne plus se résoudre à voir disparaître un si bel objet d'étude. L'historien a pour devise : « Ce qui a été, sera » ; il est naturellement porté à calquer sur le passé sa conception de l'avenir. Témoin de l'impuissance des révolutions, il ne comprend pas toujours qu'il peut y avoir de complètes évolutions transformant les choses jusqu'en leur racine, métamorphisant les êtres humains et leurs croyances de manière à les rendre méconnaissables<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> « Vous vous occupez de la religion m'écrit un homme d'esprit, incrédule d'ailleurs : il y a donc encore une religion : tant mieux pour ceux qui ne peuvent s'en passer. » Cette boutade résume exactement la situation d'esprit d'une bonne partie des Français éclairés : ils s'étonnent profondément que la religion soit encore debout, et de leur étonnement même ils tirent la conviction qu'elle nécessaire. Leur surprise devient alors du respect, presque de la religiosité. – Assurément les religions positives existent en fait et existeront longtemps encore, et, puisqu'elles existent, elles ont des raisons d'exister ; mais il faut bien aussi que ces raisons diminuent de jour en jour, puisque de jour en jour le nombre des croyants diminue. Au lieu de s'incliner devant le fait comme devant un droit, il faut se dire qu'en modifiant le fait, on modifie et on supprime les raisons d'être de ce fait ; en faisant reculer devant soi les religions, l'esprit moderne démontre qu'elles ont de moins en moins droit à la vie. Que certains gens ne puissent s'en passer encore, rien de plus vrai ; mais, tant qu'ils ne pourront pas s'en passer, la religion existera pour eux : nous n'avons aucune inquiétude à avoir de ce côté ; à mesure qu'en eux-mêmes la certitude s'ébranlera, e sera la preuve que leur intelligence s'est assez élargie pour n'avoir plus besoin d'une règle autoritaire. De même pour les peuples. Rien de plus naïf que de s'appuyer sur la nécessité même des transition pour nier le progrès : c'est comme si, en considérant la petitesse des pas humains, on voulait en conclure l'impossibilité de la marche en avant,

Un des maîtres de la critique religieuse, M. Renan écrivait à Sainte Beuve : « Non, certes, je n'ai pas voulu détacher du vieux tronc une âme qui ne fût pas mûre. » Pas plus que M. Renan, nous ne sommes de ceux qui croient avoir tout fait quand ils sont secoué des arbres et jeté sur la terre toute une récolte meurtrie ; mais, si l'on ne doit pas au hasard faire tomber des fruits verts, on peut chercher à les faire mûrir sur la branche. Notre cerveau est de la chaleur solaire transformée ; il s'agit de répandre cette chaleur, de redevenir rayon de soleil. Cette ambition est très douce, elle n'a rien d'exorbitant, si l'on songe combien un rayon de soleil est peu de chose, combien il s'en perd dans l'infini ; il a pourtant suffi d'une portion relativement très petite de ces rayons errants dans l'espace pour façonner la terre et l'homme.

Je rencontre souvent près de chez moi un missionnaire à la barbe noire, à l'œil dur et aigu, traversé parfois d'un éclair mystique. Il semble entretenir une correspondance avec les quatre coins du monde ; il travaille assurément beaucoup, et il travaille à édifier précisément ce que je cherche à détruire. Nos efforts en sens contraire se nuisent-ils ? Pourquoi ? Pourquoi ne serions-nous pas frères et tous deux très humbles collaborateurs dans l'œuvre humaine ? Convertir aux dogmes chrétiens les peuples primitifs, délivrer de la foi positive et dogmatique ceux qui sont arrivés à un plus haut état de civilisation, ce sont là deux tâches qui complètent, loin de s'exclure. Missionnaires et libres-penseurs cultivent des plantes diverses dans des terrains divers ; mais au fond, les uns et les autres ne font que travailler à la fécondité incessante de la vie. On dit que Jean Huss, sur le bûcher de Constance, eut un sourire de joie suprême en apercevant dans la foule un paysan qui, pour allumer le bûcher, apportait la paille du toit de sa chaumière : *sancta simplicitas* ! Le martyr venait de reconnaître en cet homme un frère en sincérité ; il avait le bonheur de se sentir en présence d'une conviction vraiment désintéressée. Nous ne sommes plus au temps des Jean Huss, des Bruno, des Servet, des Saint Justin ou des Socrate ; c'est une raison de plus pour nous montrer tolérants et sympathiques, même envers ce que nous regardons comme une erreur, pourvu que cette erreur soit sincère.

Il est un fanatisme antireligieux qui est presque aussi dangereux que celui des religions. Chacun sait qu'Erasme comparait l'humanité à un homme ivre hissé sur son

---

l'immobilité sur place de l'homme, semblable à celle du coquillage attaché à la pierre, du mytilus fossile figé pour toujours dans le rocher même auquel il est lié.

cheval et qui, à chaque mouvement, tombe tantôt à droite, tantôt à gauche. Bien souvent les ennemis de la religion ont commis la faute de mépriser leurs adversaires : c'était la pire des fautes. Il y a dans les croyances humaines une force d'élasticité qui fait que leur résistance croît en raison de la compression qu'elles subissent. Autrefois, quand une cité était atteinte de quelque fléau, le premier soin des notables habitants, des chefs de la cité, était d'ordonner des prières publiques ; aujourd'hui qu'on connaît mieux les moyens pratiques de lutter contre les épidémies et les autres fléaux, on a vu cependant à Marseille, en 1885, au moment où le choléra existait, le conseil municipal presque uniquement occupé d'enlever les emblèmes religieux des écoles publiques : c'est un exemple remarquable de ce qu'on pourrait appeler une contre-superstition. Ainsi les deux espèces de fanatisme, religieux ou anti-religieux, peuvent également distraire de l'emploi des moyens vraiment scientifiques contre les maux naturels, emploi qui est, après tout, la tâche humaine par excellence : ce sont des paralyso-moteurs dans le grand corps de l'humanité.

Chez les personnes instruites, il se produit une réaction parfois violente contre les préjugés religieux, et cette réaction persiste souvent jusqu'à la mort ; mais chez un certain nombre, cette réaction est suivie, avec le temps, d'une contre-réaction : c'est seulement, comme l'a remarqué Spencer, lorsque cette contre-réaction a été suffisante, qu'on peut formuler en toute connaissance de cause des jugements moins étroits et plus compréhensifs sur la question religieuse. Tout s'élargit en nous avec le temps, comme les cercles concentriques laissés par le mouvement de la sève dans le tronc des arbres. La vie apaise comme la mort, réconcilie avec ceux qui ne pensent pas ou ne sentent pas comme nous. Quand nous vous indignez contre quelque vieux préjugé absurde, songez qu'il est le compagnon de route de l'humanité depuis dix mille ans peut-être, qu'on s'est appuyé sur lui dans les mauvais chemins, qu'il a été l'occasion de bien des joies, qu'il a vécu pour ainsi dire de la vie humaine : n'y a-t-il pas nous quelque chose de fraternelle dans toute pensée de l'homme ?

Nous ne croyons pas que les lecteurs de ce livre sincère puissent nous accuser de partialité ou d'injustice, car nous n'avons cherché à dissimuler ni les bons ni les mauvais côtés des religions, et nous avons même pris plaisir à mettre les premiers en relief. D'autre part, on ne nous taxera sans doute pas d'ignorance à l'égard du problème religieux, patiemment étudié par nous sous toutes ses faces. Peut-être nous reprochera-

t-on d'être un peu trop de notre pays, d'apporter dans les solutions la logique de l'esprit français, de cet esprit qui ne se plie pas aux demi-mesures, veut tout ou rien, n'a pu s'arrêter au protestantisme et, depuis deux siècles, est le foyer le plus ardent de la libre-pensée dans le monde. Nous répondrons que, si l'esprit français a un défaut, ce défaut n'est pas la logique, mais plutôt une certaine légèreté tranchante, une certaine étroitesse de point de vue qui est le contraire de l'esprit de conséquence et d'analyse : la logique, après tout, a toujours eu le dernier mot ici-bas. Les concessions à l'absurde, ou tout au moins au relatif, peuvent être parfois nécessaires dans les choses humaines, - c'est ce que les révolutionnaires français ont eu le tort de ne pas comprendre, - mais elles sont toujours transitoires. L'erreur n'est pas le but de l'esprit humain : s'il faut compter avec elle, s'il est inutile de la dénigrer d'un ton amer, il ne faut pas non plus la vénérer. Les esprits logiques et larges tout ensemble sont toujours sûrs d'être suivis, pourvu qu'on leur donne les siècles pour entraîner l'humanité ; la vérité peut attendre : elle restera toujours aussi jeune et elle est toujours sûre d'être un jour reconnue. Parfois, dans les longs trajets de nuit, les soldats en marche s'endorment sans pourtant s'arrêter ; ils continuent d'aller dans leur rêve et se réveillent qu'au lieu d'arrivée, pour livrer bataille. Ainsi s'avancent en dormant les idées de l'esprit humain ; elles sont parfois si engourdies qu'elles semblent immobiles, on ne leur force et leur vie qu'au chemin qu'elles ont fait ; enfin le jour se lève et elles apparaissent : on les reconnaît, elles sont victorieuses.

## L'ART AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE (1889)

### PREFACE DE L'AUTEUR

La tâche la plus haute du dix-neuvième siècle a été, semble-t-il, de mettre en relief le côté *social* de l'individu humain et en général de l'être animé, qui avait été trop négligé par le matérialisme à forme égoïste du siècle précédent. Le système nerveux n'apparaît plus aujourd'hui que comme le siège de phénomènes dont le principe dépasse de beaucoup l'organisme individuel : la solidarité domine l'individualité. Le dix-huitième siècle s'était achevé avec les théories égoïstes d'Helvétius, de Volney, de Bentham, correspondant au matérialisme encore trop naïf de La Mettrie et même de Diderot : c'était la science qui commençait, et qui s'en tenait encore aux surfaces. La chimie ne faisait que naître avec Lavoisier ; la vraie physiologie était encore à venir : on ne cherchait guère alors à pénétrer dans l'intérieur de l'organisme, à sonder la cellule vivante ou l'atome, encore moins la conscience. Le dix-neuvième siècle n'a pas seulement élargi la science, il l'a considérablement approfondie, il l'a fait passer du dehors au dedans ; la physiologie s'est perfectionnée assez pour toucher à la psychologie ; et, à mesure que la science du système nerveux est allée grandissant, on a mieux compris combien étaient insuffisantes les vues du matérialisme brut et égoïste. D'un côté, la matière s'est subtilisée toujours davantage sous l'œil du savant, et le mécanisme d'horlogerie de La Mettrie est devenu tout à fait impuissant à rendre compte de la vie : la *physiologie* s'est affirmée à part et au-dessus de la *physique* élémentaire. D'un autre côté l'individu, que l'on considérait comme isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire, est apparu comme essentiellement pénétrable aux influences d'autrui, solidaire des autres consciences, déterminable par des idées et sentiments impersonnels. Il est aussi difficile de circonscrire dans un corps vivant une émotion morale, esthétique ou autre, que d'y circonscrire de la chaleur ou de l'électricité ; les phénomènes intellectuels ou physiques sont essentiellement expansifs ou contagieux. Les faits de sympathie, soit nerveuse, soit mentale, sont de mieux en mieux connus ; ceux de contagion morbide, ceux de suggestion et d'influence hypnotique commencent à être étudiés scientifiquement. De ces cas maladifs, qui sont les plus faciles à connaître, on passera peu à peu aux phénomènes d'influence normale entre les divers cerveaux et, par cela même, entre les

diverses consciences. Le dix-neuvième siècle finira par des découvertes encore mal formulées, mais aussi importantes peut-être dans le monde moral que celles de Newton ou de Laplace dans le monde sidéral : attraction des sensibilités et des volontés, solidarité des intelligences, pénétrabilité des consciences. Il fondera la psychologie scientifique et la sociologie, comme le dix-huitième siècle avait fondé la physique et l'astronomie. Les sentiments sociaux se révéleront comme des phénomènes complexes produits en grande partie par l'attraction ou la répulsion des systèmes nerveux, et comparables aux phénomènes astronomiques : la sociologie, dans laquelle rentre une bonne part de la morale et de l'esthétique, deviendra une astronomie plus compliquée. Elle projettera une clarté nouvelle jusque sur la métaphysique même. C'est ainsi que le déterminisme, qui, en nous déniait cette forme de pouvoir personnel qu'on appelle libre arbitre, semblait d'abord n'avoir qu'une influence morale dépressive, paraît aujourd'hui donner naissance à des espérances métaphysiques, très vagues encore, mais d'une portée illimitée, puisqu'il nous fait entrevoir que notre conscience individuelle pourrait être en communication sourde avec toutes les consciences, et que d'autre part la conscience, ainsi épandue dans l'univers, y doit avoir, comme la lumière ou la chaleur, un rôle important, capable sans doute de s'accroître et de s'étendre dans les siècles à venir.

L'esthétique, où viennent se résumer les idées et les sentiments d'une époque, ne saurait demeurer étrangère à cette transformation des sciences et à cette prédominance croissante de l'idée sociale. La conception de l'art, comme toutes les autres, doit faire une part de plus en plus importante à la solidarité humaine, à la communication mutuelle des consciences, à la sympathie tout ensemble physique et mentale qui fait que la vie individuelle et la vie collective tendent à se fondre. Comme la morale, l'art a pour dernier résultat d'enlever l'individu à lui-même et de l'identifier avec tous.

Nous avons déjà consacré un livre à montrer le côté sociologique des idées religieuses. La conception d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures, mais plus ou moins semblables à lui, où il voit l'explication de l'univers et dont il attend une coopération matérielle ou morale, voilà ce qui, selon nous, fait l'unité de toutes les doctrines religieuses. L'homme devient religieux, avons-nous dit, quand il superpose à la société humaine où il vit une autre société plus puissante et plus élevée, d'abord restreinte, puis de plus en plus large, - une société universelle, cosmique ou

supra-cosmique, avec laquelle il est en rapport de pensées et d'actions. Une sociologie mythique ou mystique est ainsi le fond de toutes les religions. De même, l'idée sociologique nous paraît essentielle à l'art. Mais, pour distinguer la religion de l'art même, il importe de comprendre que la religion a un *but*, un but à la fois spéculatif et pratique : elle tend au *vrai* et au *bien*. Elle n'anime pas toutes choses uniquement pour satisfaire l'imagination et l'instinct sympathique de sociabilité universelle; elle anime tout, 1° pour *expliquer* les grands phénomènes terribles ou sublimes de la nature, ou même la nature entière, 2° pour nous exciter à *vouloir* et à *agir* avec l'aide supposée d'êtres supérieurs et conformément à leurs *volontés*. La religion enveloppe une *cosmologie* embryonnaire, en même temps qu'une *morale* plus ou moins pure, et, enfin, elle est essentiellement un essai pour réconcilier l'une avec l'autre, pour mettre d'accord nos aspirations morales et même sensibles avec les lois du monde qui régissent la vie et la mort. Le but de la religion est donc la satisfaction *effective, pratique*, de tous nos désirs d'une vie idéale, bonne et heureuse à la fois, - satisfaction projetée dans un temps à venir ou dans l'éternité. Le but de l'art, au contraire, est la réalisation *immédiate en pensée et en imagination*, et immédiatement *sentie*, de tous nos rêves de vie idéale, de vie intense et expansive, de vie bonne, passionnée, heureuse, sans autre loi ou règle que l'intensité même et l'harmonie nécessaires pour nous donner l'actuel sentiment de la plénitude dans l'existence. La société religieuse, la cité plus ou moins céleste est l'objet d'une conviction intellectuelle, accompagnée de sentiments de crainte ou d'espérance ; la cité de l'art est l'objet d'une représentation intellectuelle, accompagnée de sentiments sympathiques qui n'aboutissent pas à une action effective pour détourner un mal ou conquérir un bien désiré. L'art est donc vraiment une réalisation immédiate par la représentation même ; et cette réalisation doit être assez intense, dans le domaine de la représentation, pour nous donner le sentiment sérieux et profond d'une vie individuelle accrue par la relation sympathique où elle est entrée avec la vie d'autrui, avec la vie sociale, avec la vie universelle.

Nous espérons mettre en lumière ce côté sociologique de l'art, qui en fait l'importance morale en même temps qu'il lui donne sa vraie valeur esthétique. Il y a, selon nous, une unité profonde entre tous ces termes : vie, moralité, société, art, religion. Le grand art, l'art sérieux est celui où se maintient et se manifeste cette unité ; l'art des « décadents » et des « déséquilibrés », dont notre époque nous fournira plus d'un exemple, est celui où cette unité disparaît au profit des jeux d'imagination et de style, du culte

exclusif de la forme. Nous verrons que l'art maladif des décadents a pour caractéristique la dissolution des sentiments sociaux et le retour à l'*insociabilité*. L'art véritable, au contraire, sans poursuivre extérieurement un but moral et social, a en lui-même sa moralité profonde et sa profonde sociabilité, qui seule fait sa santé et sa vitalité. L'art, en un mot, c'est encore la vie, et l'art supérieur, c'est la vie supérieure ; toute œuvre d'art, comme tout organisme, porte donc en soi son germe de vie ou de mort. Loin d'être, comme le croit l'école de Spencer, un simple « jeu de nos facultés « représentatives », l'art est la prise au sérieux de nos facultés sympathiques et actives, et il ne se sert de la « représentation », encore une fois, que pour assurer l'exercice plus facile et plus intense de ces facultés qui sont le fond même de la vie individuelle et sociale.

Menton, 1887.

## EDUCATION et HEREDITE : ETUDE SOCIOLOGIQUE (1889)

### PREFACE

C'est dans la paternité seule, mais dans la paternité complète, consciente, c'est-à-dire dans l'éducation de l'enfant, que l'homme en vient "à sentir de tout son cœur." Oh ! le bruit des petits pieds de l'enfant ! ce bruit léger et doux des générations qui arrivent, indécis, incertain comme l'avenir. L'avenir, c'est nous qui le déciderons peut-être, par la manière dont nous aurons élevé les générations nouvelles.

Flaubert a dit que la vie doit être une éducation incessante, qu'il faut tout apprendre, "depuis parler jusqu'à mourir." Livrée au hasard, cette longue éducation dévie à chaque instant. Les parents mêmes n'ont point, le plus souvent, une idée exacte du but de l'éducation, surtout quand les enfants sont encore très jeunes. Quel est l'idéal moral proposé à la plupart des enfants dans la famille ? Ne pas être trop bruyant, ne pas se mettre les doigts dans le nez ni dans la bouche, ne pas se servir à table avec les mains, ne pas mettre, quand il pleut, les pieds dans l'eau, etc. <sup>19</sup>. Être raisonnable ! Pour bien des parents l'enfant raisonnable est une petite marionnette qui ne doit bouger que si on en tire les fils ; il doit avoir des mains pour ne toucher à rien, des yeux pour ne pas pétiller de désir à tout ce qu'il voit, des petits pieds pour ne point trotter bruyamment sur le plancher, une langue pour se taire.

Beaucoup de gens élèvent leurs enfants non pour les enfants, mais pour eux. J'ai connu des parents qui ne voulaient pas marier leur fille, afin de ne pas se séparer d'elle ; d'autres qui ne voulaient pas que leur fils prit tel ou tel métier (par exemple celui de vétérinaire) parce que ce métier leur déplaisait à eux, etc. Les mêmes règles dominaient toute leur conduite envers leurs enfants. C'est éducation égoïste. Il est une autre sorte d'éducation qui pour but plus le *plaisir* du père, mais le *plaisir* du fils apprécié par le père. Ainsi un paysan, qui a passé toute sa vie au soleil, considérera comme un devoir d'épargner à son fils le travail de la terre ; il l'élèvera pour en faire un petit bureaucrate, un pauvre fonctionnaire étouffant dans son bureau, qui s'en ira mourir phthisique dans quelque ville. La vraie éducation est désintéressée : elle élève l'enfant pour lui-même, elle l'élève aussi et surtout pour la patrie, pour l'humanité entière.

---

19 A un point de vue supérieur, l'idéal de beaucoup d'hommes est-il en son genre bien plus élevé ?

Dans les divers ouvrages que nous avons publiés, nous avons toujours poursuivi un but unique : relier la morale, l'esthétique, la religion à l'idée de la *vie*, de la vie la plus intense et la plus extensive, par conséquent la plus féconde ; c'est cette idée qui nous fournira aussi l'objet de l'éducation, la formule fondamentale de la pédagogie. Nous pourrions définir la pédagogie l'art d'adapter les générations nouvelles aux conditions de la vie la plus intense et la plus féconde pour l'individu et pour l'espèce. On s'est demandé si l'éducation a un but individuel ou un but social ; elle a ces deux buts à la fois : elle est précisément la recherche des moyens de mettre d'accord la vie individuelle la plus intense avec la vie sociale la plus extensive. D'ailleurs il existe une profonde harmonie, selon nous, sous les antinomies de l'existence individuelle et de l'existence collective : ce qui est vraiment conforme au summum de la vie individuelle (physique et morale), est par cela même utile à l'espèce entière. L'éducation doit donc avoir un triple but : 1° développer harmonieusement chez l'individu humain *toutes* les capacités propres à l'espèce humaine et *utiles à l'espèce*, selon leur importance relative ; 2° développer plus particulièrement chez l'individu les capacités qui semblent lui être spéciales, *dans la mesure où elles ne peuvent nuire à l'équilibre général de l'organisme* ; 3° arrêter et enrayer les instincts et tendances susceptibles de troubler cet équilibre. En d'autres termes, aider l'hérédité dans la mesure où elle tend à créer au sein d'une race des supériorités durables, et la combattre lorsqu'elle tend à accumuler des causes destructives de la race même. L'éducation devient ainsi la recherche des moyens d'élever le plus grand nombre possible d'individus en pleine santé, doués de facultés physiques ou morales aussi développées que possible, capables par cela même de contribuer au progrès de l'humanité.

En conséquence, le système entier de l'éducation devrait être orienté vers le maintien et le progrès de la race. C'est par l'éducation que les religions agissaient autrefois et conservaient soit le peuple *élu*, soit le patrimoine national ; c'est aussi en ce sens qu'il faut agir aujourd'hui. A notre avis, on a trop considéré jusqu'à présent l'éducation comme l'art d'élever un individu isolé, pris à part de sa famille et de sa race. On cherche à obtenir de cet individu le plus grand *rendement* ; mais c'est un peu comme si un cultivateur s'efforçait de faire donner à un champ la plus luxuriante récolte possible pendant l'espace d'une ou deux années sans lui restituer rien de ce qu'il lui prend : le champ serait ensuite épuisé. C'est ce qui arrive pour les races qu'on surmène, avec cette différence que la terre d'un champ subsiste toujours, reprend à la longue sa fécondité par le repos et la jachère, tandis que la race surmenée peut s'affaiblir et disparaître pour toujours. Les études récentes sur l'hérédité (Dr Jacoby, de Candolle, Ribot), les statistiques sur les professions, sur les habitants des grandes

villes, etc., ont montré que certains milieux, certaines *professions* ou situations sociales sont mortels pour la race en général. Tout le monde parle de “l’existence dévorante” des grandes villes sans se douter que ce n’est pas là une figure, mais proprement une vérité. Les villes, disait Jean-Jacques Rousseau, sont les “gouffres” de l’espèce humaine. Il faut en faire autant, non seulement des villes, mais de la plupart des lieux où l’on brille, des théâtres, des assemblées politiques, des salons ; toute surexcitation nerveuse trop continue chez un individu introduira dans sa race, en vertu de la loi du balancement des organes, soit l’affaiblissement cérébral, soit les maladies du système nerveux, soit telle ou telle autre forme de la misère physiologique, qui aboutira un jour à la stérilité. Comme il y a, suivant les statisticiens, des provinces dévoratrices, des villes dévoratrices, des lieux qui ne se peuplent qu’aux dépens des endroits voisins et font le vide tout alentour, il y a aussi des professions dévoratrices ; et ce sont souvent les plus utiles aux progrès du corps social, les plus tentantes en même temps pour l’individu lui-même. Enfin, on est allé jusqu’à soutenir que toute supériorité intellectuelle dans la lutte pour la vie était un arrêt de mort pour la race, que le progrès se faisait par une véritable consommation des individus ou des peuples mêmes qui y travaillaient le plus, que la meilleure condition pour durer était de vivre le moins possible intellectuellement, et que toute éducation qui travaille à surexciter les facultés d’un enfant, à en faire un être rare et exceptionnel, travaille par cela même à le tuer dans son sang et sa race. Nous que cette assertion est vraie en partie pour l’éducation telle qu’elle est organisée, mais nous montrerons qu’une éducation plus prévoyante et mieux entendue pourrait remédier à cet épuisement de la race comme le cultivateur remédie par la variété des cultures à l’épuisement du sol.

De nos jours seulement la *science* s’est formée ; une foule de connaissances sont nées, qui ne sont point encore adaptées à l’esprit humain. Cette adaptation ne pourra se produire que par la division et la classification rationnelle des connaissances ainsi que des divers genres d’études ; et c’est parce que cette division n’est pas encore bien opérée que, de nos jours, il y a pour l’esprit souffrance et surcharge. Il en résulte que la science de l’éducation a besoin d’être mise en harmonie avec une situation nouvelle. Il faut *organiser* l’éducation, c’est-à-dire établir la subordination des connaissances et des études, leur hiérarchie dans l’unité sociale. Comme le remarque avec justesse Spencer, plus un organisme est parfait et conséquemment complexe, plus son développement harmonieux rencontre de difficultés. Dans les espèces animales inférieures, l’éducation du nouveau venu n’est pas longue à faire ; ce qui ne lui est pas enseigné, d’ailleurs, la vie le lui apprendra, et sans danger ; ses instincts étant parfaitement simples, un petit nombre d’expériences suffiront à les guider. Mais, plus on

s'élève dans l'échelle des êtres, plus longue est l'évolution ; la nécessité d'une éducation véritable alors à se faire sentir ; il faut que les adultes aident les jeunes, les soutiennent et les secourent longtemps comme, chez les mammifères supérieurs, il faut que la femelle porte le petit dans ses bras et l'allait. Une sorte de pédagogie primitive est ainsi en germe même chez les animaux ; l'éducation est une prolongation de l'allaitement et sa nécessité dérive des lois mêmes de l'éducation.

Ici, pourtant, se présente une objection grave, à laquelle les idées mêmes de Spencer ont donné lieu. Faut-il soutenir, comme on l'a fait, que l'éducation est inutile ou presque impuissante, parce que l'évolution humaine est nécessaire et que cette évolution est toujours régie par l'hérédité ? Au siècle dernier on avait exagéré l'importance de l'éducation au point de se demander naïvement, avec Helvétius, si toute la différence entre les divers hommes, ne provient pas de la seule différence dans l'instruction reçue et dans le milieu ; si le talent, comme la vertu, ne peut pas s'enseigner. De nos jours, après les recherches faites sur l'hérédité, on s'est jeté dans des affirmations bien contraires. Beaucoup de savants et de philosophes sont maintenant persuadés que l'éducation est radicalement impuissante quand il s'agit de modifier profondément, chez l'individu, le tempérament et le caractère de la race : d'après eux, on naît criminel comme on naît poète ; toute la destinée morale de l'enfant est contenue dans le sein maternel, puis déroule implacablement dans la vie. Pas de remède possible, notamment, pour ce mal commun à tous les déséquilibrés, fous, criminels, poètes, visionnaires, femmes hystériques, que l'on a nommé *neurasthénie* ; les races descendent l'échelle de la vie et de la moralité tout ensemble, mais ne la remontent pas. Les déséquilibrés sont à jamais perdus pour l'humanité ; s'ils se perpétuent plus ou moins longtemps, c'est un malheur pour elle. La famille Yuke, ayant pour ancêtre un ivrogne, produisit en soixante-quinze ans deux cents voleurs et assassins, deux quatre-vingt-huit infirmes et quatre-vingt-dix prostituées. Dans l'antiquité, des familles entières étaient déclarées impures et proscrites : c'est l'antiquité, prétend-on, qui avait raison. Les malédictions bibliques s'étendaient jusqu'à la cinquième génération ; la science moderne a des malédictions du même genre et semble justifier les Juifs par cette remarque que tout caractère moral, bon ou mauvais, tend en effet à persister environ jusqu'à la cinquième génération, pour s'effacer ensuite s'il est anormal. Aussi, malheur aux faibles ; il faut les éliminer et leur appliquer sans pitié cette parole de

Jésus à la Chananéenne, - du Jésus irrité et inclément - : “Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens<sup>20</sup>.”

En somme, entre le pouvoir attribué par certains penseurs à l'éducation et par d'autres à l'hérédité, il existe une antinomie qui domine toute la science morale et même politique, car la politique est frappée d'impuissance si les effets de l'hérédité sont sans remède. Il y a donc là un problème à double face qui mérite un sérieux examen. Nous chercherons à faire la part exacte des termes en présence, qui ne sont autres que l'habitude héréditaire ou ancestrale et l'habitude individuelle, l'une déjà incarnée dans les organes et l'autre acquise. Nous examinerons si les lois de la *suggestion*, récemment constatées par nos psycho-physiologistes, et dont tous les effets sont encore si imparfaitement connus, ne constituent pas un élément et ne doivent pas modifier les données du problème. Les découvertes modernes sur la suggestion nous semblent en effet capitale au point de vue de l'éducation, parce qu'elles permettent de constater *de facto* la possibilité de créer toujours dans un esprit, à tout moment de son évolution, un instinct artificiel capable de faire équilibre plus ou moins longtemps aux tendances préexistantes. Si cette introduction de sentiments nouveaux est possible par un moyen tout physiologique, elle doit être possible également par les moyens psychologiques et moraux. Ainsi les études récentes sur le système nerveux seront propres à corriger les préjugés nés de la science par une science plus complète. La suggestion, qui crée des instincts artificiels capables de faire équilibre aux instincts héréditaires, de les étouffer même, constitue une puissance nouvelle, comparable à l'hérédité ; or l'éducation n'est autre chose, selon nous, qu'un ensemble de suggestions coordonnées et raisonnées on pressent dès lors l'efficacité qu'elle peut acquérir au point de vue à la fois psychologiques et physiologique.

---

**20** Voir Féré, *Sensation et mouvement* ; Dr Jacoby, *la Sélection* ; Dr Déjerine, *l'Hérédité dans les maladies du système nerveux* ; les criminalistes italiens Lombroso, Ferri, Garofalo, etc.

## GENESE DE L'IDEE DE TEMPS (1890)

### PREFACE

Une des conséquences les mieux établies par la psychologie moderne, c'est que tout est présent en nous, y compris le passé même. Quand je me souviens d'avoir, dans mon enfance, joué au cerceau, l'image que j'évoque est présente, tout aussi présente que celle de ce papier sur lequel j'exprime en ce moment des idées abstraites. Penser à jouer au cerceau, c'est même préluder déjà intérieurement aux actions que suppose ce jeu. De même, penser à une personne absente, c'est l'appeler tout bas par son nom et commencer presque avec elle un dialogue. Une chose n'est réellement passée que quand nous en perdons toute conscience ; pour revenir à la conscience, elle doit redevenir présente. Mais si, en somme, tout est présent dans la conscience, si l'image du passé est une sorte d'illusion, si le futur, à son tour, est une simple projection de notre activité présente, comment arrivons-nous à former et à organiser l'idée du temps, avec la distinction de ses parties, et quelle est l'évolution de cette idée dans la conscience humaine ? – L'idée du temps, selon nous, se ramène à un effet de perspective. Nous montrerons, en premier lieu, que cette perspective n'a pas toujours existé et n'est pas nécessaire *a priori* pour l'exercice de la pensée dans sa période de confusion et d'indistinction originaires. Puis, nous essayerons d'expliquer comment s'est formée cette perspective et de suivre le travail de la nature à ses divers degrés : ainsi on suit sur un tableau le travail du peintre ; on voit comment, sur un toile plane, il a pu rendre sensible la profonde obscurité d'un bois, ou, au contraire, faire pénétrer et s'épanouir joyeusement dans une pièce un rayon de lumière. La perspective en peinture est une affaire d'art ou d'artifice ; la mémoire aussi est un art : nous montrerons, dans la conception du temps, le plan naturel et inévitable que cet art suit toujours. Pour cela, nous essaierons de faire successivement la part : 1° de l'imagination passive et purement reproductrice, qui fournit le cadre immobile du temps, sa *forme* ; 2° de l'activité motrice et de la volonté, qui, selon nous, fournit le *fond* vivant et mouvant de la notion de temps. Les deux éléments réunis constituent *l'expérience* du temps.