BIBL. VICTOR COUSIN
Manuscrits 84
N° ancien

Mss. de 298 ff. - Le f. 224 est en blanc.

Le 23 mars 1901

F. Ch

BIBL. V. COUS.

BIBLIOTHÈQUE
DE
Mr COUSIN

Nouvelle Théodicée

d'après la méthode psychologique

—

De la philosophie et de la littérature philosophique.

BIBL. V. COUSIN

1

Chapitre premier.

De la philosophie et de sa méthode.

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

— De la philosophie. Sa nature. Son objet. Son importance. Sa certitude. De la méthode en général. De la méthode géométrique en philosophie. De l'analyse et de la synthèse. De la vraie méthode philosophique, c'est à dire de la méthode psychologique.

~~" La philosophie est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a point faites.~~

" La philosophie n'est pas le produit d'une vaine rêverie, mais le développement nécessaire d'un besoin réel de la pensée. Fille légitime de l'humanité, la philosophie n'appartient pas seulement à Platon et à Aristote, mais à l'esprit humain lui-même. Bien loin d'être un caprice et un luxe de la pensée, elle a son fondement dans la nature qui nous est commune à tous, et par conséquent elle a un rang dans l'ensemble des connaissances humaines

« Mais il n'y a point de science de ce qui passe. Nulla est fluxorum scientia. Une telle science changeant perpétuellement avec son objet se ferait et se déferait sans cesse et ne s'achèverait jamais ... la science commence là où apparaissent des vérités absolues, des vérités auxquelles on peut rattacher tous les faits que l'observation découvre dans la nature ; en d'autres termes l'idée de la science n'est autre chose que l'idée même de l'absolu posé comme principe de cette science. ... Car si l'absolu ne constitue pas le fondement de la science, comme il n'y a dans les conséquences rien de plus que dans les principes, les conséquences seront variables comme le principe lui-même : on ne possédera rien de fixe, on n'obtiendra pas une science.

« Or, parmi les lois et les principes des phénomènes qui se passent sous nos yeux il en est auxquels l'esprit reconnaît les caractères suivants : 1°. ils ne participent en aucune manière à la variabilité des phénomènes 2°. leur mode d'existence est rigoureusement déterminé en lui-même, en sorte que nous ne concevons pas qu'ils puissent changer selon le point de vue de notre esprit ou la nature de nos sens. 3° ils embrassent toute réalité dans le temps, comme dans l'espace. 4° non seulement ils existent, mais il est impossible qu'ils

n'existent pas. En résumé la raison conçoit ces principes comme immuables, absolus, universels, nécessaires. Parvenu à ce genre de savoir, l'esprit n'imagine rien au delà; il s'y arrête comme au terme de la science, mais il y aspire sans repos et sans relâche, jusqu'à ce qu'il l'ait atteint; il y tend par un mouvement plus ou moins rapide, mais toujours irrésistible. Le fait, la loi empirique, le principe nécessaire forment les trois degrés successifs de la pensée humaine: la pensée traverse rapidement le fait, s'arrête quelque temps dans la loi empirique, et ne se repose qu'au sein du principe nécessaire.

« Ainsi la vérité nécessaire et absolue tel est le but et le terme des efforts de la pensée, tel est l'idéal de la science.

« ~~Les anciens l'avaient bien compris~~. Platon faisait de la philosophie la science de l'Universel. Aristote y voyait la science des premiers principes. ~~La définition des modernes est conforme à cette doctrine et la reproduit sous une forme différente. La science, disons-nous, c'est la connaissance de la vérité absolue.~~

« Il n'y a peut être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement, mais elles lui appartiennent toutes: Dieu, la nature et l'humanité, c'est là le cercle des choses, c'est aussi celui de la philosophie.

« La philosophie aspire à une intelligence absolue, à une explication absolue de toutes choses. Car elle doit être une explication si elle ne veut pas s'abîmer elle-même.

« La raison s'est développée bien longtemps avant qu'on eût recherché comment elle se développait ; et, en philosophie comme en tout autre chose, la pratique a précédé la théorie. Tout comme on avait admiré avant de rechercher pourquoi on admirait, comme on avait fait des actes désintéressés avant d'avoir analysé le désintéressement, de même on avait appliqué la raison avant d'avoir interrogé sa nature, reconnu ses lois, mesuré sa portée. La philosophie ou la réflexion a commencé le jour où, au lieu de laisser la raison humaine se développer avec la vertu qui est en elle, selon les lois qui sont en elle, et la libre portée de ces lois, on lui a demandé compte d'elle-même, de sa nature, de ses lois, on a discuté ses droits, on lui a demandé ses titres.

« Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a été créée.

« La différence de la spontanéité à la réflexion est la seule différence possible dans l'identité de l'intelligence humaine.

« Comment comprendre en effet qu'aucun homme ait été déshérité de la vérité. Pourquoi la vérité, et par vérité je

n'entends pas telle ou telle conception plus ou moins intéressante, mais les conceptions les plus essentielles, pourquoi ces vérités nécessaires lui auraient-elles manqué? Non, elles ne lui ont point manqué. Le premier homme les a possédées tout aussi bien que le dernier venu dans l'espèce humaine, mais non pas de la même manière. Il n'y a point de privilèges, il n'y a point de castes dans l'espèce humaine. L'homme est égal à l'homme, et la seule différence qui existe et qui puisse exister d'homme à homme, c'est la différence du plus au moins, c. à d. la différence de la forme. Un pâtre, le dernier des pâtres en sait autant que Leibnitz sur lui-même, sur le monde, sur Dieu et sur leurs rapports; mais il n'a pas le secret et l'explication dernière de son savoir; il ne s'en rend pas compte: il ne le possède pas sous cette forme supérieure qu'on appelle la philosophie.

« La vérité n'est pas la science: la vérité est pour tous, la science pour peu: toute vérité est dans le genre humain: mais le genre humain n'est pas philosophe.

+ « ~~Mon ami~~, l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle, lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui

retentissent d'âge en âge. Ce côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire, et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable, qui n'avait pas conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage.

„ L'objet véritable de la philosophie, c'est l'idée du vrai ~~non pas~~ du vrai en soi, pris non pas à tel ou tel degré et dans ses formes inférieures, mais à son degré le plus élevé, sous sa forme la plus pure, celle que la pensée dans son vol le plus libre, ne peut pas dépasser, parce que cette forme est précisément la forme essentielle, la forme adéquate de la pensée.

„ Les idées, voilà l'objet propre de la philosophie, voilà le monde du philosophe.... La philosophie est le culte des idées et des idées seules.

„ La réflexion ne crée rien et ne peut rien créer: tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément et obscurément; c'est l'œuvre de la réflexion en s'ajoutant à la conscience, d'éclaircir ce qui était obscur et de développer ce qui était enveloppé. (sans doute) „ la réflexion peut n'avoir d'autre but en s'appliquant à la conscience que d'en éclairer assez le

3 bis.

BIBLIOTHEQUE
DE
COUS

5

« la réflexion ne crée rien et ne peut rien créer. Tout préexiste à la réflexion dans la Conscience, mais tout y préexiste obscurément et confusément ; c'est l'œuvre de la réflexion en s'ajoutant à la Conscience d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé, de soumettre à l'épreuve de l'examen et de l'analyse toutes ces opinions Confuses, et de les convertir en idées.

« Les idées font la pensée sous la forme naturelle : les idées peuvent être vraies ou fausses, on les rectifie, on les développe, mais enfin elles ont cela de propre d'avoir un sens immédiat pour la pensée, et de n'avoir pas besoin, pour être Comprises d'autre chose que d'elles mêmes. Dans certains Cas, elles peuvent avoir besoin d'être présentées dans un certain ordre : mais leur Conbinaison ne Change rien à leur nature : elles ont des degrés divers, mais à leur plus bas comme à leur plus haut degré, elles Conservent toujours leur Caractère qui est d'être la forme adéquate de la pensée c'est à dire la pensée elle même se Comprenant et se Connaissant. Or la pensée ne se Comprend bien qu'en se retirant en elle même, en se prenant elle même, Comme objet de la pensée.

« La pensée ne peut pas dépasser la limite que nous venons de poser ; mais elle tend nécessairement à l'atteindre ; elle aspire à se saisir, à s'étudier sous sa forme essentielle : tant qu'elle n'est pas parvenue jusque-là son développement est incomplet. La philosophie est ce complet développement de la pensée.

« Ainsi les idées, voilà les seuls objets propres de la philosophie, voilà le monde du philosophe. Et n'allez pas croire que les idées représentent quelque autre chose et que c'est par leur ressemblance avec ce qu'elles sont destinées à représenter que nous leur prêtons créance. Les idées, on l'a démontré, ne représentent rien absolument rien qu'elles-mêmes. Il implique que l'invisible représente quelque chose. Les idées n'ont qu'un seul caractère, c'est d'être intelligibles ; j'ajoute même qu'il n'y a d'intelligible que les idées, que ce sont toujours elles, qui à notre insu, sous telle ou telle forme, entraînent notre assentiment. La philosophie est le culte des idées et des idées seules ; elle est la dernière victoire de la pensée sur toute forme et tout élément étranger ; elle est le plus haut degré de la liberté de l'intelligence.

« La forme rationnelle est la plus claire de toutes. Sans doute les idées sont obscures aux sens, à l'imagination et à l'âme ; les sens ne voient que les objets extérieurs auxquels ils se prennent ; l'imagination a besoin de représentations, l'âme de sentiments. Mais si toute lumière apparente est là, il n'y a

~~4 ter~~, 3 ter

6

même là d'évidence qu'à condition que dans l'intérieur de la pensée, il y ait une autre évidence qui garantisse la première. Seulement dans ce cas, l'évidence intérieure est faible : elle n'arrive pas à la conscience d'elle-même, tandis que l'évidence philosophique, qui naît de la réflexion, est et se sait comme la dernière évidence, comme l'unique autorité. La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités.

" Ainsi la philosophie est un besoin spécial et réel de l'intelligence ~~une~~ un résultat nécessaire qui ne vient pas et ne dépend pas du génie de tel ou tel homme mais du génie même de l'humanité, du développement progressif des facultés dont elle a été douée. Que ceux que la philosophie blesse ne l'accusent pas ; qu'ils accusent l'humanité et celui qui l'a faite : mais plutôt félicitons-nous d'appartenir à une race privilégiée, si merveilleusement douée qu'en elle la pensée peut aller jusqu'à se saisir elle-même et à n'apercevoir plus qu'elle partout et toujours

" Mais si . . . . . .

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUS

BIBLIOTHÈQUE
DE
SCIENCES

tableaux pour détruire ou pour affaiblir les illusions qui pourraient nous causer et les erreurs où pourraient nous entraîner les images et les formes qui dans la Conscience sont toujours nuisibles à la vérité : elle peut ne se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la Conscience pour s'y attacher comme à simple spectacle, quand elle se propose de l'étudier régulièrement, de lui rendre compte successivement de tous les phénomènes qu'elle contient pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la Conscience, mais éclatant de lumière, alors la réflexion, c'est la philosophie. La philosophie n'est donc pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même sans autre dessein que celui de connaître.

« Sans doute il y a de mauvaises sortes de philosophie comme il y a des cultes différents, comme il y a de mauvais systèmes industriels, de mauvais systèmes de physique. Mais la philosophie comme philosophie n'en est pas moins aussi bien que la religion, l'art, l'état, l'industrie et les sciences un besoin spécial et réel de l'intelligence, un résultat nécessaire qui ne vient pas et ne dépend pas. Du génie de tel ou tel homme

Mais du génie inventif de l'humanité du développement progressif des facultés dont elle a été douée. Heureux ceux que la philosophie blesse, ne l'accusent pas; qu'ils accusent l'humanité et celui qui l'a faite; mais plutôt félicitons nous d'appartenir à une race privilégiée, si merveilleusement douée qui en elle la pensée peut enfin jusqu'à se saisir et à s'apercevoir plus qu'elle partout et toujours.

« Mais si la métaphysique a fait comme les autres sciences, sur une faculté légitime de l'esprit d'où vient l'incertitude de ses principes, la fantaisie de ses méthodes, la fragilité de ses résultats? D'où vient qu'à chaque époque nouvelle la philosophie recommence péniblement son œuvre, tandis que dans les autres sciences, tout en faisant encore une large part à l'erreur on en fait rien que le temps ne consacre un résultat net pour chaque époque et qui devient un point de départ pour l'époque suivante.

« Je reconnais jusqu'à un certain point la mobilité, la diversité, la fragilité des systèmes philosophiques mais je vois qu'on puisse y voir un signe d'impuissance et de stérilité. L'histoire de la métaphysique nous montre il est vrai des systèmes qui se combattent et se détruisent incessamment; mais tout ne périt pas dans cette incessante destruction; la

la métaphysique avance de ruine en ruine, et va ainsi à travers les siècles, se développant indéfiniment, s'enrichissant toujours.

On demande pourquoi tant d'effort sur des abstractions qui finissent toutes borner ? — Pourquoi ? Il faut répondre : d'abord pour la gloire de l'esprit humain, afin que l'esprit humain ait un puissant exercice, et qu'il déploie toute la grandeur, tout son amour désintéressé de la vérité dans des luttes sans fin, loin de la sphère des passions vulgaires. Le triomphe de la haute métaphysique est principalement dans son apparente inutilité. Je dis apparente. Car sans la connaissance de l'humanité, n'espérez pas la conduire. Ne dédaignez donc pas ces abstractions comme on les appelle ; car il ne faut qu'un moment, une heureuse application pour les rendre fécondes et en tirer des trésors pour la société tout entière.

Serait-il donc vrai que cette foule de problèmes qui ont fatigué tant de beaux génies soit à jamais insolubles et que le meilleur parti serait d'y renoncer ? Mais quand même ce conseil serait sage, il ne dispendrait pas de nous de la nature : Dieu, la création, l'âme, l'existence présente et future sont des objets qui provoquent sans cesse la curiosité de l'esprit humain. Il ne peut se soustraire à ces recherches, elles l'agitent et le tourmentent incessamment ; il y est pour ainsi dire condamné. C'est en vain qu'on a décidé que la métaphysique était une chose

et qui il fallait l'abandonner : jamais les hommes ne l'ont pu ; ils ont revenu à ces grands problèmes, malgré leurs difficultés, ou les a agités de nouveau, et il le fallait ; car notre nature se tout dégradée, lors qu'elle ne s'en occupe pas. L'esprit humain a voulu en vain se condamner et s'humilier lui même ; il a révoqué ses décisions et cassé ses propres arrêts. Il faut consentir à sa condition et puisque notre condition est d'être hommes nous devons agiter les problèmes humains.

« Mais pourquoi tant de solutions à ces problèmes et tant de diversité entre ces solutions ? Il était donné à la nature humaine de trouver la vérité en métaphysique, comment tant de grands hommes, tant de génies sublimes qui en ont fait leur étude n'y sont-ils point parvenus ? Et en est pourquoi tant de certitude dans d'autres sciences et tant d'incertitude dans celle-là ?

« Si l'on veut considérer la marche des sciences et réduire les principes de leurs progrès à la plus simple expression, on trouvera qu'en tout ce principe consiste à négliger la partie variable et inconstante, multiple des objets et à considérer leur partie immuable et constante c'est à dire ce que l'esprit humain met de son propre fonds dans toutes les connaissances. Les lois qui sont la base de la logique, de la physique des mathématiques et qui fondent la certitude de ces sciences ne sont autre chose que

Des axiomes métaphysiques, des lois absolues de l'esprit humain sous diverses formes. C'est donc rigoureusement partant dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de toute application et de tout objet externe, que se trouvent les principes invariables et par conséquent la certitude de toutes les connaissances humaines.

" Or, si nous examinons le point de vue sous lequel on a envisagé la métaphysique depuis son origine jusqu'à nos jours nous verrons qu'on a généralement négligé la partie indispensable à la connaissance, celle qui pouvait seule la certitude, c'est à dire la nature même de l'esprit humain, la constitution, les lois internes, dans leur effets et indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent. On s'est occupé des objets de nos connaissances et non de l'esprit qui connaît : on a demandé ce que c'est que Dieu, s'il est ou s'il n'est pas ; on a fait des systèmes sur le monde ; on a saisi des rapports, on a tiré des conséquences, toujours en travaillant sur des existences hypothétiques.

" Si on contraint pensant l'esprit humain pour point de départ ou l'attache à déterminer avec précision la nature et à décrire avec rigueur les lois qui le constituent on donne à la métaphysique une base solide, et quand même on ne parviendrait point à tirer un système entier,

de tous points satisfaisant, de ces données primitives, au moins ces données nous restent, et nous possédons la certitude dans le monde intérieur de la pensée : au lieu qu'elle nous échappe et au dedans et au dehors quand faisant abstraction de l'esprit humain, nous prenons les objets pour points de départ

« Fonder la métaphysique sur une analyse complète de l'entendement humain, tel est le moyen véritable d'élever cette science à la certitude des sciences physiques et mathématiques.

(On le voit le principe de toutes les erreurs en métaphysique est dans une erreur de méthode.)

« Car il est évident que telle est la méthode d'un philosophe tel sera son système et que l'adoption d'une méthode décide les destinées d'une philosophie.

« En effet, l'esprit général d'une époque étant le même, précisément parce que l'indépendance est la même, il suit que les méthodes doivent et peuvent être différentes. D'ailleurs qu'est-ce qu'un système ? une méthode en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire : ou, une méthode étant donnée, prédire le système qui sortira de son application

rigoureuse. Le vrai secret d'un système est dans sa méthode. Mettre une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se charge de développer. Entre un système et une méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause.

« Il y a quelque chose qui est au dessus de toute vérité particulière, savoir la vraie méthode : car la vraie méthode en garantissant l'exactitude des vérités obtenues donne en même temps les moyens de rectifier les erreurs qu'on laisse échapper et de trouver encore de nouvelles vérités

« Aussi la philosophie dans sa plus haute acception, n'est-elle qu'une méthode. C'est bien moins par tel ou tel principe et surtout par tel ou tel résultat qu'il faut juger un système que par l'esprit général qui le caractérise et l'esprit général d'un système est dans sa méthode.

« Assurément la méthode mathématique est inapplicable à la philosophie, et ce n'est point par des définitions, des axiomes, et des démonstrations qu'il est possible d'établir une vraie science métaphysique, comme on paraissait trop le croire au XVIIe siècle où le génie mathématique dominait tous les esprits et envahissait toutes les sciences. Plus tard, quand les sciences physiques et naturelles eurent jeté un si grand éclat leur méthode à laquelle on devait tant de découvertes, tant de conquêtes précieuses sur la nature fut donnée en modèle à la philoso.

philosophie. Mais la vraie méthode philosophique n'est absolument ni celle des mathématiques ni celle des sciences naturelles, parce que les problèmes dont s'occupe la philosophie et les vérités qu'elle poursuit sont d'un ordre entièrement différent. Il n'y a pas de méthode exactement applicable à toute espèce de choses; c'est la nature propre de chaque chose qui détermine la méthode particulière qui lui convient. Les mathématiques tout le domaine de la déduction fondée sur un certain nombre de principes évidents par eux-mêmes. Les sciences naturelles tout le domaine de l'induction appuyée sur des faits qui doivent avoir reçu leur évidence. La philosophie participe à la fois de ces deux ordres de procédés et de plus elle a les siens qui lui sont propres. X

« La nature de la méthode philosophique de la philosophie est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion en grand la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre dessein que celui de connaître. La connaissance a pour matière une première connaissance complexe, obscure et confuse, qu'elle se pose tout d'abord d'éclaircir. Décomposer la connaissance primitive analyser ce tout complexe tel est le seul moyen de restituer la clarté et la distinction à la confusion et à l'obscurité. L'analyse est donc la condition première de la réflexion, et par conséquent le premier élément de la première partie

de la méthode. ~~L'esprit a-t-il observé un phénomène dans une~~ ~~Circonstance il faut qu'il varie~~ la réflexion analyse; mais pourquoi ? Sous verrons voir, pour bien observer, l'analyse se résout tout dans l'observation. L'observation, et par suite l'expérimentation qui la remplace est tout le point de départ et le fondement de la méthode. L'esprit a-t-il observé un phénomène dans une Circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin l'observation en observation et d'expérience en soit arrivé à connaître le phénomène en question sous toutes les faces par tous les Côtés.

Supposons que vous ayez ainsi étudié et connu toutes les parties du tableau primitif : il reste encore à connaître leurs rapports et à saisir le lien de toutes les parties de ce tableau ; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consente à rétablir en tout, ou après avoir reconnu les divers liens elle arrive à rechercher les rapports qui les lient entre eux ; et de ces rapports coordonnés elle reconstruit le tout primitif. Ainsi la recomposition du tout doit suivre la décomposition. Voyez-le

Voyez-le l'une et l'autre de ces ~~observations~~ opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est à dire

pour aller au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout parfaitement clair : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse, et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ainsi, ou la philosophie se réduit à connaître partiellement, et alors elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode ; elles sont réelles toutes deux, elles se succèdent l'une à l'autre : elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. Il ne peut y avoir une troisième opération, mais l'une ou l'autre manque, le but est manqué. Quant à la valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment étudier les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément ! On est réduit alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète aboutit à un résultat qu'on peut encore on appelle hypothèse. Au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la synthèse fondée sur l'analyse, conduite à un résultat qu'on appelle système, la légitimité de toute synthèse est en raison directe de celle de l'analyse.

Tout système qui n'est qu'une hypothèse, n'est qu'un système vain; toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination, mais en même temps, toute analyse qui n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale et adéquate, est une analyse qui reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse. De l'autre, analyse sans synthèse, science incomplète: Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse: mais ni une science fausse ni une science incomplète ne sont encore l'idéal de la science. L'idéal de la science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits liés ensemble et comme les deux parties d'un même tout, savoir l'analyse et la synthèse.

« La science a pour objet et pour but le principe; mais elle a pour matière et pour condition le fait; elle est bien l'œuvre de la raison, mais de la raison suivie par l'observation. De là la nécessité absolue de l'observation dans toute recherche scientifique. Nous ne saurions trop le répéter, l'absolu est le but de la science dans le présent et dans l'avenir comme dans le passé; mais l'observation en est la méthode. Vide d'absolu la science perd sa force, sa beauté, sa grandeur; privée d'observation elle cesse d'être positive et retombe dans l'hypothèse.

BIBLIOTHEQUE DE COUSIN

Il y a deux sortes de philosophie, l'une que j'appellerai philosophie préliminaire, qui consiste seulement à étudier les faits à les constater à les distinguer puis par à les réunir sous des classifications plus étendues que celles de la Chimie ou des sciences naturelles; l'autre que j'appellerai philosophie ultérieure qui recherche les natures les origines les fins; elle tend à la vérité à toute la vérité sans conjectures sans hypothèses; elle n'ira que jusqu'où les sens pourront l'éclairer, elle s'arrêtera quand la lumière s'éteindra; mais elle veut toucher aux limites la borne des connaissances humaines; et si elle ne peut la franchir elle reviendra à cette sage et modeste philosophie qui ne sort pas de l'expérience ... (toutefois) la vraie physique philosophie ne détruit pas l'ontologie mais elle l'assure: la psychologie ne détruit pas l'ontologie, mais elle la prépare et l'éclaire.

BIBLIOTHÈQUE DE COUSIN

x" Les faits voilà le point de départ sinon la borne de la philosophie. Or, les faits quels qu'ils soient, n'existent pour nous qu'autant qu'ils arrivent à la conscience. C'est là seulement que l'observation les atteint et les décrit. Avant de les livrer à l'induction qui leur fait rendre les conséquences qu'ils renferment dans leur sein. Le champ de l'observation philosophique, c'est la conscience, il n'y en a pas d'autre, mais dans celui-là il n'y a rien à négliger, tout est important, car tout se tient et une partie manquant le lien total est insaisissable. Rentrer dans la conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe: son nom scientifique est la psychologie. La psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie.

" Quels que soient les objets que vous connaissiez ou tentiez de connaître, Dieu ou le monde, les êtres les plus éloignés ou les plus voisins de vous, vous ne les connaissez vous ne pouvez les connaître, qu'à une condition savoir que vous soyez capables de connaître en général, et vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître que dans la mesure de votre faculté générale de connaître. Toutes les connaissances que vous pouvez acquérir, les plus sublimes comme les plus grossières, reposent en dernier résultat et dans leur étendue et

dans leur légitimité, sur la portée et la valeur de cette faculté. Appelez-la comme il vous plaira, esprit, raison, pensée, intelligence, entendement. Il fait dire qu'une saine philosophie, au lieu de se servir convenablement de l'entendement et de l'appliquer à l'aventure, doit l'examiner d'abord et rechercher quel il est et ce qu'il peut; sans quoi elle s'expose à des mécomptes et à des aberrations sans nombre. Or l'entendement humain fait partie de la nature humaine; l'étude de l'entendement humain implique donc une étude plus générale, celle de la nature humaine. C'est donc là l'étude par excellence, celle qui doit présider et diriger toutes les autres. Il n'y a pas une partie de la philosophie qui ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Une peut être la logique, p.e. c'est à dire la Connaissance des règles qui doivent diriger l'esprit humain, sans la Connaissance de ce qu'il s'agit de diriger, de l'esprit humain lui-même? Une peut être la morale, la Connaissance des règles de nos actions, sans celle du sujet même de toute morale, de l'agent moral de l'homme lui-même? La politique, la science ou l'art du gouvernement de l'homme social, repose également sur la Connaissance de l'homme que la société développe, mais qu'elle ne constitue pas. L'esthétique, la science du beau et la théorie des arts ont leur racine dans la nature de l'être capable de

reconnaître le beau et de le reproduire, de ressentir les émotions particulières qui attestent la présence, et de faire passer ces émotions dans l'âme des autres. En un mot, l'homme est impliqué dans toutes les sciences qui lui font un appareil le plus étrange. L'étude de l'homme est donc l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret et quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude, sans être expérimentale toute la philosophie en est le fondement et le point de départ.

« Il faut partir de la raison humaine, c'est là le point de départ légitime, puisque c'est le seul possible. C'est avec la raison humaine que nous faisons tout que nous comprenons, rejetons ou admettons toutes. Ainsi, c'est d'elle qu'il faut partir.

« La raison la méthode veulent qu'on gravisse successivement la hauteur de l'autologie et de la métaphysique par les degrés de la psychologie et de la logique.

« Rien ne se passe en nous sans que nous le sachions, sans que nous en ayons la Conscience. La Conscience est comme un témoin qui nous avertit de tout ce qui se fait dans l'intérieur de notre âme. Elle n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle est leur lumière à toutes. Ce n'est pas parce que nous avons Conscience de ce qui se passe en nous qu'il se passe en nous quelque chose : mais ce qui s'y passe serait comme non

Comme s'il ne nous était attesté par la Conscience : ce n'est pas par elle que nous sentons, que nous voyons, que nous pensons ; mais c'est par elle que nous savons que nous faisons tout cela. L'autorité de la Conscience est la première autorité dans laquelle vient se résoudre l'autorité de toutes les autres facultés, en ce sens que si celle-là était ébranlée, comme c'est par elle que l'autorité de toutes les autres, celle même de la faculté de Connaître, arrive à notre connaissance, leur autorité sans être détruite en elle-même, nous serait inconnue et par conséquent nulle pour nous. Aussi n'y a-t-il personne qui ne se fie pleinement à sa Conscience. Là expire le scepticisme. Car comme l'a dit Descartes douter, ou de tout, encore ne douterait-on pas que l'on doute. La Conscience a donc une autorité incontestée ; son témoignage est infaillible, et il ne manque à personne.

« La Description du phénomène de l'âme doit faire place à l'induction. Car une philosophie qui se bornerait à l'observation serait aussi stérile que celle qui s'aventurerait à construire des hypothèses, sans avoir préalablement observé.

« Il est deux écueils que doit éviter la vraie méthode philosophique, à savoir une observation sans résultat et une induction sans appui.

Section Ière

De la philosophie en général.

BIBL. [illegible]

18 f. = 28 p.

= Cours de 1828, leçon, p. . . .

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN

Qu'est-ce que ~~Notre philosophie~~ la philosophie que j'enseigne, sinon le respect pour tous les éléments de l'humanité et des choses ? Notre philosophie n'est point une philosophie mélancolique et fanatique qui, préoccupée de quelques idées exclusives, entreprend de tout réformer sur elles ; c'est une philosophie essentiellement optimiste, dont le seul but est de tout comprendre, et qui par conséquent accepte tout et concilie tout. Elle ne cherche sa force que dans l'étendue : son unité n'est qu'une harmonie, l'harmonie de tous les contraires. Ainsi, pour la méthode, elle retient sans doute comme la conquête du siècle le goût des recherches a posteriori, l'observation et l'induction jointe à l'observation, enfin l'analyse : mais elle ne rejette pas

la vieille Synthèse, et elle donne à
l'analyse pour support une Synthèse
primitive, qui, devenant la base de
~~la~~ l'analyse, lui fournit une matière
sur laquelle elle peut s'exercer.

BIBLIOTHÈQUE
DE
Mr COUSIN

(1)

17.

Nouvelle Théodicée,
D'après la méthode psychologique.

« La Théodicée est entre l'écueil d'un
« anthroponorphisme abstrait et celui d'un Déisme
« extravagant. » Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort, p. 21.

Section Première.

Programme. Idée de la science. — Idée de la philosophie. — Son origine est dans la réflexion, ou dans le besoin de se rendre compte. — Elle s'attache à l'étude du vrai en soi. — Elle est le plus haut développement de la raison naturelle. — Des rapports de la foi et de la raison, et de leur conformité.

Extraits. (N. B. Les sutures sont placées entre parenthèses).

« Lorsqu'on interroge la nature
humaine et qu'on passe en revue tous les

besoins qui la constituent, toutes les idées générales qui président à son développement (1), on est forcé de reconnaître que la philosophie n'est pas le produit d'une vaine rêverie, mais le développement nécessaire d'un besoin réel de la pensée. Fille légitime de l'humanité, la philosophie n'appartient pas seulement à Platon et à Aristote, mais à l'esprit humain lui-même.

Bien loin d'être un caprice et un luxe de la pensée, elle a son fondement dans la nature qui nous est commune à tous, et par conséquent elle a un rang dans l'ensemble des connaissances humaines (2). »

Quel que soit son caractère propre et distinctif, la philosophie est une science, et pour

(1) Cours de 1828, 2e leçon, p. 3.

(2) Ibid. 1ère leçon, p. 9.

(2)

la définir, il est évident que l'on doit remonter à l'idée même de la science.)—

(1) Cours de 1819, t. Ier, p. 3 (à la fin).

——(1) Qu'est-ce donc que la science? C'est une connaissance sans doute, mais non pas toute connaissance. Ainsi, percevoir tel état extérieur de objets n'est pas savoir dans le sens propre du mot: pourquoi? parce que les objets sensibles varient au moins dans leur apparence sous l'œil même qui les observe; parce qu'ils changent incessamment de forme, de couleur, de volume, de position. Aussi ma pensée ne peut elle s'attacher définitivement à une pareille matière; je la sens devenir incertaine, fugitive, flottante, comme son objet; elle commence et finit par la sensation; elle ne s'élève pas jusqu'à l'idée. La variabilité n'est pas le seul vice de ce genre de connaissance. Toute perception des phénomènes naturels est relative à la nature de l'instrument par le quel le sujet perçoit. Une surface m'apparaît comme ronde carrée ou triangulaire; mais la raison m'avertit que la réalité extérieure n'a point, absolument parlant, la forme que lui prêtent mes sens, et qu'il n'y a pas de figures régulièrement rondes, carrées ou triangulaires que dans l'idéal géométrique.

Il en est de même dans toute sensation et ainsi dans toute perception sensible ~~Cette [illegible]~~

~~[illegible]~~. C'est assez dire que ce genre de savoir ne peut satisfaire l'éternel besoin de connaître que l'homme a reçu de la nature (a)

(a) Voyez l'Argument du Théétète, passim, T. II de notre traduction.

Maintenant, si je parvenais à savoir les lois qui règlent ces perpétuelles variations des phénomènes individuels, je pourrais toujours, à l'aide de ces lois, déterminer par la pensée, dans un temps donné, le mode d'apparition et les propriétés de ces phénomènes. Ici mon esprit n'est plus borné à une sensation ~~&~~ fugitive ~~(que la première)~~ ~~[illegible]~~ Savoir la loi de ce qui varie, c'est savoir ~~l'invariable~~ l'invariable au moins relativement à ce qui varie; car une loi ne règle et ne gouverne une série de changements qu'autant qu'elle est elle-même un principe d'unité et de finité.

A ce titre, mon esprit trouve déjà dans la connaissance des lois naturelles un point d'arrêt. Mais ce savoir, bien que fort supérieur au premier, ne nous satisfait pas encore, car vu de près, il trahit bientôt son caractère relatif et variable (1).

N'y a-t-il pas un dernier genre de savoir vers lequel tende l'intelligence, (2) + ~~(Parmi les lois et les principes de phénomènes qui se passent sous nos yeux, il en est auxquels la raison reconnaît les caractères suivants.~~

+ (et auquel le nom de science puisse être ~~appl~~ justement appliqué)?

~~1° Ils ne participent en aucune manière à la variabilité des phénomènes~~

(1) Voyez le développement de cet point dans le Cours de 1819, T. Ier, p. 6-7, et Tome II, p. 306-311 passim.

(2) Cours de 1819, Tome Ier, p. 3-6.

~~Cours de 1818~~
~~15e leçon~~ (3)
~~pag. 144~~

~~Qu'est-ce qu'une science ?~~

19

Dans un ordre quelconque de recherches, tant que l'esprit n'a saisi que des faits isolés, disparates, tant qu'il ne les a pas ramenés à une théorie générale dans laquelle puissent se résoudre les observations particulières, il possède les matériaux d'une science, mais la science elle même n'existe pas.

— La science commence là où apparaissent des vérités absolues, des vérités auxquelles on peut rattacher tous les faits que l'observation découvre dans la nature ; en d'autres termes, l'idée de la science est l'idée même de l'absolu posé comme principe de cette science.

— Car si l'absolu ne constitue pas le fondement de la science, comme il n'y a dans les conséquences rien de plus que dans les principes, les conséquences seront variables comme le principe lui-même : on ne possèdera rien de fixe, on n'obtiendra pas une science (1).

[La science suppose des connaissances fixes et immuables.] Il n'y a point de science de ce qui passe (nulla est fluxorum scientia). En effet une telle science, changeant perpétuellement avec son objet, se déferait et se déferait sans cesse et ne s'achèverait

(1) Cours de 1818, p. 144.

jamais. La Science cherche donc ce qui ne passe pas (1) ce qui est vrai partout et toujours, sans aucune exception. Mais où rencontrer ces vérités générales sans lesquelles la Science nous paraît impossible, sans lesquelles du moins l'esprit ne peut satisfaire son insatiable besoin de connaître ? Ces vérités existent et se révèlent à chaque instant à notre intelligence. En effet, « parmi les lois « et les principes des phénomènes qui se « passent sous nos yeux, il en est auxquels « l'esprit reconnaît les caractères suivants :

1° Ils ne participent en aucune manière à la variabilité des phénomènes ;

2° Leur mode d'existence est rigoureusement déterminé en lui-même, en sorte que nous

(1) Cours de 1819, Introd. p. 4.

(4) 20

~~[illegible]~~ ne concevons pas qu'ils puissent changer selon le point de vue de notre esprit ou la nature de nos sens.

3°. Ils embrassent toute réalité dans le temps comme dans l'espace.

4°. Non seulement ils existent, mais encore il est impossible qu'ils n'existent pas. En résumé, + la raison conçoit ces lois et ces principes comme immuables, absolus, universels, nécessaires. Parvenu à ce genre de savoir l'esprit n'imagine rien au delà, il s'y arrête comme au terme de la science, mais il y aspire sans relâche et sans repos jusqu'à ce qu'il l'ait atteint, il y tend par un mouvement plus ou moins rapide, mais toujours irrésistible. Le fait, la loi empirique, le principe nécessaire, forment les trois degrés successifs de la pensée humaine: la pensée traverse rapidement le fait, s'arrête quelque temps dans la loi empirique, et ne se repose qu'au sein du principe nécessaire.

Ainsi la vérité nécessaire et absolue, tel est le but et le terme des efforts de la pensée tel est l'idéal de la science (1). (Tel est celui de la philosophie, et) Les anciens l'avaient bien compris. Platon faisait de la philosophie la science de l'universel. Aristote y voyait la science des premiers

(1) Cours de 1819, Tome Ier, p. 6-8.

principes. La définition des modernes est conforme à cette doctrine et la reproduit sous une forme différente : la science, disons-nous, c'est la connaissance de la vérité absolue (1).

(La philosophie est, par-dessus toutes les sciences, la recherche et la connaissance de la vérité absolue (a). Elle la comprend tout entière dans son étude : tout ce qui est l'objet d'une grande pensée, tout ce qui peut exciter dans l'âme un sentiment élevé, est du ressort de la philosophie. Cette science sublime aspire à tout connaître, à tout apercevoir,) « Dieu, « la nature et l'humanité (2) : c'est le « cercle des choses : c'est aussi celui

(a) Voyez Cours de 1818, p. 121.

(1) Cours de Ibid. p. 8.

(2) On se rappelle ces paroles de Bacon : Philosophia triplex : divina, naturalis, humana.

(5)

« de la philosophie (1). » (Aussi, à considérer le vaste domaine qu'elle embrasse, on peut douter si elle a un objet ~~distinct et spécial~~. Comment donc pourra-t-on la distinguer des autres sciences ? C'est d'abord par son universalité même (2) : « Il n'y a peut-être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement, mais elles lui appartiennent toutes (3). » (C'est aussi et surtout par un esprit, un caractère et des procédés qui lui sont propres.) « La philosophie est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a point faites (4) », (mais

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(1) Cours de 1828, 6e leçon, p. 3. —
(2) Cours de 1829, t. Ier, p. 259. —
(3) Cours de 1828, 1ère leçon, p. 24. —
(4) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 80 (préface de la première édition). —

~~Cours de 1829~~

~~(T. I, p. 149)~~

~~Une saine philosophie~~

qu'elle a rencontrées dans la conscience de tous les hommes). „Nul homme en effet n'est étranger à aucune des grandes idées qui constituent la consc.....

. . . .

~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~p. 79~~

la conscience. Tout homme comprend ces idées immédiatement, parce qu'il les a trouvées d'abord et qu'il les retrouve constamment en lui-même. —

— Laissez là les exceptions qui paraissent de loin en loin dans quelques époques critiques de l'histoire et vous verrez que toujours et partout les masses, qui seules existent, vivent dans la même foi dont les formes seules varient. Mais les masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La vérité n'est pas la science; la vérité est pour tous, la science pour peu : toute vérité est dans le genre humain, mais le genre humain n'est pas philosophe (1).

(Celui-là seulement est philosophe qui, suivant le précepte immortel de Descartes, ne se rend qu'à l'évidence et n'admet la vérité elle-même qu'à la condition qu'il l'apercevra clairement et distinctement. Sans ce besoin de réflexion, qui est un des caractères

(1) Ibid. page 79.

~~80~~ de l'âge mûr, il n'y a point de philosophie).

Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toute la vérité sous une forme ou sous une autre selon le temps et selon le lieu. L'âme de l'humanité est une âme ~~toute~~ poétique qui découvre en elle-même le secret des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire, et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes. La différence de la réflexion à la spontanéité est la seule différence possible dans l'identité de l'intelligence humaine (1). (En effet, il est « impossible de concevoir qu'un seul homme ait été « déshérité de la « vérité. Pourquoi la vérité, et par vérité je n'entends pas telle

(1) Ibid. p. 80. — Cf. Cours de 1818, p. 52, 53, etc.; + surtout p. 21 et 22, ~~(1)~~ Cours de 1828, 6e leçon, passim; 10e leçon, p. 35 et 36; Cours de 1829, t. Ier, p. 45-46, p. 86 sqq. —

(7)

~~Cours de 1828, 2e leçon, p. 16, 17.~~

~~La Vérité (et par Vérité je n'entends pas~~ telle ou telle Conception plus ou moins intéressante mais les Conceptions les plus essentielles, pourquoi les Vérités manqué ~~[illegible]~~ ? Non sans doute, elles ne lui ont point nécessaires lui auraient elles manqué ? Le premier homme les a possédées tout aussi bien que le dernier venu dans l'espèce humaine, mais non pas de la même manière. Il n'y a point de privilège, il n'y a point de castes dans l'espèce humaine. L'homme est égal à l'homme, et la seule différence qui existe, et qui puisse exister d'homme à homme, c'est la différence du plus au moins, c. à. d. la différence de la forme. Un pâtre, le dernier des pâtres en sait autant que Leibnitz sur lui-même, sur le monde et sur Dieu et sur leur rapports ; mais il n'a pas le secret et l'explication dernière de son savoir ; il ne s'en rend pas compte, il ne le possède pas sous cette forme supérieure de la pensée qu'on appelle la philosophie (1). (Il ne s'en rend pas compte...) Se rendre compte, c'est là une parole bien grave. A quelles conditions en effet se rend-on compte ? A une seule : c'est de décomposer ce dont

~~Cf. Cours de 1828, 5e leçon, p. 40~~

(1) Cours de 1828, 2e leçon, p. 16 et 17. Voyez encore, sur cette identité de la raison chez tous les hommes, les Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 249 et 250.

on veut se rendre compte, c'est de le transformer en pures conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité desquelles il prononce. Ainsi, à l'enthousiasme et à la foi instinctive succède la réflexion. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a été créée (1).

Or, la 2. . . . . .

(1) Cours de 1828, 1ère leçon, p. 23 et p. 24.

(8)

~~Cours de 1828, 1re leçon, p. 23~~

Or, la raison s'est développée bien longtemps avant qu'on ait recherché comment elle se développait; et en philosophie comme en toute autre chose, la pratique a précédé la théorie. Tout comme on avait admiré avant de rechercher pourquoi on admirait, comme on avait fait des actes de désintéressement avant d'avoir analysé le désintéressement, de même on avait appliqué la raison avant d'avoir interrogé sa nature, reconnu ses lois, mesuré sa portée. La philosophie ou la réflexion a commencé le jour où au lieu de laisser la raison humaine se développer avec la vertu qui est en elle, selon les lois qui sont en elle, et la libre portée de ces lois, on lui a demandé compte d'elle même, de sa nature, de ses lois, on a discuté ses droits, on lui a demandé ses titres (1).

La philosophie n'est donc pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortège des procédés qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode (2). L'idée de la philosophie

(1) Cours de 1828, 4e leçon, p. 23.

(2) Ibid. 1ère leçon, p. 24.

est donc la plus élevée de toutes; c'est l'idée de la réflexion en soi,(1) non pas de la réflexion appliquée à tel ou tel objet en particulier, mais à tous; non pas de la réflexion aboutissant bientôt à tel ou tel système, mais se développant librement, dominant tous ses résultats systématiques, je dirais presque n'en cherchant aucun (2).

En effet, la phil. . . . .

(1) Ibid. 3e leçon, p. 12.

(2) Ibid. 2e leçon, p. 22-23.

~~[illegible]~~ (9)
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~

La philosophie n'est pas telle ou telle école, mais le fonds commun et pour ainsi dire l'âme de toutes les écoles. Elle est distincte de tous les systèmes, mais elle est mêlée à chacun d'eux, car elle ne se manifeste, elle ne se développe, elle n'avance que par eux. Son unité est leur variété même, si discordante en apparence, et en réalité, si profondément harmonique; son progrès et sa gloire est leur perfectionnement réciproque par leur lutte pacifique (1) C'est que l'esprit philosophique, ~~[illegible]~~ supérieur à tous les systèmes et à tous les philosophes, c'est l'amour sans bornes de la vérité, où qu'elle se rencontre (2).

(Entre tous les besoins fondamentaux de la nature humaine, la philosophie répond au besoin de la vérité: elle seule répond à) "l'idée du vrai, du vrai en soi,

(1) Cours de 1829, T. II, p. 506.

(2) Ibid. p. 507.

« pris non pas à tel ou tel degré et dans tel formes inférieures, mais à son degré le plus élevé, dans sa forme la plus pure, celle que la pensée, dans son vol le plus libre, ne peut pas dépasser, parce que cette forme est précisément la forme essentielle et adéquate de la pensée (1). Tant qu'elle n'est point parvenue jusque là, le développement de la pensée humaine est incomplet : la philosophie est incomplet dév. . . . . .

(1) Cours de 1828, 2e leçon, p. 34.

(10)

~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~

elle aspire à) « une intelligence absolue à une explication absolue complète de toutes choses (1). La philosophie doit être une explication, si elle ne veut point s'abjurer elle-même (2). (Cependant, il faut bien le dire, afin de nous garder

(1) Cours de 1828, 1ère leçon, p. 29.

(2) Cours de 1818, p. 89.

(11) 27

~~Cours de 1829~~

~~Tome Ier, p. 88-89.~~

toute exagération, la philosophie n'est pas une révélation.) La réflexion ne crée rien et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la Conscience, mais tout y préexiste Confusément et obscurément; c'est l'œuvre de la réflexion en s'ajoutant à la Conscience, d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé. (Sans doute) la réflexion peut n'avoir d'autre but en s'appliquant à la Conscience que d'en éclairer assez le tableau pour détruire ou pour affaiblir les illusions que pourraient nous causer et les erreurs où pourraient nous entraîner les images et les formes qui dans la Conscience sont toujours mêlées à la Vérité; elle ne peut se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la Conscience pour s'y attacher comme simple spectacle, quand elle se propose de l'étudier régulièrement, de se rendre compte successivement de tous les phénomènes qu'elle contient pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la Conscience, mais éclatant de lumière, alors la réflexion c'est la

philosophie. La philosophie n'est donc pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre désir que celui de connaître (1).

(On connaît maintenant l'origine, la nature et le but de la philosophie. C'est la réflexion qui lui donne naissance, ou plutôt elle est la réflexion elle-même, et elle a pour but la connaissance claire et distincte de toutes les vérités nécessaires et universelles que le sens commun entrevoit confusément (2). L'homme atteint tardivement à cette connaissance philosophique, qui est l'idéal de la raison et de la science naturelle.) La pensée

(1) Cours de 1829, T. Ier, p. 88-89. Cf. Cours de 1828, 5e leçon, p. 40.

(2) Voyez Leçons sur Kant, I, p. 325, 326. —

(12) ~~Cours de 1828~~ (12) 28

~~Leçon IX~~

~~Page 15~~

La pensée ~~de l'homme~~ se développe de différentes manières; mais elle n'arrive à se comprendre elle-même que quand sur tout ce qu'elle a conçu elle se demande: ——

—— Tout cela est-il vrai en soi? ——

—— Quel est le fond de tout cela? ——

—— Quels sont les principes secrets, c.à.d. les idées générales qui enveloppent toutes ces choses? ——

—— Et ces principes n'en supposent-ils pas d'autres? ——

—— Est-il impossible d'élever ces généralités à un plus haut degré de généralité encore? Car il ne faut s'arrêter qu'aux bornes infranchissables de la pensée, c.à.d. à ce qu'il y a de plus général, à la plus haute abstraction, à la plus haute simplicité: idée générale, idée abstraite, idée simple; toutes expressions synonymes. Ces questions sont l'âme de la métaphysique. Là sans doute tout est obscur pour les sens et pour l'imagination, pour les enfans et pour les femmes; mais là aussi est toute lumière pour la réflexion, pour celui qui se demande un compte viril de ce qu'il pense sur chaque matière. Tant qu'on n'est pas arrivé aux idées élémentaires de cette matière, à la métaphysique, on n'est arrivé au fond de rien, on ignore le dernier mot de toute chose (1). (L'instrument de la

(1) Cours de 1828, 9e leçon, p. 15.

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

philosophie dans ces recherches profondes, est l'analyse et la dialectique (1). Elle atteint à la plus parfaite clarté par la plus haute abstraction (2). Ce que la littérature exprime et sent, la philosophie l'analyse et le comprend (3). Elle a toute l'autorité de la raison naturelle, dont elle ne fait que traduire et interpréter les enseignements (4).

« Sœur de la religion, elle puise dans un commerce intime avec elle des inspirations puissantes ; elle met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes dans sa propre substance et dans sa propre

---

(1) — Cours de 1828, 1ère leçon, p. 24, p. 28 et ailleurs.
(2) — Voyez Cours de 1829, t. Ier, p. 265, et surtout Cours de 1828, 3ème leçon, p. 6-11. Ibid, 1ère leçon, p. 28, etc. —
(3) — Fragments philosophiques, 3ème édition, t. II, p. 341. —
(4) — Ibid, t. Ier, p. 80 ; — Cours de 1828, 1ère leçon, p. 24. —

forme (1). Car le droit comme le devoir de la philosophie est, sous la réserve du plus profond respect pour les formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi, et sous la forme de l'idée (2). ~~Il a~~ ~~tout~~ (Elle ne fait ~~que~~ en cela que représenter un irrésistible besoin de la nature humaine. Vouloir s'opposer à son libre développement serait une entreprise insensée en tout temps, mais surtout à notre époque). Séparer . . . .

---

(1) Cours de 1828, 1ère leçon, p. 30. —

(2) Ibid. 5e leçon, p. 20; Cf. Cours de 1829, t. Ier, p. 46-49, etc. ———

(14) (14)

~~Frag. Philosophiques, c'est-à-dire, T. Ier, p. 36-38~~

(14)

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au XIXe siècle. Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie. Laissons leur à chacune une convenable indépendance. Elles peuvent très bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion, qui s'adresse à tous les hommes, manquerait son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule pût atteindre, car alors ses enseignements seraient perdus pour les trois quarts de l'espèce humaine. Elle ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de la philosophie, par la multitude des créatures humaines sur lesquelles elles agit. ~~Mais cet~~

~~immense avantage~~ A la lettre, la religion est l'institutrice et la nourrice du genre humain. C'est à elles qu'appartiennent les temples, les places publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance. Il n'en est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence (et à la réflexion), ~~et~~ par conséquent à un très-petit nombre d'hommes, l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les fonctions de la philosophie et de la religion étant aussi différentes, pourquoi donc se combattraient-elles ? Elles servent toutes deux l'espèce humaine chacune à sa manière et selon les formes qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer de la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. D'un

~~(15)~~

~~(15)~~

autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie; car la philosophie représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses. Une théologie profonde qui connaîtrait son véritable terrain, ne serait jamais hostile à la philosophie; et en même temps une philosophie qui connaîtrait bien la nature de la philosophie, son véritable objet, sa portée et ses limites, ne serait jamais tentée d'imposer des procédés à la théologie. C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se querellent. Le Christianisme est le berceau de la philosophie moderne, et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité cachée sous le voile des images chrétiennes. Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure dans les ames de

nos enfants, et y déposent (les germes de) toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la philosophie elle-même y trouveront les plus précieux avantages ; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison n'essaie de se rendre compte de la vérité sous une autre forme que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et la portée légitime de ces besoins ; ce serait s'opposer à la marche nécessaire des choses. Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie, attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et tout en maintenant son indépendance avec une fermeté inébranlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle, l'alliance naturelle qui l'unit à la religion (1)

---

(1) Tout ce passage est tiré des Fragments Philosophiques, 3ème édition, T. Ier, p. 36-38.

~~(15)~~ (16) (16)

32

Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. LI-LIV.

"Si j'ai un nom en France," a dit M. Cousin, "à quoi le doit-je, si ce n'est à la "tâche persévérante que je poursuis depuis "trente années, celle de combattre le matérialisme "et l'athéisme, conséquences extrêmes de la "philosophie du dernier siècle, non pas, il est "vrai, en faisant la guerre à la raison, mais "en essayant de la mieux diriger, non pas "en abjurant la philosophie, mais en proclamant "au contraire sa haute et bienfaisante "mission. Je m'incline devant la révélation, "source unique des vérités surnaturelles; "je m'incline aussi devant l'autorité de l'église, "nourrice et bienfaitrice du genre humain, à "laquelle seule a été donné de parler aux "nations, de régler les mœurs publiques, de "fortifier et de contenir les âmes. Combien

de fois n'ai-je pas défendu, comme homme politique et comme philosophe, l'autorité ecclésiastique dans ses limites nécessaires (1) ? J'y ai perdu une ancienne popularité, je ne la regrette point ; je faisais mon devoir, je suis prêt à le faire encore et à tout sacrifier à cette sainte cause, tout, excepté cette autre partie de la vérité, de la justice et de ma conviction réfléchie, j'entends le sentiment de l'excellence de la raison humaine et du pouvoir naturel et légitime qu'elle a reçu de Dieu de faire connaître à l'homme et lui-même et son divin auteur. Eclairez ce pouvoir, n'essayez pas en vain de l'étouffer. Respectez dans le cartésianisme la direction généreuse et l'énergie qu'il donne à la pensée. Loin de ~~le~~ répéter, contre la vérité des choses et contre l'évidence de

~~(16)~~ (17)

l'histoire, que toute philosophie conduit à l'athéisme, je vous en conjure, proclamez bien haut que la mauvaise philosophie conduit seule à cette erreur funeste, et que la raison sagement cultivée porte en elle ces croyances sans lesquelles celles de l'église manquent de fondement, et ne reposent plus que sur l'imagination ou sur le désespoir impie de toute vérité, s'efforçant de se tromper lui-même et troublant l'église au lieu d'y trouver la paix. Quel avantage, dites-moi, a procuré à l'église de France l'altier système que nous combattons ? Il lui a donné un triomphe d'un jour, puis des déchirements malheureux, et maintenant encore

une direction fatale, contraire à ses traditions nationales, à ses intérêts de tous les temps, aux déclarations des saints conciles, au génie permanent du catholicisme. Au lieu de combattre l'Université, que l'église de France se joigne à elle pour accomplir de concert leur différente mission. Les professeurs de philosophie de l'Université n'ont point à enseigner la religion; ils n'en ont point le droit; car ils ne parlent pas au nom de Dieu, ils parlent au nom de la raison; ils doivent donc enseigner une philosophie qui, pour ne pas trahir la raison elle-même, la société et l'état, ne doit rien contenir qui soit contraire à la religion. Les rôles sont trop différents pour être opposés et pour être échangés: leur fin dernière est la même: la réhabilitation de la dignité de l'âme, la foi en la divine Providence et le service de la patrie.

(Voyez encore sur ce point les discours prononcés à la Chambre des Pairs, dans la session de 1844).

(18)

Discours (du 3 mai 1844), p. 150-151.

La philosophie sert tous les cultes, sans se mettre au service d'aucun en particulier. N'est-ce pas là une noble mission ?

(Voyez, sur les rapports actuels de la philosophie et de la religion, les Discours prononcés à la Chambre des Pairs, 3e édition, p. 68-69, p. 71, p. 98-99, p. 148-149, et p. 148-149).

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN

Section IIe.

De la métaphysique et de son importance.

19 f. = 28 p.

BIBLIOTHÈQUE
DE
Mr COUSIN

Section IIe.

Programme. Des recherches philosophiques en général. — ~~Objet de la~~ Définition de la métaphysique. — Des attaques dont cette science a été l'objet. — Légitimité, certitude et importance de la métaphysique? — Son utilité pratique.

L'esprit humain est tourmenté d'un ~~de~~ besoin éternel et immense de connaître (1). L'homme veut savoir, et ce qu'on appelle la curiosité humaine....

---

(1) Cours de 1819, Tome Ier, p. 5.

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'ÉCOLE

(2)

~~Cours de 1819,~~

~~Introduction, p. 4 et 5.~~

~~L'homme veut savoir, c'est là la [illegible]~~ et ce qu'on appelle la Curiosité humaine n'est que le développement nécessaire, bien ou mal dirigé, du fond de notre être. L'homme veut donc savoir, et savoir sans fin. Il veut savoir quel est ce monde où il est placé et quel il est relativement à ce monde. ~~L'homme~~ Il veut connaître tout l'univers, et cette question immense ne suffit même pas encore à l'infatigable activité de son intelligence: il veut encore savoir d'où vient cet Univers et où il va. Là seulement s'arrête avec le pointe, la pensée de l'homme. — Quand on sait ce que c'est que cet Univers, quelle est son origine et sa fin, on sait tout ce qu'il est permis à l'homme de concevoir et de chercher. Une philosophie qui ne va pas jusque là est incomplète (1)

(La philosophie comprend donc toutes les recherches qui sont du ressort de notre raison. ~~Mais~~ Comment s'étonner, si à toutes les grandes époques, elle a compté dans ses

(1) Cours de 1819, Introduction, p. 4 et 5. Cf. Cours de 1829, T. Ier, p. 259.

rangs l'élite de l'humanité ? Mais
elle attire surtout l'esprit humain par
un charme invincible, lorsqu'elle lui parle
de lui-même et de son divin auteur.
Ainsi considérée dans cette recherche spéciale,
la philosophie couronne toutes les autres
études, et achève l'instruction de
l'homme : car elle seule lui enseigne
ce que c'est V. - - - - - -

(3) (3) 38

BIBLIOTHÈQUE
DE
Mr COUSIN

~~Discours du 21 avril 1844, p. 53.~~

~~C'est~~ La philosophie (couronne toutes les autre études, et achève l'instruction de l'homme : car elle seule) lui enseigne ce que c'est véritablement que d'être homme, quelles lois gouvernent à son insu son esprit et son cœur, quelle est cette âme qu'il sent battre dans son sein, quelle est cette sainte loi du devoir que nous n'avons point faite et qui nous est imposée, cette liberté merveilleuse qui a été donnée à l'homme seul, cette raison qui, malgré ses imperfections et ses limites, est pourtant capable de concevoir ou de pressentir l'être infini, invisible aux yeux, présent dans l'âme, créateur et législateur, témoin de la vertu, juge du crime, père de l'homme et suprême

arbitre des sociétés humaines (1)

(la philosophie seule) peut pénétrer les intelligences et surtout les âmes de ces grandes vérités naturelles, placées bien au-dessus de tous les systèmes, qui n'appartiennent à aucune école, naissent au sens commun, et qui composent en quelque sorte le patrimoine de la raison humaine; vérités sans lesquelles il n'y a aucune religion révélée possible, ni aucune société, quelle qu'elle soit, monarchique ou républicaine, parce que, sans elles, il ne peut y avoir de véritable morale ni publique ni privée (2).

Ces vérités nécessaires n'ont, grâce à Dieu, manqué à aucun homme, à aucune société, puisque sans elles l'homme n'est pas

(1) Discours prononcé le 21 Avril 1844, p. 53. ~~Ibid p. 60.~~

(2) Ibid. p. 65. ~~Ibid p. 67.~~

(4)

un homme et la société n'est qu'un chaos :
la spiritualité de l'âme, la liberté
de l'homme, la loi du devoir, la distinction
de la vertu et du vice, du mérite et du
démérite, la divine providence, et les promesses
immortelles inscrites dans nos besoins les plus
intimes, dans sa justice et dans sa bonté.
Ces grandes vérités, plus nombreuses et plus
lumineuses qu'on ne le croit, trouvent un
contentement naturel, et leur ensemble compose
une admirable doctrine qu'aucun philosophe
ne peut revendiquer comme sa propriété
particulière (1).

(Expliquer les unes par les autres
ces grandes vérités naturelles, les ramener par

(1) Ibid. p. 67.

l'analyse psychologique à leur origine
première et fondamentale ; tel est le
but de la philosophie, quand elle prend
l'âme et son divin créateur pour
les objets de son étude. Elle
recherche ainsi les solides f. . . . .

~~Discours du 2 mai 1844, p. 103.~~ ~~[illegible]~~ les solides fondements sur lesquels repose la foi universelle du genre humain en une âme spirituelle et libre, responsable de ses actes, et en un Dieu, père et juge de l'humanité (1)

~~(2)~~ La démonstration de la liberté humaine, celle d'une âme spirituelle, appelée par conséquent à d'autres destinées que la matière, celle encore de la divine Providence et de ses grands attributs, cela s'appelle, depuis près de deux mille ans, d'un nom que je n'ai pas inventé et dont on fait peur aujourd'hui aux enfants et aux femmes : ce mot terrible et la métaphysique. Il ne signifie rien autre chose, sinon

(1) Discours prononcé le 2 Mai 1844, p. 103.

la connaissance d'êtres qui, pour ne pas tomber sous les sens, n'en existent pas moins, à savoir l'âme et Dieu (2).

(2) Ibid. p. 103-104.

~~Cours de 1819~~
~~T. II, p. 246-248~~

(6)

41

C'est à la métaphysique qu'est confiée la tâche de résoudre ces vastes, ces difficiles, ces importants problèmes : elle seule parle de Dieu et de ses attributs, du monde considéré dans son ensemble et dans ses lois, de l'âme humaine et de sa destinée ; elle seule montre à chaque faculté de l'homme le but de son activité, à l'imagination l'idéal du beau, à la volonté l'idéal du bien, à l'intelligence l'idéal du vrai.

La métaphysique (comme la philosophie elle-même) a ses racines dans la nature de l'esprit comme toutes les autres sciences. Si les sciences de faits reposent sur l'observation, si les sciences abstraites se fondent sur le raisonnement, la métaphysique a pour base les conceptions de la raison, tantôt pures, tantôt combinées avec les données de l'expérience (1)

(Mais, quels que soient les fondements naturels de la métaphysique, il en est de cette science comme de toutes les autres : elle a ses partisans,

(1) Cours de 1819, T. II, p. 46, 47.

elle a aussi ses détracteurs, dont voici le langage :

~~Si~~ la métaphysique se fonde comme les autres sciences sur une faculté légitime de l'esprit, d'où vient l'incertitude de ses principes, la fantaisie de ses méthodes, la fragilité de ses résultats ? D'où vient qu'à chaque époque nouvelle de la philosophie, la métaphysique recommence péniblement son œuvre ? Tandis que dans les autres sciences, tout en faisant encore une large part à l'erreur, on peut voir que le temps ne consacre un résultat net pour chaque époque et qui devient un point de départ pour l'époque suivante.

Je reconnais jusqu'à un certain point la mobilité, la diversité, la fragilité des systèmes métaphysiques ; mais je ne crois pas y voir un signe d'impuissance et de stérilité. L'histoire de la métaphysique nous montre, il est vrai, des systèmes qui se combattent et se dévorent successivement ; mais tout ne périt pas dans cette incessante destruction ; la métaphysique avance de ruine en ruine, et va ainsi à travers les siècles se développant infiniment, s'enrichissant toujours (1) (de nouvelles découvertes ou plutôt d'éclaircissements nouveaux, tout son effort étant d'expliquer et de fonder en raison les croyances instinctives du genre humain).

(1) Cours de 1819, T. II, p. 47-48.

~~Fragments philosophiques~~
~~3e Edition~~
~~T. II, p. 466, 467.~~

(7)

~~Qui n'a~~ pas entendu quelquefois accuser la métaphysique, et lui demander pourquoi tant d'efforts sur de abstractions qui finissent toute boine ? — Pourquoi ? Il faut répondre d'abord : pour la gloire de l'esprit humain ; afin que l'esprit humain ait un puissant exercice et qu'il déploie toute sa grandeur et son amour désintéressé de la Vérité dans des luttes sans fin, loin de la sphère des passions vulgaires. Mais outre la haute métaphysique est précisément dans son apparente inutilité. Je dis apparente, car sans la connaissance de l'humanité, n'espérez pas la conduire. Ne dédaignez donc pas ces abstractions, comme on les appelle ; car il ne faut qu'un moment une heureuse application, pour les rendre fécondes et entières des trésors pour la société tout entière (1).

(On insiste, et l'on ~~va~~ va jusqu'à prétendre que ~~l'espérance~~ cette confiance dans la science métaphysique n'est qu'une illusion, et qu'un esprit

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, T. II, p. 466-467.

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

sensé doit laisser de côté des recherches à jamais chimériques, puisqu'elles manqueront toujours de ~~fo~~ données positives) La logique, les math. - - - - -

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

(8)

43

~~Cours 1816-17,~~
~~7e leçon, p. 358-359.~~

La logique, les mathématiques, ~~et~~ la physique, sont des sciences positives qui reposent sur des principes certains et immuables : pourquoi n'en est-il pas ainsi de la métaphysique ? Serait-il vrai que cette foule de problèmes, qui ont fatigué tant de beaux génies, sont à jamais insolubles, et que le meilleur parti serait d'y renoncer ? Mais quand même ce conseil serait sage, il ne dépendrait pas de nous de le suivre. Dieu, la matière, l'âme, l'existence présente et future, sont des objets qui provoquent sans cesse la curiosité de l'esprit humain ; il ne peut se soustraire à ces recherches, elles l'agitent et le tourmentent incessamment ; il y est pour ainsi dire condamné. C'est en vain qu'on a décidé que la métaphysique était un

chaos et qu'il fallait l'abandonner : jamais les hommes ne l'ont pu ; on est revenu à ces grands problèmes malgré leurs difficultés ; on les a agités de nouveau, et il le fallait, car notre nature se sent dégradée lorsqu'elle ne s'en occupe pas. L'esprit humain a voulu en vain se condamner et s'humilier lui-même ; il a révoqué ses décisions et cassé ses propres arrêts. Il faut consentir à sa condition, et puisque notre condition est d'être homme, nous devons agiter les problèmes humains (1).

Or, l'esprit humain . . . . . .

---

(1) Cours de 1816-1817, 7e leçon, p. 358-359.

(9)

~~Cours de 1818,~~

~~13e leçon, p. 14-15.~~

~~La science s'agrandit~~

~~De la psychologie qui est le vestibule de la science, nous arrivons jusque dans le sanctuaire, c'est à dire à la métaphysique.~~

L'esprit humain ne veut pas connaître seulement ce qui se passe sur le premier plan de la pensée, ~~(à la surface)~~ et de la conscience, il veut connaître encore ce qui est au fond, il veut savoir tout ce qu'il peut savoir et de lui-même et du monde et de Dieu. Si élevés que soient certains problèmes, encore une fois ce sont des problèmes humains et il n'est possible ni légitime de les éluder (1).

Mais pourquoi . . . . .

---

(1). Cours de 1828, 13e leçon, p. 14-15.

~~Cours de 1816-1817,~~

~~7e leçon, p. 359.~~

Mais pourquoi tant de solutions à ces problèmes et tant de diversité entre ces solutions ? S'il était donné à la nature humaine de trouver la vérité en métaphysique, comment tant de grands hommes, tant de génies sublimes qui en ont fait leur étude, n'y seraient-ils point parvenus ? En un mot, pourquoi tant de certitude dans d'autres sciences, et tant d'incertitude en métaphysique ? (1)

Si l'on veut considérer la marche des sciences et réduire le principe de leurs progrès à la plus simple expression, on trouvera qu'en tout ce principe consiste à négliger la partie variable, inconstante, multiple des objets, et à considérer leur partie invariable et constante, c'est-à-dire ce que l'esprit humain met de son propre fonds dans toutes ses connaissances. Les

(1) Cours de 1816-1817, 7e leçon, p. 359.

lois qui sont la base de la logique, de la phytique, des mathématiques, et qui fondent la certitude de ces sciences, ne sont autre chose que des axiômes métaphytiques, des lois absolues de l'esprit humain cachées sous diverses formes. C'est donc, rigoureusement parlant, dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de toute application et de tout objet externe, que se trouvent les principes invariables et par conséquent la certitude de toutes les connaissances humaines.

Or, si nous examinons le point de vue sous lequel on a envisagé la métaphytique depuis son origine jusqu'à nos jours, nous verrons qu'on a précisément négligé la partie invariable de la connaissance, celle qui pouvait seule fonder la certitude, c'est-à-dire la nature même de l'esprit humain, sa

constitution, des lois internes dans leur absence et indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent. On s'est occupé des objets de nos connaissances et non de l'esprit qui connaît; on a demandé (avant tout) ce que c'est que Dieu, s'il est ou s'il n'est pas; on a fait des systèmes sur le monde; on a saisi des rapports, on a tiré des conséquences, toujours en travaillant sur ~~des faits~~ → sur des existences hypothétiques (1).

~~p. 362.~~ . . . Si au contraire, prenant l'esprit humain pour point de départ, on s'attache à déterminer avec précision la nature et à décrire avec rigueur les lois qui le constituent, on donne à la métaphysique une base solide; et quand même on ne parvient ~~pas~~ point à tirer un système entier, de tous points satisfaisant,

(1) Ibid. p. 359-361.

de ces données primitives, au moins ces données nous restent, et nous possédons la certitude dans le monde intérieure de la pensée ; au lieu qu'elle nous échappe et au-dedans et au-dehors, quand, faisant abstraction de l'esprit humain, nous prenons les objets pour point de départ.

Fonder la métaphysique sur une analyse complète de l'entendement humain, tel est le moyen véritable d'élever cette science à la certitude des sciences physiques et mathématiques (1).

~~Cf. Cours II, p. [illegible]~~

(Nous essayerons tout-à-l'heure de décrire cette méthode exacte qu'on aurait dû toujours appliquer à la métaphysique. Mais pour en démontrer l'excellence, nous ferons remarquer que les faits sur lesquels nous voudrions fonder cette méthode, présentent

(1) Cours de 1816-1817, p. 362. Cf. Cours de 1819, T. II, p. 250.

une certitude incontestable).

— Ainsi les phénomènes de conscience sont des faits tout aussi certains que ceux dont s'occupent les sciences naturelles ; ces faits, on les observe, on les classe, on les rapporte à leurs lois d'après la méthode à laquelle est attaché le nom de Bacon. D'un autre côté, la raison humaine a des principes universels et nécessaires comme les principes des mathématiques : leur évidence est la même leur origine même ne diffère guères. ~~On~~ trouve fort altière cette prétention qu'il y a en philosophie des principes aussi évidents que celui-ci : deux fois deux font quatre. Mais nous demandons (aussi modestement qu'on voudra) si ce principe ou tout autre d'arithmétique ou de géométrie ~~qui est lui-même de faits~~ est plus évident que ce principe de métaphysique, tant de fois cité par lui-même : tout ce qui commence à paraître a une cause. Laissons là l'origine du principe de causalité, laissons là sa portée ; considérons le en lui-même, et ~~qu'on~~ nous dise ce qui lui manque en fait d'évidence. Le principe n'est-il pas universel et n'est-il pas nécessaire ? N'est-il pas évident par lui-même ? Or à cela que peut-on

BIBLIOTHEQUE DE M. COUSIN

ajouter, et quelle plus grande évidence peut posséder aucun autre principe ? (1)

(Plus la philosophie s'attachera à ces faits et à ces principes, plus elle offrira de garanties scientifiques. Mais, s'il est vrai que ces garanties n'aient pas toujours existé, faute d'une sage méthode, il ne faut pas s'exagérer les vices et les lacunes des anciens systèmes, et les erreurs des grands philosophes de tous les temps et de tous les pays. C'est un principe essentiel de notre philosophie, que l'erreur pure est impossible (2) et surtout dans l'élite de l'humanité.

(1) Leçons sur Kant, p. 274-275.

(2) Partout dans mes écrits, notamment Cours de 1828, ~~t. I, p.~~ 7me leçon, p. 64 etc.

C'est donc avec raison, selon nous, que
« toutes les grandes philosophies ont été
dogmatiques. Qu'auraient dit leurs immortels
auteurs si on était venu leur enseigner
que leurs sublimes travaux sur le monde
et sur Dieu sont des spéculations oiseuses (1) !

N'est-il pas à remarquer d'ailleurs
que ceux qui attaquent ainsi la métaphysique
comme inutile et incapable d'arriver à
des principes positifs, tiennent un langage
tout différent, lorsqu'il s'agit de la
logique, de la morale et de la
politique ? Eh bien, ces dernières sciences

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. XV.

que l'on déclare positives, certaines, incontestables, ne sont que des applications des principes décrits et expliqués par la métaphysique. Soyez conséquents: si vous rejetez les principes, et c'est les rejeter que d'en répudier la seule ~~source~~ origine légitime et rationnelle, rejetez donc aussi les conséquences. Vous méprisez la science mère; étendez vos mépris aux applications que l'on en tire tous les jours. Qu'on y pense bien; soit que l'on considère ~~soit~~ la théorie, soit qu'on s'attache à la pratique) Rien n'est moins indif...

~~Cours de 1829,~~
~~t. Ier, p. 223.~~

~~[illegible]~~ indifferent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique ; car c'est là que sont les principes de tout le reste ; c'est de là que par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent dans la morale et ~~dans~~ la pratique les résultats les plus admirables ou les plus absurdes (1).

~~Cours de 1829,~~
~~t. II, p. 56.~~
~~Cf. Ibid. p. 48, 49.~~

La métaphysique est aux autres parties de la philosophie ce qu'un principe est à ses conséquences ou du moins à ses applications. (La logique) La morale, l'Esthétique, la politique ne sont que des applications de la métaphysique (2).

(Je tire de là cette conclusion invincible : ~~[illegible]~~ si la logique, la morale, la politique paraissent être des sciences positives, la métaphysique,

---

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 223.
(2) Ibid. t. II, p. 56. Cf. Ibid. p. 48-49.

qui leur donne naissance, et assure leurs fondements, n'est pas livrée au vague et à l'incertitude autant absolument qu'on veut bien l'imaginer. Et en vérité, qu'on examine les questions sur lesquelles roulent les discussions inachevées de la métaphysique, et qu'on les compare avec celles qui sont épuisées ou du moins résolues unanimement ou par les procédés les plus simples; on reconnaîtra bientôt que

« comme par un bienfait de la Pr...

---

(15) (15) 50

~~Leçons sur Kant,~~

~~p. 226, 227.~~

~~D'ailleurs~~ . . . . . .

— on devra bientôt reconnaître que, ~~Remarquons en effet que~~ comme par ~~un~~ bienfait de la Providence, c'est précisément dans les questions qui intéressent le moins l'humanité que le raisonnement a sa place et que le doute se glisse à sa suite; mais pour celles qui importent à notre destinée « La Providence (comme Kant ~~[illegible]~~ l'a écrit quelque part) n'a pas voulu « qu'elles pussent dépendre de la subtilité de « raisonnements ingénieux; elle les a, au contraire, « livrées immédiatement au sens commun qui, lorsqu'il « ne se laisse pas égarer par une fausse science, ne « manque jamais de nous mener droit au vrai et à « l'utile. » Or, est-il aussi important pour l'homme de savoir si le monde est éternel ou s'il a eu un commencement, si ce même monde a ou n'a pas de limites dans l'espace, si la matière est ou n'est pas divisible à l'infini, que de savoir si le moi est une substance simple qui à ce titre peut survivre au corps, si nous sommes des êtres libres, doués d'une activité qui nous est propre, et dont nous pouvons être responsables, ou si comme les choses de la nature, nous ne faisons qu'obéir à une fatalité irrésistible, s'il y a un être nécessaire, principe du

BIBL. V. COUSIN

monde, ou le monde se suffit à lui-même. A coup sûr, entre ces deux sortes de questions, il y a une grande différence : les unes intéressent surtout la spéculation, elles sont surtout agitées dans l'enceinte des hautes écoles et par les esprits métaphysiques ; mais les autres nous touchent de près. Que le monde soit éternel ou qu'il ait commencé, qu'il ait des limites dans l'espace ou qu'il soit infini, à la rigueur le monde moral n'en subsiste pas moins ; mais supprimez la liberté, Dieu et la simplicité de l'âme, que signifie le mot de vertu et que deviennent et la dignité et les espérances de l'homme ? Aussi quand même sur les premières questions nous ne pourrions nous arrêter à une solution définitive n'est-ce pas déjà beaucoup que la métaphysique, comme le sens commun puisse, quoi qu'on en dise, ~~[illegible]~~ répondre aux secondes avec certitude ? (1).

(Or, s'il est un moyen de reconnaître la certitude de ces solutions, c'est l'accord unanime ~~et fixé à [illegible]~~ de ceux qui, en s'appliquant à ces études, y ont apporté le plus de

(1) Leçons sur Kant, p. 226-227.

génie et de raison ; Ce ~~accord~~ consentement est facile à constater :) « Tous les systèmes honnêtes s'accordent sur tous les points essentiels : la liberté de l'homme, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et l'existence de Dieu (1). »

« A l'autorité du génie j'en ajoute une autre plus grande encore, celle du sens commun et du genre humain. Le genre humain, sans ~~se~~ laisser enchaîner ses immenses besoins et ses puissants instincts par d'artificielles entraves, ne connaît-il pas sa propre existence, celle de ce monde qu'il habite, celle enfin de l'intelligence

(1) Discours prononcé le 2 Mai 1844, p. 133.

suprême, invisible et présente,
qui perce de toutes parts tout le
voile de l'univers ? Elle est la foi
du genre humain, et, je le répéterai
sans cesse, la mission de la philosophie
est de l'expliquer, et non pas de
la détruire (1). »

« Plus les vérités . . . . . .

---

(1) Fragments philosophiques, 3e édition,
t. Ier, p. XV-XVI.

~~Discours (2 mai 1844), p. 123, 125.~~

Plus les vérités sont nécessaires à la vie morale de l'homme, plus Dieu a voulu qu'elles fussent accessibles à sa raison. Il les a gravées dans l'intelligence et dans l'âme en caractères lumineux (1)."

(1) Discours prononcé le 2 mai 1844, p. 123.

(C'est là une) "vérité consolante, que toutes les bonnes croyances qui composent le patrimoine du sens commun et qui servent au salut de l'âme, sont de tous les pays et de tous les temps (2)."

(2) Ibid. p. 125.

~~Ibid. (2 mai 1) p. 82.~~

(Voyez les ~~grands~~ monuments des grandes littératures). "Dites-moi quelle est l'idée vraie, quel est le sentiment généreux qui ne soit pas dans ces pages immortelles? La justice et la bonté, l'héroïsme et la

manfuetude, le dévouement à la patrie et les tendresses domestiques, l'amour de Dieu et l'amour des hommes, tout ce qui épure, élève, agrandit l'âme, le génie l'a trouvé et l'enseigne depuis deux mille ans(1).

(Nous touchons ici à un point qui est devenu de nos jours le plus intéressant, je veux dire l'enseignement de lui-même. ~~Je ne~~ ~~Il est~~ Je ne m'y étendrai point; ~~mais~~ je me contenterai de soumettre aux gens pratiques, aux amis des lumières et de la morale, les considérations suivantes.) Imaginez

(1) Discours prononcé le 21 Avril 1844, p. 73.

~~Discours (2 Mai 1844)~~
~~p. 105-106.~~

BIBLIOTHEQUE DE [illegible] COUSIN

Imaginez ~~par exemple~~ des jeunes gens s'appliquant à l'étude de la jurisprudence sans avoir été préalablement imbus de toutes les notions fondamentales qui s'y rencontrent à chaque pas, sans bien savoir en quoi consistent le bien et le mal, le devoir et le droit, la récompense et la peine, l'obligation et la simple convenance, sans connaître la distinction des devoirs et des droits de convention d'avec les droits et les devoirs qui dérivent de la nature des choses. Représentez-vous de futurs jurisconsultes ignorant ce qui constitue la personne et ce qui la distingue de la simple chose, ce que c'est que la liberté et son contraire, et quel est ce Dieu auquel on appellent toutes les lois

humaines, comme à leur dernière et suprême sanction, comme au témoin invisible et toujours présent, au juge incorruptible de la foi donnée et reçue! Toutes ces connaissances ne sont pas seulement utiles, elles sont nécessaires pour l'étude du Droit (1).

(1) Discours prononcé le 2 mai 1844, p. 105.

Et l'élève en médecine, que deviendra-t-il, je vous prie, au milieu de toutes ces études qui le plongent au foyer même de la vie matérielle, si, avant d'aborder ces périlleuses et profondes études, il n'est pas convaincu qu'il est des êtres qui peuvent exister très-réellement alors même qu'ils ne tombent ni sous le microscope ni sous le scalpel? Que deviendra-t-il, s'il n'admet d'autre mode

de connaître que celui que proclament à juste titre les sciences physiques et médicales ? Que deviendra-t-il ? peut-être un praticien habile, peut-être même un savant illustre, mais qui, faute d'avoir reçu de bonne heure un enseignement philosophique pur et solide, se laissera aisément séduire au scepticisme ou même entraîner dans cet abîme du matérialisme où de nos jours se sont perdues de si nobles intelligences (1).

En un mot, (comme toutes les sciences spéciales se rattachent à la métaphysique) toutes les études spéciales doivent être précédées de cette étude

(1) Ibid. p. 105-106.

excellente de la philosophie qui a la vertu de préparer à tout et de fournir à l'esprit sur toutes choses des clartés et des directions utiles (1). »

BIBLIOTHEQUE
DE
Mr COUSIN

(1) Ibid. p. 106.

Section III ème

BIBL. V. COUSIN

De la méthode philosophique en général.

21 f. = 31 p.

(1)

BIBLIOTHEQUE DE M. COUSIN

Section IIIème

Programme. La philosophie doit s'accorder avec le sens commun ; mais elle a une existence distincte et indépendante. — Nécessité d'une bonne méthode en philosophie. — Analyse, synthèse et leurs rapports. — De l'observation de conscience, et de la méthode ~~psycholo~~ psychologique. — ~~Point~~ de méthode géométrique en philosophie. — Certitude de la méthode psychologique. — Toute philosophie aspire à un système ; cependant il est parfois d'une sage philosophie de s'en abstenir.

(Je l'ai déjà dit), la mission de la

philosophie est d'expliquer la foi du genre humain, et non pas de la détruire. Toute philosophie qui reste au-dessous de la foi naturelle du genre humain prononce sa propre condamnation, et proclame elle-même que la sagesse n'est pas sage ; car il n'y a pas de vraie sagesse à se séparer de ses semblables, et à rester en deçà comme à s'emporter au-delà des convictions unanimes de la famille humaine (1).

(Voilà pourquoi) nous en appelons sans cesse . . . . . .

---

(1) Fragments Philosophiques, 3e édition, Avertissement p. XVI. —

(2).

~~Cours de 1828,~~
~~13e leçon, p. 16, 17.~~

Nous en appelons sans cesse à l'autorité des Croyances générales qui Constituent le sens Commun du genre humain ; et sans doute il faut partir du sens Commun et il faut revenir au sens Commun sous peine d'extravagance. Mais le sens Commun est le point de départ et la fin nécessaire de toute saine philosophie, ce n'est pas le procédé de la philosophie, et la science est loin d'être achevée quand les Croyances Communes sont Constatées ; il en faut encore pénétrer le secret, l'origine et la portée. Le procédé de la philosophie est l'emploi illimité de la réflexion, la recherche infatigable de derniers résultats auxquels peut conduire la spéculation libre (1).

De là l'esprit de la philosophie, (l'esprit) qui donne à cette science je ne dis pas ~~seulement~~ la dignité qui lui appartient, mais la vie ; je veux parler de cet esprit d'indépendance sans

(1) Cours de 1828, 13e leçon, p. 16-17.

lequel il n'y a pas de philosophie (1),

~~La raison est en philosophie la seule autorité~~

~~La~~ philosophie aspire donc (avec la ~~*~~ plus entière indépendance, et sans reconnaître d'autre autorité que celle de la raison,) à la connaissance du système universel des choses (2).

(Entreprise immense et qui semblerait impossible à tenter, si les ~~instincts prophétiques~~ ~~existait éternelle~~ de l'esprit humain ne ~~n'en~~ l'y portaient pas sans cesse !) La science de la phil. . . . . .

---

(1) Leçons sur Kant, 8ème leçon, p. 351-358, ~~(Voyez~~ et la suite)

(2) Cours de 1829, T. Ier, p. 259

(3)

~~Discours du 21 Avril 1844, p. 66.~~

La science de la philosophie, par sa sublimité même, est à la fois la gloire et l'écueil de l'esprit humain. Elle a ses lumières et elle a ses ombres; elle est pleine de vérités éternelles et d'opinions particulières. Ces opinions sont les différents systèmes, les différentes écoles que les siècles produisent, renouvellent, perfectionnent (1).

(Ces différents systèmes sont le résultat nécessaire ~~de la~~ je ne dis pas seulement de la différence des esprits, mais surtout de la différence des voies

---

(1) Discours prononcé le 21 Avril 1844, p. 66.

adoptées par les différents philosophes, et cette différences à leur tour sont l'indispensable condition de la liberté de penser, ce bien précieux dont nos devanciers nous ont assuré la possession, après l'avoir péniblement conquis aux prix de tant de travaux et de tant de peines. Mais) " Plus la raison naturelle est libre et dégagée d'entraves, plus il importe de l'armer contre les tâtonnements de l'erreur (1).

(Ainsi la raison elle-même doit s'imposer une règle, c'est-à-dire ici une méthode). C'est le caractère d'

---

(1) Voyez le développement de cette pensée dans un article récent du Journal des Savants . . . .

~~Cours de 1829, t. II, p. 31.~~

— C'est le caractère d'une philosophie ~~plus~~ avancée d'emprunter à la réflexion les motifs de toutes ses démarches, et de ne s'engager dans aucune route, sans l'avoir mesurée tout entière, sans avoir bien reconnu son point de départ, sa portée, son issue (1).

(1) Cours de 1829, t. II, p. 31.

(Aussi toute grande philosophie, ~~aspire-t-elle à la vérité, en sa~~ en même temps qu'elle offre à l'esprit un ensemble de résultats, prétend les établir sur une méthode ~~satisfaisante~~ fr. comme il y a plusieurs systèmes, il doit y avoir plusieurs méthodes, et) —

~~Cours de 1829, t. II, p. 84.~~ Il est évident que, telle est la méthode d'un philosophe, tel sera son système, et que l'adoption d'une méthode décide des destinées d'une philosophie (2).

(2) Cours de 1829, t. II, p. 81.

En effet, l'esprit général d'une époque étant le même, l'indépendance philosophique étant la même, et précisément parce que l'indépendance est la même, il suit que les méthodes doivent et peuvent être différentes. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un système ? Une méthode en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire ; ou, une méthode étant donnée, prédire ~~tout~~ le système qui sortira de son application rigoureuse. Le vrai secret d'un système est dans sa méthode. Mettez une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre

un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause (1).

(On le voit donc : en philosophie, il s'agit moins de choisir entre des systèmes qu'entre des méthodes, puisqu'une certaine méthode étant donnée, il en doit sortir inévitablement un certain système, vrai, si la méthode est légitime, et faux ou hypothétique, si la méthode manque de vérité ou de rigueur. Tout esprit sensé comprendra donc

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 83-84.

(1) Cours de 1819, p. 9; cf. Cours de 1819, t. Ier, p. 55.

De quelle importance il est en
philosophie de s'astreindre d'une méthode
exacte et rigoureuse. En effet,
"il y a quelque chose qui . . .

— — — —

~~Cours de 1828, 3e leçon, p. 4.~~

—— Il y a quelque chose qui est au-dessus de toute Vérité particulière, savoir la vraie Méthode ; car la vraie Méthode, en garantissant l'exactitude des Vérités ~~obtenues~~, donne en même temps le moyen de rectifier les erreurs qu'on laisse échapper, et de trouver encore de nouvelles Vérités. (Cours de 1828, 3ème leçon, p. 4). ——

~~Cours de 1819, Introd. p. 3. Cf. Cours 1828, 1re leçon, p. 24.~~

Aussi la philosophie, dans sa plus haute acception n'est-elle qu'une Méthode. C'est bien moins par tel ou tel principe et surtout par tel ou tel résultat qu'il faut juger un système, que par l'esprit général qui le caractérise, et l'esprit général d'un système est dans sa Méthode. (Cours de 1819, Introduction, p. 37 ; Cf. Cours de 1828, 1re leçon, p. 24). (Les faits viennent à l'appui de cette ~~Cours 1819~~ assertion.) L'unité de la philosophie moderne réside, comme nous l'avons dit, dans la Méthode, c'est à dire dans la découverte de la pensée, Méthode pour ainsi dire supérieure à ses propres résultats, car elle se fournit à elle-même le moyen de rectifier les erreurs qui lui échappent, et d'ajouter indéfiniment de nouvelles richesses aux richesses acquises (1).

~~Cf. Cours de 1819, t. I, p. 35.~~

(1) Cours de 1818, p. 9 ; Cf. Cours de 1819, t. I, p. 35.

(Pour le dire dès à présent,
cette méthode de la philosophie
moderne, si glorieusement promulguée par
Descartes, nous paraît être la seule
vraie, la seule légitime. Nous allons
essayer d'en faire bien connaître le
caractère).

La nature de la méthode
de la philosophie est dans celle
de la philosophie elle-même. La philosophie,
c'est la réflexion ~~la réflexion~~ en grand
la réflexion en elle-même et pour elle-même,
sans autre dessein que celui de connaître.
La réflexion a pour matière une première
connaissance complexe, obscure et confuse,
qu'elle a pour but d'éclaircir. Décomposer
la connaissance primitive, ~~complexe~~ analyser
ce ~~qui est~~ tout complexe, tel est le

seul moyen de substituer la clarté et la distinction à la confusion et à l'obscurité. L'analyse est donc la condition première de la réflexion, et par conséquent le premier élément, la première partie de la méthode. La réflexion analyse, mais pourquoi? pour mieux voir ce qui est, pour bien observer; l'analyse se résout donc dans l'observation. L'observation, et par suite l'expérimentation qui la remplace, est donc le point de départ et le fondement de la méthode. L'esprit a-t-il observé un phénomène dans une circonstance? il faut qu'il varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène

sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations et d'expériences en expériences, il soit arrivé à connaître le phénomène en question sous toutes ses faces, par tous ses côtés.

Supposez que vous ayez ainsi étudié et connu toutes les parties du tableau primitif : il reste encore à connaître leurs rapports, et à saisir le lien de toutes les parties de ce tableau ; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route, ou, ~~à l'issue~~ après avoir reconnu les divers éléments, elle arrive à ~~rechercher~~ les rapports qui les lient entre eux ; et de ces rapports coordonnés, elle reconstruit le tout primitif. Ainsi

(8)

la recomposition du tout doit suivre sa décomposition (1). En d'autres termes, après l'analyse doit venir la synthèse. Et voilà les deux parties essentielles de la méthode.

Voyez en effet si l'une et l'autre de ces deux opér. - - - -

---

(1) Voyez Cours de 1829, T. Ier, p. 89-92; Cf. Frag. Philosophiques, 3ème édition, T. Ier, p. 145 & 99.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour aller au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout parfaitement clair: il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse, et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la Synthèse. Ainsi, ou la philosophie se résigne à connaître partiellement, et alors elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode; elles sont réelles toutes deux, elles se suivent l'une à l'autre; elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. Il peut y avoir une troisième opération, mais l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à la valeur relative, il est clair que la Synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on a pas étudié isolément? On est réduit alors à les supposer et toute Synthèse qui n'a pas

débuté par une analyse complète, aboutit à un résultat qu'on grec encore on appelle hypothèse, au lieu que si la Synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la Synthèse fondée sur l'analyse conduit à un résultat qu'on grec on appelle Système. La légitimité de toute Synthèse est en raison directe de celle de l'analyse ; tout Système qui n'est qu'une hypothèse est un Système vain ; toute Synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination ; mais en même temps toute analyse qui n'aspire pas à une Synthèse qui lui soit égale et adéquate est une analyse qui reste en route. D'une part, Synthèse sans analyse, Science fausse ; de l'autre analyse sans Synthèse, Science incomplète. Mieux vaut cent fois une Science incomplète qu'une Science fausse ; mais ni une Science fausse, ni une Science incomplète ne sont encore l'idéal de la Science. L'idéal de la Science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits, liés ensemble et comme les deux parties d'un même

tout, savoir l'analyse et la synthèse.

Ces deux opérations sont nécessaires l'une à l'autre, mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner la plus haute importance. Car en fin toute analyse un jour ou un autre trouvera bien la synthèse, tandis que si prématurément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent, et cette brillante synthèse dont les déductions vous avaient donné le change sur les difficultés et les inconvénients. Ainsi qu'enseigne l'histoire de la philosophie? pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophique, car la philosophie enseigne la méthode philosophique la fait elle, mais comme les deux opérations de la méthode la fondamentale est l'analyse, et la secondaire est la synthèse, l'histoire de la méthode c'est-à-dire de la philosophie est l'histoire même de l'analyse qui suit pas à pas la synthèse légitime ou illégitime, sage et réelle ou extravagante et hypothétique selon ce que la fait l'analyse.

L'analyse d'abord, puis la

synthèse, tels sont les deux procédés de toute méthode, c'est-à-dire de toute réflexion, c'est-à-dire encore de toute philosophie (1).

(L'analyse et l'observation sont le point de départ, et tout le reste dépend des commencements. Nous allons examiner quelle espèce d'observation doit être employée en philosophie. Mais résumons d'abord en quelques mots ce que nous avons dit jusqu'ici sur cette matière importante de la méthode).

L'instinct de la raison —

---

(1) Cours de 1829, T. Ier, p. 92-95. —

(11)

L'instinct de la raison révèle à l'humanité toutes les vérités essentielles, à la fois, et par conséquent confusément: toutes les vérités nous sont données d'abord dans une unité confuse. C'est la réflexion qui, en brisant cette unité, dissipe les nuages qui enveloppent les divers éléments et les éclaircit en les distinguant. Distinguer, c'est considérer séparement, et la réflexion a pour condition de considérer un à un tous les éléments de l'unité primitive. Le but dernier de la réflexion est en considérant à part chacun de ces éléments de les éclaircir tous, et d'arriver ainsi, par une décomposition et un examen analytiques à la recomposition d'une unité nouvelle, dans laquelle tous les éléments primitifs se retrouvent, mais environnés de la haute lumière qui est attachée à la réflexion, et qui résulte de l'examen spécial, distinct, et approfondi de chacun d'eux. La raison débute par une synthèse riche et féconde, mais obscure, vient après l'analyse qui éclaircit, tout en divisant tout, et qui se résout elle-même dans une synthèse supérieure aussi compréhensive que la

première et plus lumineuse. La spontanéité donne la vérité, la réflexion produit la science : l'une fournit une base large et solide aux développements de l'humanité, l'autre imprime à ces développements leur forme véritable (1).

~~Reste à dire~~

(Nous avons déterminé les parties nécessaires de la méthode philosophie, et leur ordre légitime. L'analyse vient la première, et tout dépend de l'observation) ~~la dire~~

Reste à savoir dans quelle sphère de phénomènes doit se renfermer notre observation (2).

La science a pour objet

(1) Cours de 1828, 7ème leçon, p. 3-4.

(2) Cours de 1819, T. Ier, p. 9.

(12)

~~Cours de 1819,~~

~~t. Ier, p. 9~~

(12)

67

— La science a pour objet et pour but le principe, mais elle a pour matière et pour condition le fait; elle est bien l'œuvre de la raison, mais de la raison suivie par l'observation. De là la nécessité absolue de l'observation dans toute recherche scientifique. ~~Oui~~, Nous ne saurions trop le répéter, l'absolu est le but de la science dans le présent et dans l'avenir comme dans le passé, mais l'observation en est la méthode. Vide d'absolu, la science perd sa force, sa beauté, sa grandeur; privée d'observation, elle cesse d'être positive et retombe dans l'hypothèse (1)

Les faits, voilà donc le p....

— — — —

(1) Cours de 1819, t. Ier, p. 9.

~~Cours de 1819~~

~~I. Ire, 1. q.~~

Reste à savoir dans quelle Sphère de phénomènes doit se renfermer notre observation, et dans cette Sphère même quel fait ordonnera la raison au principe qu'elle cherche. D'abord il est clair que notre Sphère d'observation ne peut être que la Conscience comme source unique de faits et de principes moraux.

(13) ~~Fragments philosophiques~~ ~~3e édition~~ ~~t. Ier, p. 54~~

(13)

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

Les faits, voilà donc le point de départ, sinon la borne de la philosophie. Or, les faits quels qu'ils soient n'existent pour nous qu'autant qu'ils arrivent à la Conscience. C'est là seulement que l'observation les atteint et les décrit (1) avant de les livrer à l'induction qui leur fait rendre les conséquences qu'ils renferment dans leur sein. Le champ de l'observation philosophique c'est la Conscience, il n'y en a pas d'autre, mais dans celui-là il n'y a rien à négliger, tout est important, car tout se tient, et une partie manquant l'unité totale est insaisissable. Rentrer dans la Conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe. Son nom scientifique est la psychologie. La Psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la Philosophie (2) (En effet,)

(1) Voyez ~~le~~ Cours de 1819, t. Ier, p. 9.

(2) Fragm. Philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 54.

comment l'h. — — — —

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'ÉCOLE

(14)

~~Cours de 1819, Introduction, p. 7.~~

(14)

Comment l'homme étudie t il ?
C'est avec lui même, avec les facultés qui lui sont propres. Les Connaissances que l'homme peut acquérir il les doit virtuellement aux facultés avec lesquelles il les acquiert.
Notre inévitable et unique instrument étant nous mêmes, c'est par nous mêmes par l'étude de nos facultés ou de l'instrument de toute Connaissance possible que l'homme doit Commencer toute recherche.
La premiere étude de la philosophie sera donc l'étude de la nature humaine (1).

(1) Cours de 1819, Introduction, p. 7.

Quels que soient les objets que vous connaissiez ou tentiez de connaître, Dieu ou le monde, les êtres les plus éloignés ou les plus voisins de vous, vous ne les connaîtrez, vous ne pouvez les connaître qu'à une condition, savoir, que vous soyez capable de connaître en général; et vous ne les connaîtrez, vous ne pouvez les connaître que dans la mesure de votre faculté générale de connaître. Toutes les connaissances que vous pouvez acquérir, les plus sublimes comme les plus grossières, reposent en dernier résultat et dans leur étendue et dans leur légitimité, sur la portée et la valeur de cette faculté. Appelez-la comme il vous plaira, esprit, raison, pensée, intelligence, entendement. Il suit de là qu'une sage philosophie, au lieu de se servir aveuglément de l'entendement et de l'appliquer à l'aventure, doit l'examiner d'abord, et rechercher quel il est et ce qu'il peut, sans quoi elle s'expose à des mécomptes et à des aberrations sans nombre. Or, l'entendement humain fait partie de la nature humaine; l'étude de l'entendement humain implique donc une étude plus générale,

celle de la nature humaine : c'est donc là l'étude par excellence, celle qui doit précéder et diriger toutes les autres. Jusque par une partie de la philosophie que ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Que peut être la logique, par exemple, c'est à dire la connaissance des règles qui doivent diriger l'esprit humain, sans la connaissance de ce qu'il s'agit de diriger, savoir, l'esprit humain lui-même ? Que peut être la morale, la connaissance des règles de nos actions, sans celle du sujet même de toute morale, de l'agent moral, de l'homme lui-même ? La politique, la science ou l'art du gouvernement de l'homme social repose également sur la connaissance de l'homme que la société développe, mais qu'elle ne constitue pas. L'esthétique, la science du beau et la théorie des arts ont leurs racines dans la nature de l'être qui capable de reconnaître le beau et de le reproduire, de ressentir les émotions particulières qui attestent sa présence, et de faire passer ces émotions dans l'âme des autres. Enfin, en un mot, l'homme est impliqué dans toutes les sciences qui toutes en apparence les plus étrangères. L'étude

de l'homme est donc l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret; et, quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude, sans être assurément toute la philosophie, en est le fondement et le point de départ (1).

(1) Cours de 1829, t. II, p. 86-88.

72

Fragments de Scholastique, p. 271.

La raison, la méthode veulent qu'on gravisse successivement les hauteurs de l'ontologie et de la métaphysique par les degrés de la psychologie et de la logique (1).

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(C'est là ce qu'on peut appeler la méthode psychologique).

Cours de 1828, 2e leçon, p. 5.

La méthode psychologique est la conquête de la philosophie elle même ; cette méthode a déjà aujourd'hui et prendra chaque jour davantage un rang et une autorité incontestée dans la science.

Cours de 1828, 6e leçon, p. 4.

Il faut partir de la raison humaine : c'est là le point de départ légitime puisque c'est là le seul point de départ possible. C'est avec la raison humaine que nous faisons tout, que nous comprenons, rejetons ou admettons toutes choses. Ainsi c'est d'elle qu'il faut partir.

(1) Cf. Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. L-LI.

(Elle est, d'après cette rapide esquisse, la méthode que nous regardons comme la seule vraie, et la seule légitime en philosophie. C'est la méthode que Descartes a découverte, décrite et même pratiquée. C'est à l'aide de cette méthode que nous redressons aujourd'hui ce grand philosophe, notre maître à tous. L'observation psychologique, telle est la source à laquelle nous faisons remonter notre philosophie, et d'où nous tirons toute vérité, en opposition aux partisans de l'expérience sensible, et en même temps en opposition aux philosophes qui ont eu recours aux procédés de la géométrie). Assurément, la

Assurément la méthode mathématique est inapplicable à la philosophie, et ce n'est point par des définitions, des axiomes et des démonstrations qu'il est possible d'établir une vraie science métaphysique comme on paraissait trop le croire au XVIIème siècle où la génie mathématique dominait tous les esprits et envahissait toutes les sciences. Plus tard quand les sciences physiques et naturelles eurent jeté un si grand éclat, leur méthode à laquelle on devait tant de découvertes, tant de conquêtes précieuses sur la nature fut donnée en modèle à la philosophie. Mais la vraie méthode philosophique n'est absolument ni celle des mathématiques ni celle des sciences naturelles, parce que les problèmes dont s'occupe la philosophie et les vérités qu'elle poursuit sont d'un ordre entièrement différent. Il n'y a pas de méthode exactement applicable à toute espèce de choses; c'est la nature propre de chaque chose qui détermine la méthode particulière qui lui convient. Les mathématiques ont le domaine de la déduction fondée sur un certain nombre de principes évidents

par eux-mêmes. Les sciences naturelles sont le domaine de l'induction appuyée sur des faits qui doivent avoir aussi leur évidence. La philosophie participe à la fois de ces deux ordres de procédés, et de plus elle a les siens qui lui sont propres (1).

(Il ne faut point croire que la philosophie, pour laisser un peu de côté les procédés géométriques, soit pour cela moins assurée dans ses principes, et moins riche en conséquences de toute espèce. La conscience, qui lui fournit son point de départ et sa matière première, est la suprême autorité parmi les hommes, et en même temps elle offre la lumière la plus pure et la plus vaste. Rien ne se passe en nous sans que...

(1) Leçons sur Kant, p. 273-274.

(19) ~~Cours de 1829, t. II, p. 88-89.~~

(19)

Rien ne se passe en nous sans que nous le sachions, sans que nous en ayons la conscience. La conscience est comme un témoin qui nous avertit de tout ce qui se fait dans l'intérieur de notre âme. Elle n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle est la lumière à toutes. Ce n'est pas parce que nous avons conscience de ce qui se passe en nous qu'il se passe en nous quelque chose; mais ce qui s'y passe serait comme non avenu s'il ne nous était attesté par la conscience: ce n'est pas par elle que nous sentons, que nous voulons, que nous pensons; mais c'est par elle que nous savons que nous faisons tout cela. L'autorité de la conscience est la dernière autorité dans laquelle nous tentons de résoudre l'autorité de toutes les autres facultés, en ce sens que si elle-là était ébranlée, comme c'est par elle que l'action de toutes les autres, elle même de la faculté de connaître, arrive à notre connaissance, leur autorité sans être détruite en elle-même nous serait inconnue, et par conséquent nulle pour nous. Aussi n'y a-t-il personne qui ne se fie pleinement à la conscience. Là expire le scepticisme, car comme l'a dit Descartes, douter de tout, encore ne douterait-on pas que l'on doute. La conscience a donc une autorité incontestée; son témoignage est infaillible, et il ne manque à personne (1).

(1) Cours de 1829, t. II, p. 88-89.

~~Cours de 1829~~
~~I Cours, II~~
~~Leçon 88~~

En résumé,

L'étude de l'homme est l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret, et quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude sans être assurément toute la philosophie, en est le fondement et le point de départ (1)

(Bien entendu), la description des ph.

(1) Cours de 1829, t. II, p. 88.

~~Cours de 1819~~

~~t. II, p. 12, 13.~~

~~Cf. p. 36, p. 70.~~

(20)

H

la description des phénomènes de l'âme doit faire place à l'induction ; ~~c'est~~ car une philosophie qui se bornerait à l'observation serait aussi stérile que celle qui s'avancerait à construire des hypothèses sans avoir préalablement observé.

Il est deux écueils que doit éviter la vraie méthode philosophique, à savoir une observation sans résultat et une induction sans appui (1).

(Mais ~~le~~ celui de ces deux écueils qu'il faut surtout éviter, c'est l'hypothèse, ou la synthèse prématurée. Nous l'avons dit et redit, la synthèse doit suivre l'analyse, car si celle-ci est exacte et complète, la synthèse

(1) Voyez Cours de 1819, t. II, p. 12, 13; Cf. Ibid. Tome Ier, p. 36, p. 70. —

à son tour peut offrir ces caractères; mais à défaut d'une bonne analyse, la synthèse doit être considérée comme non avenue. Dans toute philosophie qui reconnaît les principes de la vraie méthode, on peut distinguer deux parties, et, pour ainsi dire, deux philosophies : l'une etc. - - -

- - - - - - .

(21)

~~Cours de 1815-16,~~

~~26e, 27e et 28e leçons, p. 269.~~

Il y a deux sortes de philosophies : l'une que j'appelle philosophie préliminaire, qui consiste seulement à étudier les faits, à les constater, à les distinguer, puis à les réunir en des classifications aussi exactes que celles de la chimie et des sciences naturelles ; l'autre, que j'appellerais philosophie ultérieure, qui recherche les natures, les origines et les fins ; elle tend à la vérité, à toute la vérité, sans conjecture, sans hypothèse ; elle n'ira que jusqu'où le sens commun l'éclairera ; elle s'arrêtera, quand la lumière s'éteindra ; mais elle veut toucher au moins la borne des connaissances humaines ; et si elle ne peut la franchir, elle reviendra à cette sage et modeste philosophie qui ne sort pas de l'expérience (1). (Toutefois) ---

(1) Cours de 1815-1816, 26e, 27e et 28e leçons, p. 269.

~~Conclusion~~ La vraie philosophie ne détruit pas l'ontologie, mais elle l'ajourne; la psychologie ne détrône pas l'ontologie, mais elle la précède et elle l'éclaire (1).

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(1) Cours de 1829, t. II, p. 92. Cf. Fragments Philosophiques, 3e édition, p. XV, et Cours de 1828, Tome Ier, p. 130-131.

Section IVe

De la méthode ~~psychologique~~ applicable à la Théodicée.

---

10 fl. = 19 M

(1)

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

Section IVème.

Programme. Application de la méthode psychologique à la Théodicée. — ~~La raison conçoit Dieu a priori~~ Du Véritable caractère de cette méthode. — ~~Comment et pourquoi il faut la p~~ En quoi cette méthode diffère-t-elle de la ~~méthode suivie~~ marche suivie par Schelling et Hegel ? — Les conceptions de la raison nous sont données a priori, mais non en dehors de la conscience, qui les aperçoit. — ~~La~~ Comment la connaissance de l'homme ~~peut~~ conduit à la connaissance de Dieu.

(Tel est le but, tels seront les moyens; tel est l'objet d'une recherche scientifique, telle doit être la méthode

à employer dans cette recherche. Or, quel est ici notre but, quel est l'objet que nous nous proposons. La Théodicée, je l'ai déjà dit et je le répète, parce que c'est ma conviction profonde et en quelque sorte le secret de toute ma doctrine théologique, « la Théodicée « est entre l'écueil d'un anthropomorphisme « extravagant et celui d'un déisme abstrait (1). « Entre ces deux abîmes, il y a long-temps que le sens commun du genre humain fait sa route (2), (conservant toujours à Dieu les caractères de l'unité absolue et de l'être nécessaire, sans le dépouiller jamais des attributs moraux sans lesquels « l'existence absolue serait

(1) Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort, p. 21. Cf. Fragments de phil. ancienne, p. 62, et passim.

(2) Fragm. phil. anc. Ibid. —

(2)

« mille fois inférieure, dans son ~~éternité~~ infinitude et son éternité, à une heure de notre existence finie et périssable (1). »

(Si donc il est vrai que la philosophie ne doive aspirer qu'à reproduire, en les expliquant, les croyances immortelles déposées dans l'humanité (2), le but que l'on doit se proposer ici est nettement tracé, et par conséquent la méthode qui doit y conduire. La vraie méthode en théodicée sera celle qui tiendra compte également de la raison et de l'expérience, ~~et~~ de manière à ne tomber ~~jamais~~ ni dans l'un ni dans l'autre des deux excès que nous venons de rappeler.)

(1) Vacherot, etc. p. 14.
(2) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 80. —

(D'un autre côté, nous avons montré ~~quelle était~~ (Section IIIème) quelle était la vraie méthode à suivre en philosophie ; nous avons fait voir que l'observation était le point de départ obligé de la science en général, et la psychologie le fondement de la philosophie. Si ces principes sont incontestables, il ~~est~~ paraît incontestable aussi que ~~A~~ nous connaissons la méthode à suivre en théodicée. Car si la méthode ~~est~~ psychologique est la seule légitime en philosophie, il s'ensuit qu'elle est aussi la seule que l'on puisse ~~[illegible]~~ employer dans cette partie de la philosophie que l'on appelle la <u>Théodicée</u>. Mais on a contesté que la méthode psychologique soit ici d'une application utile et possible. Nous allons

(3)

nous appliquer à en démontrer la vérité, et nous nous attacherons à prouver surtout qu'elle nous sauve des périls auxquels est exposée la Théodicée, je veux dire l'anthropomorphisme et l'abstraction).

(~~En premier lieu~~ Nous soutenons d'abord que la théodicée suppose évidemment la psychologie; et l'on ~~comme~~ on s'en convaincra à mesure que l'on ~~[illegible]~~ avancera dans cette étude. ~~[illegible]~~ ~~bientôt [illegible]~~) « C'est en effet la psychologie « qui fournit à la théologie naturelle « les preuves de l'existence de Dieu (1). » (Nous ~~[illegible]~~ établirons bientôt ce point en détail (2); mais pour en donner dès à présent

(1) Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 245.

(2) Voyez la Section Vème.

la démonstration en quelques mots, il est bien évident que) « Si l'homme n'était pas un être religieux, si nulle de ses facultés n'atteignait par-delà la sphère finie et bornée de ce monde, Dieu ne serait pas pour l'homme : il n'est pour lui que dans la mesure de ses facultés ; l'examen de ces facultés ~~de~~ et de leur portée est donc la condition de toute bonne ~~théodicée~~ (1).

(On le voit donc, là aussi l'observation a son rôle à remplir, et la connaissance de l'homme ~~peut~~ doit ~~le~~ conduire à celle de Dieu ; et c'est ainsi que le Psalmiste ~~a~~ a pu dire : « Seigneur, j'ai tiré de l'étude de moi-même une « merveilleuse connaissance de ce que vous êtes (2). »

(1) Cours de 1829, t. II, p. 88.

(2) ~~C'est~~ Ces paroles ~~qui~~ ont été prises par Pascal pour épigraphe du Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même

Il serait beau sans doute de suivre dans le développement de la science, l'ordre même de la création ; de poser Dieu en tête de toute recherche et de déduire de son infinie perfection l'immense série des êtres créés, en reproduisant la loi qui a présidé à chaque acte divin. C'est là l'ordre vrai, l'ordre idéal, l'ordre dans lequel sans doute le regard de Dieu embrasse le monde. Mais à coup sûr il n'a pas été donné à l'homme de connaître les choses dans cette sublime synthèse. Dans la science humaine, Dieu ne se pose pas par une conception de la raison pure de toute expérience, le monde ne se construit pas par une déduction géométrique. Notre esprit conçoit Dieu à priori cela est vrai ce qui veut dire qu'il ne le déduit ni ne l'induit de l'expérience, mais il ne le conçoit par sans le secours de l'observation. C'est le Dieu du monde et de l'humanité qu'il lui est donné de connaître ; voilà pourquoi il n'arrive à Dieu que par l'homme et la nature (1).

(Mais, dira-t-on, ~~[illegible]~~ Dieu est l'être

(1) Cours de 1819, Introd. p. 34.

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

absolu, nécessaire, infini ; la raison le conçoit, ~~mais~~ parce qu'elle a pour domaine la vérité absolue ; Mais l'expérience, qui ne travaille que sur les vérités contingentes, n'a rien à voir dans la notion de Dieu. Nous sommes loin de nier l'existence dans l'homme d'une faculté supérieure à l'expérience. Nous savons bien que) „les vérités absolues ne „dépendent point de l'observation. L'expérience s'arrête devant cette sphère supérieure, et la raison seule franchit l'abîme de la connaissance relative à la connaissance absolue. J'arrive par l'observation jusqu'au seuil de l'absolu ; mais il me faut la raison pour y pénétrer (1).

(La métaphysique doit donc prendre pour guide la raison, source première des vérités nécessaires ; mais il ne suit pas de là qu'elle puisse impunément négliger l'observation, compagne naturelle

(1) Cours de 1818, p. 150.

~~[illegible]~~

De la raison, ~~[illegible]~~ et qui se mêle ~~[illegible]~~ à son développement).

— Si la métaphysique a pour base les conceptions pures de la raison, elle ne se compose pas seulement de ces conceptions et ~~[illegible]~~ elle ne se construit pas tout entière *à priori* ni par le raisonnement. La métaphysique a trois grands problèmes à résoudre : Dieu d'abord, puis le monde et l'homme considérés dans leurs rapports avec Dieu. ~~[illegible]~~ Pour définir d'une manière abstraite la nature et les attributs ~~[illegible]~~ métaphysiques de Dieu, la raison suffit ; l'expérience n'a que faire dans cette question. Ainsi la raison conçoit *à priori* Dieu comme l'être infini, absolu, nécessaire, universel, qui ne tombe ni dans le temps, ni dans l'espace, et dont l'essence répugne à toute représentation et à toute détermination. Cette notion de Dieu n'emprunte absolument rien aux données de l'expérience ; elle reste toujours la même, parce qu'elle est nécessaire, quel que soit le système que la science propose sur la nature et sur l'homme. Mais quand il s'agit de toucher † ~~[illegible]~~ monde et avec l'homme, quand il faut définir la création et la providence, déterminer les grandes lois qui dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique manifestent les desseins de cette providence, montrer la destinée de l'homme en rapport avec le monde et avec Dieu, alors l'expérience devient nécessaire, car les lois du monde, la destinée de l'homme et la création et même la providence qui suppose le rapport de Dieu et du monde, ne se conçoivent pas *à priori*

† (aux attributs intellectuels et moraux de la divinité, et surtout aux rapports de Dieu avec le monde, etc.)

mais se ~~[illegible]~~ tirent de l'observation des phénomènes physiques et moraux de l'Univers; et les demander à la raison, c'est vouloir réduire la métaphysique à de vaines abstractions. L'histoire offre de nombreux et brillants exemples de tentatives de ce genre, +. Mais ces tentatives ont elles jamais révélé autre chose que l'habileté ou le génie de leurs auteurs (1)?"

+ (depuis l'unité absolue des Eléates jusqu'à l'être en soi de Hegel et des modernes philosophes de l'Allemagne).

(Je prends en particulier ~~[illegible]~~ le système de Hegel et celui de M. Schelling, à la fois pour critiquer dans ces systèmes ce vice de l'abstraction que je signalais plus haut, et pour marquer fortement l'opposition de ma méthode avec la leur, afin de montrer par là comment j'évite les abîmes de l'abstraction sans abandonner les voies de la raison).

"Schelling et Hegel . . . .

---

(1) Cours de 1819, T. II, p. 250, 251.

(6) ~~Fragment philosophique~~ ~~p. 30-31.~~

(6)

Schelling et Hegel se placent d'abord au faîte de la spéculation ; moi je pars de l'expérience. Pour échapper au caractère subjectif des inductions d'une psychologie imparfaite, ils débutent par l'ontologie qui n'est plus alors qu'une hypothèse ; moi je débute par la psychologie, et c'est la psychologie elle-même qui me conduit à l'ontologie et me sauve à la fois du scepticisme et de l'hypothèse. Dans la confiance que la vérité porte avec elle son évidence, et que c'est d'ailleurs à l'ensemble à justifier toutes les parties, Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité ; mais nulle part il n'indique ni ne décrit le procédé qui lui donne ces abstractions. Schelling parle bien q.q. fois de l'intuition intellectuelle comme du procédé qui saisit l'être lui-même ; mais de peur d'imprimer un caractère subjectif à cette intuition intellectuelle, il prétend qu'elle ne tombe pas dans la conscience, ce qui la rend pour moi absolument incompréhensible. Tout au contraire, dans ma théorie, l'intuition intellectuelle, sans être personnelle et subjective, atteint l'être du ~~[illegible]~~ sein de la conscience ; elle est un fait de conscience tout aussi réel que celui de la conception réfléchie, mais seulement plus difficile à saisir, sans être pourtant insaisissable, car il serait alors comme s'il n'était pas. Enfin à quelle faculté appartient l'intuition

intellectuelle de Schelling ? Est ce à une faculté spéciale ? Ou bien n'est elle comme dans sa théorie qu'un degré plus élevé et plus pur de la raison ? Je ne crois pas qu'il soit permis de glisser légèrement sur tous ces points et sur bien d'autres que je ne puis pas même indiquer. Loin de là je suis profondément convaincu qu'on ne peut éclaircir avec trop de soin le passage de la psychologie à l'ontologie pour que celle-ci ne soit pas ou du moins ne paraisse pas un tissu d'hypothèses plus ou moins artistement enchaînées. Ici, comme partout, se manifeste la différence générale qui me sépare de la nouvelle école allemande, savoir le caractère psychologique plus empreint dans toute ma vue et auquel je m'attache scrupuleusement comme à un appui pour ma faiblesse et à une garantie pour mes inductions (1).

(Mais on accuse cette sage méthode de ne pouvoir donner rien d'absolu, et l'on prétend que pour sortir du relatif et du subjectif, il faut se plaire d'emblée dans l'absolu; et laisser là la psychologie et la dialectique (2).

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 30-31. (2) Ibid. p. 28.

(des philosophes allemands)

A ce superbe dédain pour la méthode psychologique, je puis opposer d'abord l'autorité de trois personnages qui peut-être paraîtront d'un certain poids : ce sont Socrate, Descartes et Kant, le père de la philosophie allemande, sans parler de Fichte et de Jacobi ; car, pour le dire en passant, avant la Philosophie de la Nature, l'excellence de la méthode psychologique était aussi incontestée en Allemagne qu'elle l'est encore aujourd'hui dans tous les autres pays (1).

(Mais, sans procéder par voie d'autorité, montrons par le raisonnement combien il est faux de n'admettre aucun

(1) Ibid. Avertissement de la 3e édition, p. X.

rapport entre la conscience et la raison,
et ~~[illegible]~~ comment, en dédaignant l'observation
psychologique, on met précisément en péril ce
qu'on voudrait élever au-dessus de toute
~~[illegible]~~ difficulté, c'est-à-dire les
conceptions mêmes de la raison, ou ce qu'on
a appelé l'intuition intellectuelle).

De deux choses l'une : ----

(8) ~~Fragments philosophiques~~ ~~[illegible]~~

(8)

85

De deux choses l'une : ou l'intuition intellectuelle tombe sous l'œil de la Conscience, ou elle n'y tombe pas. Si elle n'y tombe pas, d'où la connaissez-vous ? Qui vous a révélé sa merveilleuse existence ? De quel droit, à quel titre en parlez-vous ? Si elle tombe sous l'œil de la Conscience, nous voilà ramenés à la Psychologie et je vous renvoie à vos propres objections. — Elles se réduisent à cet argument : la psychologie ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences ; car elle ne sort pas de la Conscience, et tout ce qui est dans la Conscience est purement subjectif. — Voilà donc ce redoutable principe. Mais ce principe n'est qu'une assertion : où est sa preuve ? Selon nous, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parcequ'elle tombe sous l'œil de la Conscience. Or qui a démontré que la Conscience ne contemple pas seulement ce qu'elle voit, mais qu'elle a l'étonnante propriété de le métamorphoser de son magique regard et de lui imposer sa propre nature ? Dans ce cas toute vérité est

à jamais subjective ; car toute Vérité ne peut être connue que par un esprit qui en a conscience. Si par cela seul elle est subjective, l'objectivité de la connaissance est une chimère ; c'est même une extravagance ; car elle forme un problème dont les conditions également nécessaires sont contradictoires ; ce problème exige en effet un esprit qui connaisse la Vérité, et il exige en même temps que cet esprit ne sache pas qu'il la connaît, ce qui implique contradiction. Dieu lui-même ne connaît les choses qu'en sachant qu'il les connaît ; le sentiment de sa science lui serait donc à lui même une infranchissable barrière qui le séparerait à jamais de la connaissance réelle. Tout ceci n'est pas sérieux. Ou il faut soutenir que la raison est incapable par elle-même de connaître les êtres, ou si on ne le prétend pas pour ne pas détruire toute philosophie à sa racine, il faut avouer que la raison n'est pas frappée d'impuissance pour agir sous l'œil de notre conscience. Elle ne change pas pour cela de nature ; elle ne perd pas la force divine qui est en elle et les ailes qui lui ont été données pour atteindre les êtres et s'élever jusqu'à celui dont elle émane. La conscience atteste ce magnifique développt de la raison ; elle ne le fait pas, et il ne lui appartient pas d'en altérer le caractère (1).

(1) Fragm. Phil. t. Ier (3e édition) p. X-XIII.

(Il faut donc bien l'avouer), la lumière de la haute métaphysique est dans la psychologie (1). ~~(puisque~~ (~~Là~~ C'est là qu'il en faut chercher les légitimes fondements ; là aussi nous trouvons ~~le germe~~ des facultés qui, une fois conçues sous la raison de l'infini, deviennent ~~+++~~ les perfections divines.

Maintenant, à Dieu ne plaise qu'après avoir rejeté une méthode qui ne donne que ~~un Dieu~~ des abstractions, nous tombions dans cet autre excès qui consiste à faire ~~de Dieu un~~ la nature divine un simple perfectionnement de la nature divine ! Loin de là, nous repoussons, d'accord avec le sens commun, les extravagances nécessaires de l'anthropomorphisme. Qu'on

(1) ~~Préface~~ Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. L.

~~Fragments philosophiques~~ ~~T. II, p. 97.~~

y pense en effet) Un Dieu dont le moi serait est le type et la mesure, ne peut avoir en partage la toute-puissance, l'éternité, l'infinité. Ce Dieu est bien, il est vrai, un Dieu personnel et providentiel; mais de quelle personnalité, de quelle providence? d'une personnalité pleine de misères comme la nôtre, d'une providence nécessairement bornée et finie, ombre vaine de cette éternelle et infinie providence que le Genre humain adore, dont la toute-puissance égale la sagesse, et qui embrasse dans ses Conseils tous les temps, comme tous les lieux (1)

(L'anthropomorphisme est donc aussi faux dans ses conséquences extrêmes que la méthode abstraite du panthéisme. Mais chacun de ces deux systèmes exclusifs

(1) Fragments Philosophiques, 3e édition, T. II, p. 97

repose sur quelque vérité. Retenons du panthéisme la notion sévèrement maintenue de l'unité absolue et de l'être nécessaire. Retenons aussi de l'anthropomorphisme ce principe que tout ~~ce qui est~~ les germes de perfection qui se découvrent dans l'homme indiquent autant de perfections véritables dans la cause de l'homme, à moins que par hasard on ne veuille supposer que des effets puissent être supérieurs à leur cause!)

(D'ailleurs à quelle notion prétendons-nous nous élever? A quel Dieu aspirons-nous, avec le genre humain tout entier? Au Dieu du monde et de l'humanité, à un Etre infini, tout-puissant, ~~fini~~ qui est un esprit intelligent et libre).

~~Et puis à quel Dieu aspire aujourd'hui M. Schelling? Le Dieu de M. Schelling est le Dieu spirituel et libre du Christianisme?~~

~~Y applaudit de toute mon cœur. Mais~~

Eh bien, qui peut mieux nous guider dans cette route ~~[illegible]~~ que l'étude approfondie de l'être intelligent et libre que Dieu a fait à son image, et où il a mis des caractères qu'il est impossible de bien reconnaître dans l'homme et de consentir ensuite à ne plus retrouver dans leur cause première agrandis et amplifiés de toute la grandeur de l'être infini? Si Spinoza avait su que l'homme est essentiellement doué d'activité et de liberté, il n'eût pas dépouillé Dieu de tout attribut semblable, et son Dieu n'eût pas été seul^t une substance, mais une cause, j'entends une cause digne de ce nom. La connaissance de Dieu achève la connaissance de l'homme, mais la connaissance de l'homme commence la vraie connaissance de Dieu (1)

BIBLIOTHEQUE DE MR COUSIN

(1) Fragments philosophiques, Avertissement de la ~~(1)~~ 3e édition, T. Ier, p. XIV.

[Section V]

Chapitre III.

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN

Des preuves de l'existence de Dieu.

~~(12)~~

~~F~~

1

Il y a différentes preuves de l'existence de Dieu. Le résultat consolant de mes études à cet égard est que ces différentes preuves sont plus ou moins rigoureuses dans la forme, mais qu'elles ont toutes un fond de vérité qu'il s'agit seulement de dégager et de mettre en lumière pour leur donner une autorité incontestable. Tout nous mène à Dieu, il n'y a pas une mauvaise manière d'y arriver, mais nous y allons diversement. En général, on a rangé sous deux grandes classes toutes les preuves de l'existence de Dieu, savoir: les preuves a posteriori et les preuves a priori. Ou je me livre, à l'aide de mes sens et de ma conscience, au spectacle et à l'étude du monde et de ma propre existence, et c'est seulement par la connaissance plus ou moins profonde, plus ou moins étendue de la nature et de moi-même qu'après des observations suffisantes et par des inductions fondées sur ces observations, j'arrive à la connaissance de Dieu qui a fait l'homme et la nature, et c'est là ce qu'on appelle la démonstration a posteriori de l'existence de Dieu; ou bien je néglige le monde extérieur et me replie sur moi-même dans le monde tout intérieur de la conscience, et là sans m'engager dans l'étude de ces nombreux phénomènes, j'emprunte d'abord à la raison une idée, une seule idée qui dans le secours de l'expérience entre les mains de cette même raison, devient la base

BIBLIOTHEQUE DE M. COUSIN

d'une démonstration de l'existence de Dieu, c'est cette démonstration qu'on appelle a priori. —

Voici, par exemple, la preuve a priori de l'existence de Dieu, la plus célèbre, et qui contient à peu près toutes les autres du même genre. Quand nous nous replions sur nous-mêmes, le premier regard que nous jetons sur les phénomènes de la conscience nous y découvre ce caractère frappant, incontestable, qu'ils commencent et qu'ils s'achèvent, se renouvellent et défaillent, qu'ils ont leurs suspensions, leurs relâchements, leurs degrés divers d'intensité et d'énergie qu'ils sont marqués de plus et de moins, en un mot, qu'ils sont imparfaits, limités, finis. Or ce caractère de fini ne peut pas nous être donné, nous l'avons vu, sans qu'à l'instant la raison, entrant en exercice ne porte ce jugement qu'il y a quelque chose d'infini. Il y a quelque chose de fini. Quand vous ne connaîtriez pas le monde extérieur, la conscience suffirait pour vous donner l'idée de fini, et par conséquent la raison aurait une base suffisante pour le développer et vous suggérer l'idée d'infini. L'idée d'infini opposée à l'idée de fini vient pas moins que l'idée de la perfection opposée à l'idée de l'imperfection. C'est de en effet que la conscience nous donne, sinon le sentiment de notre

imperfection et de votre faiblesse? Je ne dispose pas de mes sensations, elles vont et viennent à leur gré, elles paraissent et disparaissent sans que je puisse bien souvent les retenir ou les écarter. Je ne dispose pas davantage de mes jugements qui suivent leur loi que je n'ai point faite. Je dispose de ma volonté, il est vrai, mais souvent elle n'aboutit qu'à des actes internes, sans pouvoir arriver jusqu'à des actes extérieurs, et le sommeil et la léthargie et le délire la suspendent. De toutes parts le fini et l'imperfection m'apparaissent en moi. Mais je ne puis pas avoir l'idée de fini et d'imperfection sans avoir celle de perfection et d'infini. Ces deux idées sont logiquement corrélatives, et dans l'ordre de leur acquisition, celle de fini et d'imparfait précède l'autre, mais elle la précède à peine. Il n'est pas au pouvoir de la raison, aussitôt que la conscience lui a fourni l'idée de fini et d'imparfait, de ne pas concevoir l'idée d'infini et de parfait. Or l'infini et le parfait, c'est Dieu lui-même. Donc il vous suffit d'avoir l'idée d'imparfait et de fini pour avoir l'idée d'infini et de parfait, c'est-à-dire de Dieu, que vous le nommiez ou que vous ne le nommiez pas ainsi, que vous sachiez exprimer en paroles les convictions spontanées de votre intelligence ou que faute de langage et d'analyse, elles restent obscures et indistinctes dans les profondeurs de votre âme. Encore une fois, n'allez pas consulter les sauvages, les enfants, les idiots pour

savoir s'ils ont l'idée de Dieu ; demandez-leur, ou plutôt sans leur rien demander, recherchez s'ils ont l'idée de l'imparfait et du fini, et s'ils ont (et ils ne peuvent pas ne pas l'avoir, s'ils ont la moindre aperception), soyez sûrs qu'ils ont l'idée obscure et confuse de quelque chose d'infini et de parfait ; soyez sûrs que ce qu'ils entrevoient d'eux-mêmes et du monde ne leur suffit pas, et qu'ils s'humilient à la foi et se relèvent dans la foi intime à l'existence de quelque chose d'infini de parfait, c'est à dire de Dieu. Le mot peut leur manquer parce que l'idée n'est pas claire et distincte encore ; mais elle n'existe pas moins dans les replis de l'intelligence naissante, et l'observateur philosophe la y découvre aisément.

L'infini et le parfait sont donnés avec l'imparfait et le fini, et le parfait fini et l'imparfait vous sont donnés immédiatement par votre conscience, aussitôt qu'il y a sous les yeux de votre conscience quelque phénomène. Donc l'idée de fini et d'imparfait étant primitive, l'idée corrélative d'infini et de parfait et par conséquent de Dieu en primitive aussi.

L'idée de Dieu est une idée primitive ; mais d'où vient cette idée ? Est-ce une création de votre imagination, une illusion, de une chimère ? Vous pouvez imaginer une gorgone, un centaure, et vous pouvez ne pas

~~(11)~~

3

l'imaginer; mais est-il en votre puissance, le fini et l'imparfait étant donnés, de concevoir et de ne pas concevoir l'infini et le parfait? Non: l'un étant donné, l'autre l'est nécessairement. Ce n'est donc pas une chimère; c'est un produit nécessaire de votre raison: donc c'est en un produit légitime. Ou renier votre raison, et alors ne parlons plus ni de raison, ni de vérité, ni de connaissance, ni de philosophie, ou acceptez l'autorité de votre raison et acceptez là ici comme ailleurs. — Vous êtes un être fini, et vous avez l'idée nécessaire d'un être infini. Mais comment un être fini et imparfait pourrait-il avoir l'idée d'un être infini et parfait, s'il n'avait nécessairement, si cet être n'existait pas? Otez Dieu, l'infini, le parfait, et ne laissez que l'homme, le fini et l'imparfait, et je ne tirerai jamais du fini l'idée de l'infini, de l'imparfait l'idée du parfait, de l'humanité l'idée de Dieu. Mais si Dieu, si le parfait, si l'infini existe, alors ma raison pourra le concevoir. Enfin vous voyez où j'en veux venir: le seul fait de la conception de Dieu par la raison, l'idée seule de Dieu, la seule possibilité de l'existence de Dieu, implique la certitude et la nécessité de l'existence de Dieu. — Voilà en à peu près la démonstration célèbre de l'existence de Dieu a priori, c'est à dire indépendamment de toute expérience; voici maintenant la preuve a posteriori: quelques mots suffiront pour vous la faire comprendre; elle s'explique assez d'elle-même.

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

Cette preuve consiste à n'arriver à Dieu que par une induction fondée sur l'expérience et sur une observation plus ou moins étendue. Au lieu de fermer vos sens et de n'ouvrir que votre conscience, vous ouvrez vos yeux, et fermez plus ou moins votre conscience pour considérer autour la nature et ce vaste monde qui vous entoure; et, par une contemplation plus ou moins profonde et des études plus ou moins savantes, vous vous pénétrez de la beauté, de l'ordre et de l'intelligence, de la sagesse de la perfection répandue dans l'univers; et comme il doit y avoir dans la cause tout au moins ce qui est dans l'effet, vous raisonnez de la nature à son auteur, et de l'existence et de la perfection, de l'une vous concluez l'existence et la perfection de l'autre.

Ces deux preuves, toutes excellentes, je le répète, et au lieu de choisir entre elles, il faut faire comme l'esprit humain qui les porte l'une et l'autre; il faut les accepter et les employer toutes deux. En effet, elles s'excluent si peu que chacune d'elles renferme quelque chose de l'autre. L'argument a priori par exemple suppose un élément a posteriori, une donnée d'observation et d'expérience, car si l'idée d'infini, de parfait, d'unité, d'absolu, conduit directement à Dieu, et si cette idée est donnée par la raison et non par l'expérience, elle ne nous est pas donnée indépendamment de toute expérience, puisque la

~~(10)~~

1/

raison ne nous la donnerait jamais sans l'idée simultanée ou antérieure de fini, d'imparfait, de multiple, de contingent, laquelle dérive de l'expérience, seulement cette donnée expérimentale est plutôt interne qu'externe : elle est empruntée à la conscience et non aux sens ; et encore est-il vrai de dire que tout phénomène de conscience suppose un phénomène sensitif, simultané ou antérieur lui-même. Un élément a posteriori intervient donc ici comme condition de la démonstration a priori. De même, si l'on y pense, la preuve par l'expérience ou a posteriori implique un élément purement rationnel ou a priori. En effet, à quelle condition conclurez-vous de la nature à Dieu ? à cette condition que vous admettiez ou que du moins vous employiez le principe de causalité ; car si vous vous êtes dépouvu de ce principe, vous contemplerez, vous étudierez éternellement le monde, vous adorerez éternellement ses perfections, l'ordre et la sagesse qui y règnent, sans vous élever jamais à cette supposition que tout cela n'est qu'un effet, que tout cela doit avoir sa cause. Otez le principe de causalité, il n'y a plus de causes pour nous, il n'y a plus ni besoin, ni possibilité d'en chercher ni d'en trouver, et l'induction ne va plus du monde et de l'ordre physique à sa cause, à Dieu. Or le principe de causalité a bien une condition expérimentale, mais lui-même n'est pas emprunté à l'expérience ; il la suppose et il s'y applique, mais il la domine et il la juge ;

il appartient en propre à la raison. Voilà donc à son tour un élement a priori dans la preuve a posteriori. La base de cet argument en bien expérimentale, mais son instrument en rationnel. De plus ce monde en plein d'harmonie, je le crois; et plus on y regarde, surtout en se plaçant dans un certain point de vue que l'observation peut bien confirmer, mais qu'elle ne donne pas, plus on en frappé de l'ordre du monde; mais on peut aussi, en ne consultant que ses sens, y trouver des apparences de desharmonie et de désordre; on peut ne pas comprendre la raison des volcans qui dévorent des villes florissantes, des tremblements de terre, des tempêtes, &c.; en un mot l'observation, dans sa faiblesse et ses limites, peut très bien, employée seule et non dirigée par un principe supérieur trouver du désordre, du mal en ce monde. Or, si à cette expérience trompeuse, vous ajoutez le principe rationnel, que tout ce qui est vrai de l'effet, est vrai de la cause, il vous faudra donc admettre dans la cause ce qui est dans l'effet, c'est à dire non seulement de l'intelligence, de la sagesse et de la puissance, mais des imperfections dégradantes, comme a fait plus d'un esprit distingué sous la direction exclusive de l'expérience, et plus d'un peuple dans l'enfance de l'humanité. Enfin tant d'effets si divers, dont l'expérience ne montre pas toujours l'enchaînement, pourraient bien conduire non à une cause unique et à Dieu,

S

mais à des causes diverses et à la pluralité des Dieux, et l'histoire est là pour justifier cette crainte. Vous voyez donc bien que la preuve a posteriori qui d'abord a besoin essentiellement du principe rationnel de causalité, a besoin d'autres principes encore qui dirigent l'application de la causalité à l'expérience, principes qui, pour gouverner l'expérience, n'en doivent pas venir, et doivent venir de la raison. L'argument a posteriori suppose donc plus d'un élément a priori. Ainsi complété, il a son usage et son excellence, comme l'argument a priori, bien réglé lui-même en rappelé à ses vrais principes. — Ces deux arguments ne s'excluent pas les uns les autres; mais l'un ou l'autre frappe plus ou moins, selon le tour d'esprit et la situation morale et religieuse des peuples et des individus. La religion Chrétienne, religion rationnelle et idéaliste, qui repose sur l'esprit et non pas sur les sens, emploie surtout les preuves a priori. Négligeant la nature, on l'envisageait sous un point de vue idéaliste, c'est-à-dire des profondeurs de l'âme, par la raison et le verbe qu'elle s'élève à Dieu. La preuve a priori est la preuve Chrétienne par excellence; elle appartient particulièrement au règne du Christianisme, du moyen Age et à la philosophie qui le représente, la Scolastique; et, c'est delà que, développée, éclairée, répandue et presque populaire en Europe par les grands docteurs de l'Eglise, elle a

passé de la théologie Chrétienne dans l'école idéaliste de la philosophie moderne par Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Wolf et leurs successeurs les plus récents. Au contraire les religions naïves du premier âge de l'humanité, qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité, et qui sont presque uniquement fondées sur les sens et l'apparence, emploient plus particulièrement la preuve a posteriori; et tandis que les religions de l'esprit tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature, parceque la preuve sur laquelle elles reposent sépare trop la raison et la conscience des sens et de l'expérience, de leur côté les religions de la nature font Dieu à l'image de la nature, et réfléchissent toutes les imperfections de la preuve a posteriori. Elles sont tentées de mettre dans la cause tout ce qui est dans l'effet; cela nature étant un ensemble de phénomènes très divers, et dont l'harmonie est souvent peu visible, les religions de la nature sont polythéistes, physiques, astronomiques anthropomorphiques. Comme la religion chrétienne produit partout une philosophie idéaliste, de même la philosophie qui sort des religions de la nature est une philosophie sensualiste, dont la théodicée aime particulièrement les preuves a posteriori; et il arrive alors de deux choses l'une: ou la théodicée sensualiste accepte le principe rationnel a priori de la causalité, contre l'esprit de l'école à laquelle elle appartient, et alors elle arrive à Dieu par une inconséquence; ou elle rejette

6

le principe de causalité, et alors elle n'arrive point et ne peut arriver à Dieu : et comme le sensualisme confond ailleurs la substance avec la collection des qualités, ici il ne reconnaît par d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature et l'assemblage des choses de ce monde. Delà le panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste (1).

(Les mêmes arguments que nous venons d'exposer et d'examiner ont été classés d'une autre manière ; mais on peut toujours rentrer dans l'une ou l'autre de ces espèces : ils sont a priori ou a posteriori. On s'en convaincra en passant en revue, avec Kant, les divers preuves de l'existence de Dieu). Selon Kant, il y a

(1) Cours de 1829, Tome II, p. 478-489.
Voyez aussi Cours de 1829, T. Ier, p. 348-350.

Il y a trois espèces d'argument possible à la raison spéculative pour démontrer l'existence de Dieu : les deux premières partent de l'expérience : dans la preuve physico-théologique, on examine l'ordre et la beauté du monde, et c'est pour expliquer cet ordre et cette beauté qu'on établit l'existence de Dieu : dans la preuve cosmologique on n'a pas besoin de rechercher l'harmonie que nous révèle l'expérience ; il suffit que l'expérience nous atteste une existence contingente quelconque pour que nous passions de cette existence contingente à l'existence de quelque chose d'absolument nécessaire ; enfin dans la troisième preuve, la preuve ontologique on fait abstraction de toute expérience, et on conclut de l'idée de l'être parfait à son existence.

Commençons par la preuve ontologique (1) (que déjà sans doute on a reconnue pour la célèbre preuve a priori de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz).

(1) Leçons sur Kant, p. 231-232.

~~(19)~~

~~Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 237 suiv.~~

8.

La preuve cartésienne telle qu'elle est présentée par Leibnitz est celle-ci ; je cite textuellement le syllogisme exposé par Leibnitz lui-même dans une lettre à Birling :

« Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est : si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus si est possibilis, existit, (per ipsius conceptus necessitatem). »

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

Ce qui signifie que Dieu est s'il est possible, parceque sa possibilité, c.-à-d. son essence même entraîne son existence, et qu'il y aurait contradiction à reconnaître cette essence en lui refusant l'existence.

Ce syllogisme est de la régularité la plus parfaite. Ou il n'y a plus de logique au monde, ou la conclusion est démontrée. Mais de quelle nature est cette conclusion ? D'après les lois même de la logique, elle doit être conforme au caractère de la majeure et de la mineure réunies des prémisses. Examinons ces prémisses. La majeure, Leibniz lui-même le reconnaît, est un axiome identique (axioma identicum) ; c'est une proposition générale et abstraite. L'existence et l'essence qui y sont renfermées y sont prises

au point de vue purement abstrait et logique.
Quant à la mineure elle contient une définition
générale de Dieu, dans laquelle l'existence de
cet être est considérée encore d'un point de vue
logique, et non pas comme q.q. chose de réel,
puisque c'est cette réalité même qu'il s'agit
d'obtenir dans la conclusion, et que la supposer
dans la mineure serait faire une pétition de
principe. Si donc la majeure a un caractère
abstrait, et si la mineure n'ôte pas ce
caractère, je le demande encore, de quelle
nature doit être la conclusion ? Nécessairement
une conclusion abstraite où l'existence est
prise abstraitement comme dans les prémisses.
De la combinaison de deux prémisses abstraites, il
ne peut sortir qu'une abstraction. Le syllogisme
est donc bon en lui-même, mais il n'a et ne
peut avoir qu'une valeur syllogistique.
L'existence que donne le syllogisme ne peut
être que l'existence en général à l'état abstrait
C. à. d. sans réalité véritable. — Leibniz a donc
perfectionné le syllogisme Cartésien, si Descartes
a voulu faire un syllogisme; mais loin de
fortifier la preuve Cartésienne, il l'a compromise.
En logique l'argument peut avoir l'autorité
d'un syllogisme irréprochable, mais il manque
du caractère objectif et réel auquel il prétend (1).

(Mais, pour apprécier convenablement cette preuve,
il faut la reprendre dans Descartes qui selon nous,

(1) Leçons sur Kant, p. 237 sq.

(~~20~~)

~~Leçons sur Kant,~~
~~6e leçon, p. 240-242.~~

9

lui a donné sa forme vraie).

Il y a dans Descartes trois preuves de l'existence de Dieu. Voici la première : En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c. à. d. est Dieu. La seconde preuve est celle-ci : je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée ; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait, sinon je pourrais lui appliquer le même raisonnement que je m'applique à moi-même.

Enfin voici la troisième preuve : « J'ai l'idée d'un être parfait. Or l'existence est comprise dans l'idée d'un être parfait aussi clairement que dans l'idée d'un triangle est comprise cette propriété par laquelle les trois angles du triangle sont égaux à deux droits. Donc Dieu existe.

De ces trois preuves la seconde tient à la première, mais la troisième en diffère, et c'est précisément celle-là, et celle-là seule,

que Leibniz a pris à tâche de développer et de perfectionner. Ce n'est pourtant pas, à coup sûr, la preuve la plus convaincante. Celle qui conclut de l'idée de l'être imparfait à l'existence d'un être parfait est la preuve cartésienne par excellence. Regardez-y de près : celle-là est le fondement des 2 autres, elle en est le fondement logique et surtout elle en est le fondement psychologique, l'antécédent réel dans l'esprit de l'homme et dans l'ordre de la connaissance ; car c'est elle qui fournit l'idée de l'être parfait. Examinons donc le caractère de cet argument. Nous soutenons que ce n'est point un syllogisme mais un simple enthymème irréductible à un syllogisme, et que le syllogisme qu'on pourrait bâtir sur cet enthymème ne serait plus qu'un argument artificiel sans aucune force, exactement comme le cogito ergò sum est un enthymème qu'on ne développe en un syllogisme qu'à la condition de le détruire (1)

~~Ma~~ Quant au fond de l'argument, il nous paraît inattaquable, et nous

(1) Ibid. p. 240-242.

~~(11)~~

10.

tenons à en signaler l'origine, à la fois comme une confirmation de sa vérité et de l'excellence de notre méthode). C'est ~~elle~~ la psychologie qui fournit à la théologie naturelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; et, il faut bien le reconnaître, cette preuve a priori est très-solide.

Quand j'ai saisi ma propre existence dans ma propre pensée, j'ai la conscience ou la conception d'un être qui existe réellement, d'une substance qui est moi-même. Mais il ne me faut pas beaucoup de temps, une bien longue expérience de moi-même pour reconnaître l'infirmité de cette substance dans les défaillances de la pensée qui la constitue. La sensation, qui éveille d'abord la pensée, l'empêche quelquefois, l'obscurcit par sa vivacité même ou l'énerve de ses langueurs. La passion, qui lui donne souvent tant d'énergie,

l'aveugle encore plus souvent. Un petit grain de gravier (1) placé de telle manière plutôt que de telle autre, une mouche qui bourdonne trouble et tient en échec la plus forte intelligence. Et chaque nuit le sommeil suspendant la mémoire, éteignant la conscience, interrompt et semble anéantir notre existence, puisqu'elle nous en fait perdre toute connaissance, c'est-à-dire ce qui la constitue à nos yeux. Je suis, car je pense; je suis réellement, car je pense réellement; je suis donc une substance qui se connaît de la science la plus ~~certaine~~ de toutes, puisqu'elle est la plus immédiate, la conscience. Mais, cette substance que je suis et que je sais être, je la sais aussi et je la sens finie et limitée

(1) Pascal, Pensées.

~~99~~ (~~22~~) 99

11/ de toutes parts. Je la sais et je la sens imparfaite dans l'évidente imperfection de ma pensée ; c'est là un fait aussi certain que celui du sentiment de l'existence. Mais ce n'est pas un fait moins certain encore qu'en même temps que je reconnais l'imperfection de mon être, je conçois un être parfait qui est le principe du mien. Comme ma raison conçoit l'être dans la pensée, ainsi cette même raison, dès que mon existence imparfaite, limitée, finie et contingente lui est donnée, conçoit un être parfait, infini, illimité, nécessaire. Elle s'élève de l'imparfait au parfait, du fini à l'infini, du contingent au nécessaire par une force qui est en elle, et qui porte avec soi son autorité, sans s'appuyer sur aucun principe étranger, sans recourir

à aucune majeure. Les deux termes ici sont en contraste absolu, à savoir l'imparfait et le parfait, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, dans une synthèse qui n'est ni une induction de l'expérience ni une déduction du raisonnement. Ici point de syllogisme; car pour atteindre logiquement l'infini, le parfait, le nécessaire dans la conclusion, sur quelle majeure, sur quel principe s'appuierait le syllogisme? Ou ce principe contiendrait déjà l'infini, et le syllogisme ferait un cercle; ou il ne le contiendrait pas et alors la conclusion serait impossible. Ici non plus il n'y a pas d'abstraction. Comme je ne pars pas d'une substance imparfaite en général, mais de l'être imparfait que je suis, par cela même l'être parfait que je conçois en opposition au mien n'est pas un être abstrait,

12

c'est un être réellement existant dans sa perfection et son infinitude, comme l'être que je suis existe réellement dans son imperfection et dans ses limites. L'existence de cet être a toute la réalité du mien pour en être le principe, comme la substance de ma pensée a toute la réalité de ma pensée. Le principe du moi réel et vivant ~~n'est pas~~ et ne peut pas être une ~~entité~~ logique : car d'où viendrait la réalité du moi, si son principe était une abstraction ? Mais les raisonnements même les meilleurs ne viennent ici qu'après coup. Le fait est que primitivement la raison, dès qu'elle conçoit l'imperfection de mon être, conçoit un être parfait. Voilà le fait primitif, merveilleux, si on veut, mais incontestable. Plus tard, la réflexion et le raisonnement s'en emparent, et le produisent dans l'école sous un appareil de

BIBL. V. COUSIN

formules générales qui ont leur légitimité tant que ce fait leur sert de fondement, et qui, dès qu'on l'ôte, s'écroulent avec lui. Ce n'est point cette formule générale: l'imparfait suppose le parfait, le fini suppose l'infini, le contingent suppose le nécessaire, qui, logiquement appliquée au moi imparfait, fini, contingent, donne l'être nécessaire, infini, parfait; c'est la conception naturelle de l'être parfait, principe de mon être imparfait, que la raison donne d'abord spontanément, et qui plus tard, abstraite et généralisée, engendre des formules que la raison accepte, parce qu'elle s'y reconnaît et y retrouve son action primitive et légitime. Ces formules sont excellentes et vraies; elles servent de principes au raisonnement et à la logique, mais leur raison est ailleurs, dans l'énergie naturelle de la raison. La logique règne dans l'école, illa se jactet in aula; mais la raison

13.

appartient à l'humanité tout entière : elle est
la lumière de tout homme à son entrée en
~~2e~~ monde ; elle est le trésor des pauvres d'esprit
comme des plus riches intelligences. Le dernier des
hommes, dans le sentiment de la misère inhérente
à sa nature bornée, conçoit obscurément ~~etvaguement~~
l'être tout parfait, et ne peut le concevoir sans
se sentir soulagé et relevé, sans éprouver le besoin et le
désir de retrouver et de posséder encore, ne fût-ce que
pendant le moment le plus fugitif, la puissance et la
douceur de cette contemplation, conception, notion, idée,
sentiment ; car qu'importent ici les mots, puisqu'il n'y a
pas de mots pour l'âme ? La pauvre femme dont
Fénelon enviait la prière, ne prononçait pas de
savantes paroles ; elle pleurait en silence, abîmée dans
la pensée de l'être infini et parfait, témoin invisible
et consolateur secret de ses misères. Nous ressemblons
tous à cette pauvre femme. Concevoir l'être parfait du
sein de notre imperfection, c'est déjà un perfectionnement,
un pressentiment sublime, un éclair dans notre nuit,

une source vive dans notre désert, un coin du ciel dans la prison de la vie. Toutes ces fortes expressions peignent la scène intérieure qui se passe dans toutes les âmes, dans celle de Platon ou de Leibnitz comme dans celle du dernier des hommes, qui relève l'un, humilie l'autre, et les confond dans le sentiment de la même nature, de la même misère, de la même grandeur. L'homme est toujours dans le philosophe; il l'inspire à la fois et le retient, et le rappelle sans cesse au sentiment de la réalité (1).

(1) Ce passage tout entier est tiré des Leçons sur Kant, t. Ier, 6e leçon, p. 245-251.

~~(25)~~

~~Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 251-253.~~

14

L'argument appelé par Kant argument cosmologique est celui que Leibniz a nommé Argument à Contingentia mundi. Kant le présente ainsi : « Si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire ; or il existe quelque chose, ne serait-ce que moi-même, donc il existe un être absolument nécessaire. »

Il n'y a pas plus de syllogisme dans un cas que dans l'autre, et ici comme tout à l'heure le syllogisme est un paralogisme. En effet la vraie majeure de l'argument cosmologique doit être que toute existence contingente ne se suffit pas à elle-même et suppose quelque chose qui existe nécessairement. Or il est clair que cette majeure enferme déjà la conclusion. Ce n'est donc pas ici un syllogisme, c'est un pur enthymème comme l'argument ontologique et comme le Cogito ergo sum (1)

(1) Leçons sur Kant, p. 251-253.

~~Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 256, p. 257-258.~~

15. La preuve physico-théologique se tire de la contemplation de l'ordre du monde. Voici les principaux points de cette preuve :

1° Dans le monde se trouvent partout des marques visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse dans un dessein arrêté et avec une variété admirable de moyens.

2° Cet ordre de fins est tout à fait étranger aux choses et ne leur appartient pas essentiellement.

3° Il existe donc une ou plusieurs causes sages ; et cette cause n'est pas une nature qui agit aveuglément, mais une intelligence qui agit avec liberté.

4° L'unité de cette cause se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties du monde (1).

Nous ne craignons pas la critique la plus sévère pour le principe de l'argument physico-théologique, à savoir le principe des causes finales ; mais nous croyons avec Kant, qu'il ne faut pas en exagérer la portée. En effet cet argument, qui est

(1) Leçons sur Kant, I, p. 256.

a posteriori, a besoin d'être complété par les preuves a priori. L'harmonie des phénomènes de la nature prouve seulement un architecte du monde. On peut, en partant de l'harmonie du monde, admettre un architecte suprême, comme le faisaient les anciens, et en même temps nier qu'il puisse être créateur. Ce sont deux questions tout-à-fait différentes, et qui doivent être résolues par des principes différents. En second lieu, si nous ne sortons pas de l'argument physico-théologique, cette grandeur de l'ouvrier que nous concevons proportionnée à ses œuvres, n'est rien de bien déterminé, et l'expérience, c'est-à-dire la connaissance que nous avons du monde, quelque étendue qu'elle soit, ne nous donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de l'auteur suprême. Si donc, dans cet

« la preuve morale sur laquelle Kant établit l'existence de Dieu et la vie future, peut être présentée ainsi :

« il doit y avoir nécessairement harmonie entre la vertu et le bonheur : or cette harmonie n'est pas dans le monde sensible : donc il faut admettre un Dieu et une vie future qui rendront à la vertu le bonheur qui lui appartient.

Tel est le caractère de cette proposition qui forme la majeure du raisonnement : il doit nécessairement y avoir harmonie entre le bonheur et la vertu ? Kant prétend bien nous conduire par la théologie morale à un Dieu qui n'est plus un simple idéal de la raison mais qui a une existence réelle, à un Créateur réalisé, à une Cité spirituelle qui existe au dehors de la raison qui la

conscité de l'âme qui l'espère. Il faut donc
qu'il accorde au principe sur lequel il
s'appuie, une valeur objective. Or Kant a-t-il
le droit de regarder comme un principe objectif
le principe du mérite et du démérite? Il
nous dit qu'il est nécessaire d'admettre
que la vertu appelle le bonheur, que toute
bonne action doit être récompensée: mais
n'est-il pas nécessaire aussi ~~d'ad~~, selon lui
d'admettre que tout ce qui commence de
paraître a une cause, que les corps
sont dans l'espace que les événemens
sont dans le temps? Pourquoi la nécessité
serait-elle dans un cas le signe de la
réalité objective, tandis qu'elle ne l'est
pas dans l'autre? Pourquoi le principe
du mérite et du démérite aurait-il une
valeur que n'ont pas d'autres principes

17/ 105

nécessaires aussi qui s'imposent aux autres comme à nous-mêmes? Kant répondra-t-il que ce principe est lié d'une manière indissoluble à la loi morale, et que cette loi lui communique la valeur objective qu'elle possède elle-même? Il ne ferait par là que reculer la difficulté, et nous avons montré que la loi morale, impérative et obligatoire ne peut pas avoir dans le système de Kant plus de valeur objective que ~~tout autre~~ principe nécessaire, parce que l'obligation n'est autre chose au fond que la nécessité.

Pour apercevoir pleinement la contradiction qui existe entre la théologie morale de Kant et sa métaphysique, il suffit de rapprocher de la preuve morale de l'existence de Dieu une des preuves appelées spécu-

lativiste. Le principe des causes finales appliqué au monde nous conduit à l'idée de Dieu : mais quelle que soit la préférence avouée de Kant pour cette preuve, Dieu selon lui, reste encore ici pour nous un pur idéal. Or si le Dieu des causes finales n'est qu'un idéal, celui du mérite et du démérite, ne peut être qu'un idéal aussi ; seulement tandis que l'un est le principe régulateur de nos connaissances physiques, l'autre est le principe régulateur de nos conceptions morales, et par conséquent un idéal moral : voilà toute la différence que Kant a le droit d'établir. Celle au delà, à cette différence substituer celle de la différence idéale et de la différence réelle est une contradiction manifeste.

, Cumi dans certains passages, pour rendre
l'inconséquence moins frappante, a-t-il un
peu abaissé son dogmatisme en refusant à
la Théologie morale le Caractère scientifique,
la Certitude logique. Mais ici encore nous
pouvons opposer Kant à lui. Cumi
lui accorde trop ou trop peu à ce qu'il
appelle la Théologie morale. Et il lui
accorde trop en lui attribuant une valeur
qu'elle ne peut avoir dans son système:
il lui accorde trop peu, lorsque étant parti
d'un principe rationnel qu'il déclare objectif,
il ne lui croit pas encore le droit d'appeler
scientifique la Connaissance de Dieu législatrice,
toute déduite de ce principe. Assurément si

l'union de la vertu et du bonheur est nécessaire
Dieu existe, et lorsque nous supposons la vérité
ou la certitude absolue des prémisses, comme le
fait Kant, pourquoi n'accorder pas le même
caractère de certitude à la conclusion ? Il
semble donc qu'ici Kant ait voulu déguiser
un peu l'énorme contradiction qui existe entre
sa théologie morale et sa métaphysique ; mais
il n'a fait qu'ajouter une nouvelle
inconséquence à tant d'autres inconséquences

Pour nous nous parlerons si l'on
veut de notre foi à l'existence de Dieu :
mais c'est qu'à nos yeux il n'y a pas
entre la foi et la certitude la différence
que Kant y a mise. L'une et l'autre
viennent de la raison ; mais la première est

spontanée, instinctive; elle ne suppose aucun exercice de la réflexion; c'est l'état de la raison croyante à elle-même sans se rendre compte de sa croyance, sans l'analyser et l'approfondir. La seconde est l'état de la raison, après qu'elle a examiné sa croyance, qu'elle l'a soumise à un examen réfléchi et qu'elle s'y repose de nouveau. Il y a entre la foi et la certitude la différence que sépare le sens commun et la philosophie: l'une est identique à l'autre, en ce sens qu'il n'y a pas plus dans l'une que dans l'autre. La philosophie ne détruit pas la foi; elle la convertit en certitude: elle ne détruit pas le sens commun, elle l'éclaire et l'élève à son expression la plus simple et la plus haute.

argument, on conclut à l'existence nécessaire
d'un créateur unique et parfait, c'est
qu'on mêle à l'argument physico-théologique
les arguments cosmologiques et ontologiques (1).

(Elles sont les différentes preuves
de l'existence de Dieu. Elles se
ramènent à deux principales, l'une a priori,
l'autre a posteriori. La forme syllogistique
n'est point celle qui leur convient. Ce sont
des procédés très-légitimes par lesquels on
peut rendre compte de notre croyance
naturelle en un être infini et parfait,
cause première de tout ce qui a commencé
d'être. Mais ce ne sont point des
raisonnements proprement dits, c'est-à-dire

(1) Leçons sur Kant, I, p. 257-258.

des syllogismes. ~~Surtout, ces divers procédés~~ Leur mérite et leur force véritable, c'est de reproduire la marche naturelle de l'esprit. Mais encore une fois, la réflexion n'apporte pas ici d'idée nouvelle. ~~Chez les~~ Quelle que soit notre instruction ou notre ignorance, dans quelque condition que nous nous trouvions placés,) Notre pensée s'élance au-delà etc — — — —

— — — —

10

Notre pensée s'élance au-delà et derrière ce monde ; nous concevons et nous ne pouvons ne pas concevoir une puissance supérieure à la nôtre et à celle de la nature, une puissance qui sans doute ne se manifeste que par ses œuvres, c'est à dire par la nature et par l'humanité, qu'on ne contemple que dans ses œuvres, qu'on ne conçoit qu'en rapport avec ses œuvres, mais toujours avec la réserve de la supériorité d'essence et de l'absolue omnipotence. Enchaîné dans les limites du monde, l'homme ne voit rien qu'à travers ce monde et sous les formes de ce monde ; mais à travers ces formes et sous ces formes mêmes, il suppose irrésistiblement quelque chose qui est pour lui la cause et le modèle de toutes les forces et de toutes les perfections qu'il aperçoit et dans lui-même et dans le monde. En un mot par delà le monde ~~(et ses merveilles) [illegible]~~ l'homme conçoit Dieu. Le Dieu de l'humanité n'est pas plus séparé du monde qu'il n'est concentré dans le monde. Un Dieu sans monde est pour l'homme comme s'il n'était pas ; un monde sans dieu est une énigme incompréhensible à la pensée et pour son cœur un poids accablant. L'entente de

Dieu, distinct en lui du monde, mais y faisant toute apparition, est la religion naturelle (1).

(Cette intuition est naturelle et nécessaire, et même elle ~~se~~ s'offre à l'esprit avec tant d'autorité et de puissance, que) dans le poids de cette grande idée, nous nous considérons à peine comme un pâle reflet, une ombre de celui qui seul existe (2).

(Tous nos jugements, ~~de près ou de loin~~, impliquent plus ou moins) une foi spontanée à Dieu, et il n'y a pas d'athéisme naturel (3).

Je nie qu'il y ait des gens qui n'ont aucune idée de Dieu ; car l'idée de

---

(3) Voyez Cours de 1828, 6e leçon, p. 20 à 99.

(2) Cours de 1828, 7e leçon, p. 32.

(1) Cours de 1828, 1re leçon, p. 19-20.

(~~27~~) (~~27~~)

92

Dieu, étant au fond de celle de l'infini, de la perfection, de l'unité, de l'existence absolue, ne peut pas ne pas se trouver dans tout homme dont la raison est un peu développée (1).

(Dès que l'homme connaît clairement et lui-même et quelques-uns des êtres bornés qui l'entourent, il faut qu'il avance et qu'il acquière une notion supérieure.) Ni le non-moi passif et fatal, ni le moi volontaire et libre, n'expliquent toute la conscience.. La raison, qui est la lumière de la conscience, révèle à l'homme, l'être nécessaire, la substance infinie, la cause première et absolue, enfin Dieu lui-même (2).

(1) Cours de 1829, t. II, p. 491.

(2) Cours de 1828, 13ème leçon, p. 17.

~~Fragments philosophiques,~~
~~t. Ier, p. 77, p. 78, p. 79~~

Tout homme croit à son existence, donc tout homme croit au monde et à Dieu.

L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant. L'athéisme est l'illusion de quelques sophistes qui opposent leur liberté à la raison et ne savent pas même se rendre compte de ce qu'ils pensent; mais le genre humain qui ne renie point sa conscience et ne se met point en contradiction avec ses lois, connaît Dieu, y croit, et le proclame perpétuellement. ~~En effet, le genre humain croit à la raison~~

— Comme Dieu ne manque jamais au genre humain et ne l'abandonne jamais, le genre humain croit en Dieu d'une croyance irrésistible et inaltérable, et cette unité de croyance est à lui-même sa plus haute unité (1)

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 77, 78, 79.

(30) ~~(30)~~ 111

~~Cours de 1818,~~

~~p. 128~~ ≠ 1

23.

Dieu n'est autre chose que la vérité dans son essence ; il est partout où se montre la vérité. ——————

——————

—— L'athéisme est impossible : pour rejeter la croyance en Dieu, il faudrait refuser sa foi à toute ce Vérité. Ainsi Dieu compte autant d'adorateurs qu'il y a d'hommes qui pensent ; car on ne peut penser sans admettre quelque Vérité, ne fût ce qu'une seule ; et loin que les sciences détruisent la religion, la physique, les mathématiques, la psychologie, la logique sont comme autant de temples où l'on rend un culte à Dieu (1).

Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui demanderai s'il croit à la vérité. Il n'y a donc

(1) Cours de 1818, p. 128. —

point d'athée (1), car il suffit de reconnaître une seule vérité, pour reconnaître l'existence de Dieu (2), l'être auquel toute vérité se rattache essentiellement (2). Cet être, cette substance de la vérité, c'est Dieu (3).

(L'existence de Dieu est donc pour nous hors de doute. Mais toute recherche n'est pas pour cela supprimée. En effet) Nous ne savons de Dieu (jusqu'ici) rien autre chose, sinon qu'il existe et qu'il se manifeste à nous par la vérité (4). (Mais après avoir reconnu son existence, il nous reste à savoir quels attributs conviennent

(1) Cours de 1818, p. 385.
(2) Ibid, p. 141. Cf. Ibid. p. 138.
(3) Cours de 1818, p. 140.
(4) Ibid.

BIBLIOTHÈQUE DE [illegible] COUSIN

Section VIe

Des attributs de Dieu.

38 f. = 50 p. –

(1)

Section VIème.

Programme. Dieu est-il incompréhensible ? — ~~E~~. Méthode pour arriver aux attributs de la nature divine. — Que notre ~~intelligence~~ esprit ~~atteint~~ connaît les substances. — Attributs métaphysiques de Dieu. — Attributs moraux : de la raison et de la liberté dont l'homme et en Dieu ; De la justice ~~divine~~ et de la sainteté divine ; Dieu souverainement bon et parfaitement heureux. — Conclusion sur les attributs de Dieu.

(Savons-nous de Dieu autre chose que ceci : qu'il existe ? La nature divine, dont nous avons établi l'existence, peut-elle nous être connue en elle-même et dans ses

attributs ? Elle est la question qui se présente, et que nous allons essayer de résoudre).

Mais, dit-on, vous voulez p. . .

(2) (2) 114

~~Cours de 1828,~~

~~5e leçon, p. 17-18.~~

Mais, dit-on, ~~la~~ ~~pr~~ vous voulez pénétrer dans la profondeur de l'essence divine, qui est incompréhensible. On veut qu'elle soit incompréhensible. Des hommes, des êtres raisonnables, dont la mission est de comprendre, et qui croient à l'existence de Dieu, n'y veulent croire que sous cette réserve expresse, que cette existence soit incompréhensible. Que veut-on dire par là, ~~[illegible]~~ veut-on dire qu'elle soit absolument incompréhensible? Mais ce qui serait absolument incompréhensible n'aurait nul rapport avec notre intelligence, ne pourrait être nullement admis par elle. Un Dieu qui nous est absolument incompréhensible est un Dieu qui n'existe pas pour nous. En vérité, que serait-ce pour nous qu'un Dieu qui n'aurait pas cru devoir donner à sa Créature quelque chose de lui-même, assez d'intelligence pour que cette pauvre Créature pût s'élever jusqu'à lui le comprendre et y croire? Qu'est-ce que croire? C'est comprendre en quelque degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que soit son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être autre chose que le consentement de la raison à ce que la raison comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi

Otez la possibilité de connaître, il n'est rien à croire et la racine de la foi est enlevée.
Dira-t-on que si Dieu n'est pas entièrement incompréhensible, il l'est en partie? Soit; mais je prie qu'on veuille bien déterminer la mesure, et alors je soutiendrai que c'est précisément cette mesure de la compréhensibilité de Dieu qui sera la mesure de la foi humaine.

~~Il y a~~ (Il est une autre erreur ~~assez~~ répandue, ~~et~~ qu'il importe aussi de repousser avec force (comme contraire à la vérité et à la philosophie: je veux parler de) cette sentence que Locke a malheureusement prêtée à Bayle, savoir que quelques hommes ont de Dieu une telle idée, qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent pas du tout. Je nie qu'il vaille mieux n'avoir aucune idée de Dieu que d'en avoir une idée imparfaite, comme si nous n'étions pas des êtres imparfaits, condamnés à mêler le faux au vrai. Si on ne voulait que des vérités sans mélange, on laisserait à l'humanité

bien peu de croyances, et à la science bien peu de théories. Il n'y a qu'un homme peu familier avec l'histoire de la philosophie qui voulût rejeter la vérité parce qu'elle serait mêlée de quelques erreurs, et même de beaucoup d'erreurs (1).

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(Mais comment pénétrer jusque à ~~l'~~ l'essence même de la nature divine? Comment du moins la soupçonner, et nous faire quelque idée de ses infinies perfections? Nous l'avons-nous déjà dit (2): Dieu nous est connu par ses œuvres, mais surtout par celui de tous les êtres créés où la rencontre le plus visiblement marquée l'empreinte de ses perfections (3). On doit

(1) Cours de 1829, t. II, p. 491-492.

(2) Section Vème, vers la fin. (3) Voyez la Section IVème.

aisément comprendre la rigueur de ce procédé. Si l'on ne veut mettre dans la cause moins qu'il n'y a dans l'effet, il faut bien attribuer à la nature divine les perfections des créatures, toutes celles du moins qui se peuvent concilier avec l'infinitude de son être. C'est ~~La lumière de la haute métaphysique est dans la psychologie. C'est à l'aide~~ (ainsi que) la connaissance de l'homme commence la vraie connaissance de Dieu (1). (En effet) L'homme ne peut rien comprendre de Dieu dont il n'ait au moins une ombre en lui-même. Ce qu'il sent d'essentiel en lui, il le

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, T. Ier, p. XIV.

transporte, ou plutôt il le rend à celui qui le lui a donné; et il ne peut sentir ni sa liberté, ni son intelligence, ni son amour, avec toutes leurs imperfections et leurs limites, sans avoir une certitude invincible de la liberté, de l'intelligence et de l'amour de Dieu, sous la raison de l'infinité (1).

(Telle est la marche naturelle de l'esprit humain; telle est celle que doit adopter le philosophe, s'il veut être fidèle à sa tâche, qui est d'interpréter et non de détruire (2). Cette méthode d'ailleurs n'a rien qui ne soit très-conforme à la plus saine

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. LI. (2) Voyez Fragm. philosophiques, 3e édition, t. Ier p. 80.

~~[illegible]~~ logique). Conclure de l'âme à Dieu, c'est ~~conclure~~ sinon du même au même, au moins du semblable au semblable, de l'ordre spirituel à l'ordre spirituel: induction rigoureusement légitime, pourvu qu'il soit tenu compte aussi des différences (1).

Telle est la méthode que nous avons décrite et que nous nous efforçons d'appliquer à la science de Dieu et de ses attributs. D'après cette méthode, quelle est notre tâche? Il nous faut ~~en~~prendre ~~[illegible]~~ une à une ~~l'étude~~ les facultés de l'homme, et à mesure que nous y trouverons quelque ombre de perfection, élevons-nous à l'idéal suprême; portons à l'infini chaque perfection humaine, et tous les

(1) Vanini, etc. p. 31.

attributs de notre nature qui pourront être ainsi considérés dans être par cela même anéantis, nous les transporterons à Dieu, Créateur et Père de l'homme (1).

(Il est des philosophes dont le sentiment repousse notre méthode : ce sont ceux qui conçoivent Dieu exclusivement comme l'être, l'être en soi, que l'on défigure aussitôt qu'on attribue à son essence une seule perfection autre que celle-ci : il est. Nous aurons lieu de soumettre cette opinion à une critique détaillée. Mais il faut la repousser dès à présent. Pour cela, il suffit de remarquer que, suivant ces

(1) Voyez Cours de 1828, 5e leçon, p. 26. Cf. Pensées de Pascal, Avant-propos, p. 44-45; et Vanini, passim.

philosophes) Dieu, comme être pur,
comme subst. . . — —

———— —

(6)

118

~~Cours de 1829,~~
~~T. II, p. 322-323.~~

~~(Selon l'école d'Alexandrie)~~ Dieu, comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance; d'où il suit en général que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée sont inférieures à l'existence en soi, à l'Unité absolue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui dans ses conséquences a entraîné toutes les aberrations de l'École d'Alexandrie (Je n'hésite point à le dire), Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas; et s'il est réellement, il est à la fois comme substance et comme cause, comme essence à la fois et comme intelligence et puissance (1) ~~[illegible]~~ (Voilà ce que je crois avec le genre humain tout entier. D'ailleurs, on se laisse trop souvent effrayer par les mots: ici c'est

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 322-323.

le mot de substance dont on se fait une arme contre la science. L'esprit humain, dit-on, n'est capable de connaître que les phénomènes et les manières d'être, mais nullement l'être lui-même, la substance, pas plus ~~cell~~ les substances finies que la substance infinie, pas plus la substance spirituelle que la substance matérielle. Rien n'est plus mal fondé que ce jugement sur la puissance de l'esprit humain, et que cette division entre l'être et ses manifestations, l'être qui nous serait à jamais inconnu, et les manifestations que notre esprit peut atteindre et atteint en effet à chaque instant. Nous nous livrerons plus tard à une discussion détaillée (1) sur ce point. Voici pourtant ce que nous avons à dire pour le moment.

---

(1) Voyez plus bas, Section IXe, du Panthéisme.

(7)

119

~~Cours de 1816-1816,~~
~~13e leçon, p. 130-131~~

Loin que la notion de substance soit mystérieuse et difficile à acquérir, c'est elle qui se présente d'abord à notre esprit. Nous ne concevons pas d'abord la couleur, la forme, l'étendue ; nous concevons quelque chose d'étendu, de coloré et qui a une certaine forme. Ce n'est pas d'abord la chaleur, la lumière, le savoir, + c'est le concret chaud, luisant, savant, que nous apercevons ; donc la notion de substance est impliquée dans nos acquisitions primitives. Mais quand on a séparé ce que la nature ne sépare pas, quand on a divisé le concret et quand on a abstrait les qualités du sujet et le sujet des qualités ; quand on a mis d'un côté, par exemple, l'être, et de l'autre la couleur, il ne reste plus que des abstractions, et

l'on se demande s'il y a quelque chose de plus ; on se demande si, outre la couleur, il existe un être mystérieux. On prouve facilement que cet être n'est qu'un mot, et l'on plaisante de ce substratum inconnu que les philosophes mettent sous la couleur. Encore une fois, ce qui vous est donné, c'est le concret, savoir : quelque chose de coloré. Le concret seul existe réellement ; vous le détruisez, vous le partagez en deux abstractions : certes, alors, la réalité n'existe plus ; vous en avez fait des ~~abstractions~~ abstractions (1).

(1) Cours de 1815-1816, 13e leçon, p. 130-131.

(8)

120

~~Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 192.~~

Nous savons de l'esprit, en vérité, tout ce que nous en pouvons savoir, puisque d'une part nous savons qu'il est, et de l'autre quel il est (1) Nous savons quel il est, puisque nous connaissons les phénomènes qui le caractérisent, et nous savons qu'il est, puisque nous savons que ces phénomènes ne peuvent exister sans un sujet, sans un être substantiel et réel qui en est le principe et le fond. Comme la nature de la cause se révèle par ses effets, de même la nature des substances se révèle par leurs phénomènes, leurs qualités, leurs accidents, leurs déterminations. Il n'y a rien à chercher au-delà (2) ——————

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

---

(2) Leçons sur Kant, p. 192; Cf. Ibid. p. 223-224.

(1) Voyez Cours de 1829, T. II, p. 180.

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'OUSE

(9) (9)

~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

Vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles-mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes, c'est aspirer, non pas, comme on le dit trop souvent, à une connaissance impossible à l'homme, mais à une connaissance fausse, à une chimère, car il n'y a ni cause pure, ni substance pure. Dieu n'est pas plus une substance sans attributs que l'esprit de l'homme, sans quoi il serait pour lui-même, comme s'il n'était pas. Ce prétendu idéal de la connaissance n'est qu'une abstraction dont on se tourmente pour trouver la réalité, puis, quand on s'est bien démontré à soi-même que cette réalité nous échappe nécessairement, on croit avoir posé les limites de l'esprit humain, on n'a fait que constater l'inanité d'un fantôme. Il n'y a pas de sujet pensant

en général, il n'y a pas d'esprit en soi, il n'y a pas d'être en soi ; il n'y a que des êtres déterminés, et Dieu lui-même, l'être des êtres, réunit dans son sein l'individualité à l'universalité, s'il sait qu'il est, tout immense et infini qu'il puisse être, et s'il dit je, ainsi que l'homme (1).

(1) Leçons sur Kant, 6e leçon, p. 193. Cf. Ibid. p. 184 à 199. –

(10)

(Dieu n'est donc, pas plus que le moi lui-même, un être abstrait, dépouillé de toute perfection véritable, ~~t~~ ou dont la perfection consisterait à exclure toute perfection réelle (1). Qu'il soit l'être absolu, qui le conteste ? Mais il est aussi la perfection absolue et nous devons lui attribuer tout ce que contient cette notion.)

(Les attributs de Dieu que nous allons considérer sont de deux sortes : métaphysiques ou moraux. Les premiers sont ceux dont la notion est nécessairement impliquée dans la seule notion d'être nécessaire et infini. Les autres sont tirés de l'étude de ~~nos natures~~ l'homme, et développent a posteriori l'idée que la raison a priori

(1) Voyez Les Pensées de Pascal, Avant-propos, p. 44-45.

nous a fournie a priori de la perfection).

(Voici d'abord les attributs métaphysiques fournis a priori par la raison dans la notion de l'être nécessaire et infini. Dieu, à ce point de vue est l'être nécessaire, infini, éternel, absolu, immuable, parfait, un et indivisible (1). Telles sont les principales notions que le raisonnement peut tirer a priori de l'idée de l'être nécessaire et parfait. Ici les arguments a posteriori seraient insuffisants et sans rigueur; il y faut joindre les arguments a priori pour en tirer de tels attributs). Par exemple, l'ordre...

---

(1) Voyez ~~1817~~ Cours de 1818, passim, et notamment p. 55 et p. 261; — Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 15; — Fragments de phil. anc. p. 57, p. 63; — Cours de 1828, 5e leçon, p. 38; — Des Pensées de Pascal, avant-propos, p. XLIV, etc.

~~Leçons sur Kant, 2e leçon, p. 323-324.~~

—— L'ordre et l'harmonie que nous apercevons dans le monde peuvent bien nous faire soupçonner l'unité de Dieu, mais ils ne suffisent pas à nous en convaincre ; car l'harmonie du monde physique a ses dissonances au moins apparentes, et en fait l'unité absolue de l'œuvre ne nous est pas connue et ne peut pas nous être connue : il n'implique donc pas de supposer que plusieurs causes ont pu concourir à une œuvre dont l'absolue unité n'est pas évidente, il est donc vrai de dire que sans l'idée à priori d'un être parfait, infini, nécessaire, et par conséquent un, la preuve physique de l'unité de Dieu serait insuffisante. ——

—— Nous pourrions répéter la même chose pour ~~l'[illegible]~~ l'éternité de Dieu. Ces attributs dérivent de la conception de l'être nécessaire et absolument parfait ; les preuves morales comme les preuves physiques les confirment et les éclairent ; mais les uns et les autres auraient de la peine à nous donner

ce attributs, sans les prendre métaphysiques (1).

(D'un autre côté, supposons qu'on se réduise à l'argument métaphysique, et qu'on néglige ou qu'on rejette toute preuve *a posteriori*, physique ou morale, les arguments tirés du mouvement ou de la loi morale ou des facultés de l'homme. Quelle est alors notre science de Dieu ? C'est un être infini, nécessaire, éternel ; mais où est la notion du Créateur et du Père de l'humanité ? ~~et de Dieu~~ A vrai dire, nous ne connaissons pas encore Dieu : nous savons qu'il est d'une manière infinie, éternelle, nécessaire ; mais ce qu'il est en lui-même, nous l'ignorons absolument.

(1) Second sur Kant, 7ème leçon, p. 323-324. —

~~Vanini, p. 14 15.~~

Or, nous ne saurions nous tenir pour satisfaits d'une science si imparfaite). Si tout être fini suppose un être éternel, il reste à savoir quel est cet être éternel. ~~Puisque l'argument du~~ Puisque l'argument du mouvement est rejeté, cet être éternel ne peut plus être la cause de rien: il n'est plus que la substance de tout. Cette substance éternelle que les êtres finis supposent, mais qui ne les a pas faits, ne peut avoir d'autres attributs que ceux qui se déduisent de son essence, de l'éternité et de l'infinité, et rien de plus. Comme l'être infini en tant qu'infini, n'est pas un moteur, une cause, il n'est pas non plus, en tant qu'infini, une intelligence; il n'est pas non plus une volonté, il n'est pas non plus un principe de justice, ni encore bien moins un principe d'amour. Encore une fois s'il était tout cela, s'il possédait tous ces attributs, il ne les tiendrait pas de l'éternité et de l'infinitude, et on n'a pas le droit de les lui imputer en vertu de cet unique argument: tout être contingent suppose un être qui ne l'est pas, tout être fini suppose un être infini. Le Dieu que

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

donne cet argument est donc à la rigueur; mais il est presque comme s'il n'était pas, pour nous du moins qui l'apercevons à peine dans le lointain inaccessible d'une éternité et d'une existence absolue, vide de pensée, d'activité, de liberté, d'amour, semblable au néant même de l'existence, et mille fois inférieure dans son infinitude et son éternité, à une heure de notre existence finie et périssable. Si pendant cette heure fugitive nous savons que nous sommes, si nous pensons, si nous aimons quelque autre chose que nous-mêmes, si nous nous sentons capables de sacrifier librement à une idée le peu de minutes qui nous ont été accordées. « L'homme n'est qu'un roseau, mais c'est un roseau pensant. » J'ajoute : « c'est un roseau voulant et aimant. » C'est delà qu'il faut nous relever, nous de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. »

Sous peine de mettre en Dieu moins qu'il n'y a réellement en l'homme, il faut par un argument analogue

à celui du mouvement, après avoir considéré Dieu comme le principe des mouvements qui ont eu lieu dans le monde, le considérer encore comme le principe de la pensée, de l'activité libre, et de l'amour désintéressé qui est en nous, et lui restituer ces grands attributs intellectuels et moraux qui font de Dieu non pas seulement l'auteur de l'Univers, mais le père de l'humanité (1).

(Voilà le vrai Dieu, celui que l'humanité entière reconnaît et adore, parce qu'elle le comprend et que, dans son infinie perfection, il peut être le modèle de ses créatures, parce qu'il est intelligent et libre, parce qu'enfin il est un Dieu moral (2).

(1) Vanini etc., p. 14-15. Cf. Des Pensées de Pascal, p. XLIX.

(2) Fragm. de phil. ancienne, p. 57.

§1. De l'intelligence divine.

~~Platon, Argument du Phédon, T. I, p. 174.~~

C'est bien mal à propos que le principium essendi et le principium cognoscendi ont été divisés par la scholastique, comme si l'essence de l'être pouvait être destituée d'intelligence, ou que l'intelligence ne fût pas aussi de l'existence, et l'existence à la fois la plus puissante et la plus pure (1). La vraie existence est celle de l'intelligence (2) (Dieu, qui est la substance même de la vérité (3) qui par conséquent est le suprême intelligible, comme dirait Aristote, Dieu serait-il donc dépourvu d'intelligence? Mais alors, comment expliquer la pensée de l'homme? D'où viendra, ~~comme dit Bossuet~~ (dans ce tout qui n'entend pas,

(1) Traduction des Œuvres de Platon, Argument du Phédon, T. Ier, p. 174.
(2) Ibid. Argument du Gorgias, T. III, p. 145.
(3) Voyez Cours de 1818, p. 138, p. 140, p. 261 etc. —

cet être qui entend (1) ? L'homme étant intelligent, il répugne que l'être qui est la cause première et dernière de l'homme, soit un être abstrait possédant moins qu'il n'a donné, et n'ayant lui-même aucune intelligence (2).

(Si Dieu est intelligent, il l'est d'une manière parfaite et absolue ; + comme il est la perfection de l'être, il est la perfection de la pensée (3)), la pensée absolue, la raison éternelle, substance et cause des vérités que l'homme aperçoit (4), raison en soi (5), sagesse souveraine (6). »

+ « Dieu, la substance des idées, est substantiellement intelligent et substantiellement intelligible (a). »

---

(1) Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, Chapitre IV.

(2) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIV.

(3) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 28 ; Cf. Cours de 1829, T. Ier p. 322, p. 324.

(4) Cours de 1828, 6e leçon, p. 12. (5) Ibid. p. 21.

(6) Fragments de philosophie ancienne, p. 57.

(a) Cours de 1828, 5ème leçon, page 18.

§2. Liberté en Dieu.

~~Cours de 1829 = t. II, p. 211.~~

(Si la volonté n'est point la personnalité même), elle en est au moins le caractère éminent; d'où il suit que l'idée de cause qui nous est donnée ~~par~~ ~~la même~~ dans la conscience de la volonté productrice, nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité, et que c'est nous qui donnons la première cause dont nous ayons connaissance (1).

(Ici encore, la connaissance de l'homme est le commencement de la connaissance de Dieu (2). Dès que nous nous connaissons comme cause, nous pouvons avoir l'idée de la cause première, et comprendre sa nature comme cause parfaite).

(~~Je suis libre, c'est là~~ L'âme est le type de la liberté relative,

(1) Cours de 1829, t. II, p. 211.

(2) Voyez Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. XIV.

et elle nous fait découvrir Dieu comme ~~qui est le~~ type de la liberté absolue (1)).

Je suis libre. . . . .

- - . .

(1) Voyez Platon, Argument de l'Alcibiade, Tome . . , p. 11. — Cf. Cours de 1818, p. 378, et l'Avant-propos des Pensées de Pascal, p. XLIV. — Fragm. Philosophiques 3ème édition, T. Ier, p. 134-99. —

(16)

128

~~Des Pensées de Pascal, p. XLVIII.~~

Je suis libre, c'est là pour moi une démonstration invincible que Dieu l'est, et possède toute ma liberté en ce qu'elle a d'essentiel, et dans un degré suprême, sans les limiter qu'imposent à ma nature la Passion et une intelligence bornée. La liberté divine ne connaît pas les misères de la mienne, ses troubles, ses incertitudes; elle s'unit naturellement à l'intelligence et à la bonté divine (1).

~~(Voilà le principe vérité sur ce point, mais il nous faut approfondir)~~

(Reprenons la liberté dans l'homme (2), et nous transporterons à Dieu ce qu'il y a d'essentiel dans notre manière d'agir, la psychologie étant toujours pour nous la lumière de la théodicée).

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLVIII.

(2) Pour l'analyse complète de la liberté, Voyez Cours de 1829, T. II, p. 450-466, et { Fragments philosophiques, 3ème édition, T. Ier, p. 66 sqq. et Tome II, p. 88 sqq.

(17)

~~Fragm. phils.~~
~~t. I, p. 64.~~

De tous les phénomènes psychologiques, le plus saillant est sans contredit celui de la volonté. C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et de toujours la maîtriser. Le fait est certain; et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère: nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes. Le caractère propre du moi est la causalité, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons et que nous ne causons que ce que nous voulons. Vouloir, causer, être pour nous, toutes expressions synonymes du même

fait qui contient pour nous à la fois la Volonté, la Causalité, et le moi (1).

(Mais la liberté est aussi dans l'action spontanée du moi) spontanés ou volontaires, ...

---

(1) Fragments philosophiques, T. Ier, p. 64; — Cf. Cours de 1818, p. 23-24; — Cours de 1819, T. Ier, p. 13 sqq. Cf. Cours de 1828, 5ème leçon, p. 8. —

~~Fragm. philos.~~ ~~t. Ier, p. 69~~

——— Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son point de départ uniquement en elle-même, c'est à dire qu'ils sont libres ; telle est la notion propre de liberté. La liberté ne peut être seulement la volonté, car alors la spontanéité ne serait pas libre ; et d'un autre côté la liberté ne peut être seulement la spontanéité, car la volonté ne serait plus libre à son tour. Si donc les deux phénomènes sont également libres, ils ne peuvent l'être qu'à cette condition qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appartient exclusivement à l'un et à l'autre des deux phénomènes et qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or qu'ont-ils de commun, sinon d'avoir leur point de départ en eux-mêmes et de se rapporter immédiatement à une cause qui est leur cause propre et n'agit que par sa propre énergie ? La liberté est le caractère commun de la spontanéité et de la volonté (1).

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 69.
Cf. Cours de 1828, 5e leçon, p. 8.

~~Fragments philosophiques, 1826, t. XXIV-XXVII.~~

~~Liberté~~. „C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite presque nécessairement sur la liberté de Dieu. Je crois avoir prouvé ailleurs (1), sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération entre des partis divers et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le

---

(1) Partout dans mes écrits. Voyez surtout les Fragments, préface de la 1ère édition, et une thèse sur les diverses formes de la liberté. Voyez aussi les Leçons de philosophie de 1829, t. 2, p. 497.

cortège des phénomènes qui l'environent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint, qui, après le long et douloureux exercice de la ~~liberté~~ vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument

passif et aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin ? Non, il reste libre encore ; et loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agrandie ; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent dans le rapide élan de son action inspirée elle s'échappe à elle-même, et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience. Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu (1).

(1) Fragments philosophiques, 3e édition, Avertissement, p. XXIV-XXVI.

~~Fragments philosophiques, t. I, p. XXVI-XXVII.~~

Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. Oui certes, Dieu est libre; car entre autres preuves il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature et faite pour lutter contre la passion et l'erreur et engendrer péniblement (notre) vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c.-à-d. illimitée infinie, ne connaissant aucun obstacle. La spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le christianisme appelle la liberté des enfants de Dieu, n'est encore qu'une ombre de la liberté de leur père. Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu

~~choisir l'autre partie. Sa nature toute puissante~~

choisir l'autre parti. Sa nature toute puissante
toute juste, toute sage s'est développée avec
cette spontanéité qui contient la liberté tout
entière et exclut à la fois les efforts et les
miseres de la volonté et l'opération mécanique
de la nécessité. Tel est le principe du vrai
caractère de l'action divine (1)

(Dans l'h. . . . —

(1) Fragments philosophiques, T. Ier, p. XXVI-XXVIII.

(Dans l'homme au contraire, le libre
~~Voir, p. 20 21.~~ arbitre est entaché d'une imperfection essentielle.

En effet, ce qui constitue expressément notre libre arbitre, c'est que dans le moment où nous nous décidons à faire telle ou telle chose, nous avons la conscience que nous pouvons faire le contraire, et que si nous continuons l'action commencée nous la pouvons suspendre, et réciproquement. Cette puissance qui se résout dans un sens, pouvant se résoudre dans un autre, est proprement la volonté libre. L'intelligence n'est pas libre, parce qu'il n'est pas en son pouvoir de juger mauvais ce qui est et lui paraît bon, ni bon ce qui est et lui paraît mauvais, et c'est là en quoi l'intelligence diffère essentiellement de la volonté; mais quand l'intelligence, l'entendement, la raison, en un mot la faculté de connaître a reconnu et prononcé qu'une chose est bonne ou mauvaise à faire ou à ne pas faire, si la volonté, pour s'accorder avec la raison qui est sa loi, se décide pour ce qui est ou lui paraît bon, en se décidant ainsi elle a la conscience de pouvoir se décider autrement, et de ne faire ce qu'elle fait que parce qu'elle le veut et par cela seul qu'elle veut être raisonnable.

Dans celui où tout est infini, l'intelligence, la bonté, et la liberté sont également infinies et dans celui qui est l'Unité Suprême, elles s'unissent infiniment, de telle sorte qu'il est impie de placer dans la liberté divine, les misères de nos incertitudes et de nos luttes intérieures. Dans l'homme, la diversité de pouvoirs de l'âme se trahit par la discorde et le trouble. Les différents pouvoirs, l'intelligence, la bonté ou l'amour, et la libre activité, sont déjà nécessairement dans l'entendement humain mais portées à leur suprême puissance, à leur puissance infinie, distincts et unis tout ensemble dans la vie de l'éternelle Unité. La théodicée est entre l'écueil d'un anthropomorphisme extravagant et celui d'un deisme abstrait. Le Vrai dieu est un dieu vivant, un être réel, dont tous les attributs distincts se développent conformément à sa nature infinie, sans effort et sans combat (1)

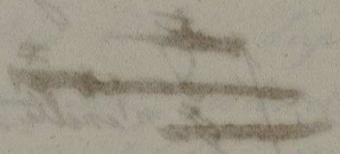
(1) Vacherot, etc. p. 20-21.

§ 4. Justice et sainteté de Dieu. ~~de Dieu.~~

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

Que la volonté de Dieu soit toute-puissante, c'est là une vérité universellement adoptée et comprise. Cet attribut est même si essentiel à la nature de la cause première, qu'il en résume presque la notion chez un grand nombre d'hommes. Mais toute exagération porte sa peine. On [illegible] n'exalte souvent la toute-puissance divine qu'au détriment de quelque autre attribut aussi essentiel de Dieu. C'est ainsi qu'on a souvent subordonné ou même sacrifié au sentiment de la toute-puissance la notion si nécessaire de la justice divine. Cette erreur, répandue chez le vulgaire, se retrouve dans de grands philosophes. Ils ont cru...

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'ÉCOLE



(25) (25) 136

~~Cr. de 1816-17,~~

~~p. 475, 476, 477.~~

— Ils — Ont cru trouver dans la volonté de Dieu (la vraie origine du devoir, de la justice et de la loi morale). En effet, ont-ils-dit, la Volonté de Dieu est une, Universelle, immuable, absolue ; elle oblige tous les hommes en tant que sujets de Dieu. [Dans cette morale le devoir est devoir parceque Dieu l'ordonne.] Mais pourquoi Dieu ordonne-t-il aux hommes de suivre la justice ? l'obligation repose-t-elle sur l'arrêt arbitraire de Dieu, ou sur la nature même de la justice ?

La Volonté de Dieu ne fait pas plus la justice en morale que la Volonté du législateur ne fait la justice en politique. Qu'on ne dise pas que je rabaisse Dieu ; non ; je veux seulement ne pas faire tort à sa sagesse en élevant trop sa puissance. Dieu ne peut faire que deux nombres pairs donnent un nombre impair ; il ne peut pas faire non plus que le juste soit l'injuste ; Dieu en nous créant, ne pouvait nous donner des lois injustes sans renier sa propre nature. Dieu et la Justice ne sont qu'une seule et

même chose. La justice est la loi de tout être moral, même de Dieu.

J'obéis à la justice d'abord en tant que justice; j'arrive ensuite à Dieu. Comme c'est Dieu qui m'a fait ainsi que toutes choses, je me dis que Dieu, qui est l'auteur de mon être, et par conséquent de ma nature morale, est saint par excellence. Il est le saint des saints. Dieu est comme la substance de la justice. La justice est un de ses attributs: Or un être ne se fait pas plus ses attributs qu'il ne se fait lui-même (1).

(Rentrons d'ailleurs en nous-mêmes, et considérons ~~tout~~ avec quels caractères le devoir s'impose à notre raison. Nous verrons bien vite que l'indépendance est est une condition de cette autorité suprême dont est revêtue à nos yeux la loi morale).

(1) Cours de 1816-1817, p. 475, p. 476, p. 477.

(26)

137

~~Cours de 1816-1817,~~

~~p. 452-453,~~

Cette loi oblige tous les hommes, sans aucun égard non seulement à leurs intérêts présents, mais encore à leurs intérêts futurs. Dieu existe, nous le savons, et nous espérons en une autre vie; mais quand nous approuvons une action généreuse, quand nous voyons un grand citoyen se dévouer pour la patrie, nous ne songeons pas d'abord aux récompenses divines (1): le sentiment d'admiration s'empare immédiatement de nous, et nous disons qu'il a bien fait de remplir son devoir. Voilà le fondement de l'approbation. D'autres considérations surviennent, se mêlent au premier motif sans se confondre avec lui; il demeure toujours distinct (1)

~~A côté du jugement moral se trouve un autre jugement, le jugement de~~

(1) Voyez Cours de 1818, p. 346-347.

(2) Cours de 1816-1817, p. 452-453.

~~mérite et de démérite, etc. (Analyse de~~

~~ce dernier fait).~~

~~Cours de 1816-17,~~

~~p. 534.~~

Ainsi le devoir était obligatoire avant qu'il nous apparût comme précepte divin, et cette découverte n'ajoute rien à sa force ni à son autorité. Dieu ne fonde pas le devoir, il le couronne (1)

(1) Cours de 1816-1817, p. 534.

~~Cours de 1816-17,~~
~~p. 482-483.~~

En effet, Aucune volonté, comme telle, n'oblige; si elle a à son service un pouvoir supérieur au nôtre, elle force, elle n'oblige pas.

Si on dit que la volonté divine nous oblige, non en tant que volonté toute puissante, mais en tant que juste, on fait un cercle vicieux; ce n'est plus la volonté divine qui oblige, c'est la justice; Dieu oblige comme être juste, partout où il se montre, la justice est obligatoire pour tout agent moral (1)

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

(1) Cours de 1816-1817, p. 482-483;
Cf. Cours de 1818, p. 346-347.

1140

~~Cours de 1818,~~
~~p. 368.~~ —

Donc, Quand on affirme que c'est la volonté de Dieu qui est la loi morale, je réponds oui et non. Non, si l'on entend parler d'une volonté arbitraire; non encore, si l'on ne considère Dieu que comme tout-puissant; oui si l'on entend parler d'une volonté juste, si l'on fait équation de justice et de Dieu (1).

(On comprendra surtout la vérité de notre théorie, si l'on tient avec quelque rigueur ~~à l'hypothèse~~ à l'hypothèse d'une loi imposée arbitrairement par la volonté capricieuse de Dieu). Supposez . . . . .

(1) Cours de 1818, p. 368.

(30)

~~Cours de 1829,~~

~~t. II, p. 252.~~

~~Soit~~ Supposez que la loi que Dieu nous a donnée ne fût pas juste en elle-même, indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi; et alors la Volonté divine aurait beau avoir attaché à cette loi, indifférente en elle-même, et à son accomplissement et à sa violation des peines et des récompenses les plus épouvantables ou les plus terribles, ces promesses et ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité, sujette du plaisir et de la peine, et non à la raison, exciteraient en nous la crainte ou l'espérance mais le respect et le sentiment du devoir. Et il ne faut pas dire que Dieu a le droit de le faire, c.-à-d. d'établir cette loi, indifférente en elle-même, puisque nous sommes ses créatures; car cela ne veut pas dire autre chose, sinon qu'il est le plus fort et que nous sommes les plus faibles: ce serait invoquer que le droit de force. En général cette théorie tend

à faire de Dieu un roi arbitraire à substituer en Dieu la volonté à la puissance à la raison et à la sagesse (1).

(1) Cours de 1829, t. II, p. 252.

~~Platon, Argument de l'Euthyphron, p. 3-4.~~

Quand l'anthropomorphisme, abaissant la théologie au drame, fait de l'éternel un dieu de théâtre tyrannique et passionné, qui, du haut de sa toute-puissance, décide arbitrairement de ce qui est bien et de ce qui est mal, c'est alors que la critique philosophique peut et doit, dans l'intérêt des vérités morales, s'autoriser de l'immédiate obligation qui les caractérise, pour les établir sur leur propre base, indépendamment de toute circonstance étrangère, indépendamment même de leur rapport à leur source primitive, se plaçant ainsi à dessein sur un terrain moins élevé, mais plus sûr, sachant perdre quelque chose pour ne pas tout perdre, et sauver au moins la morale du naufrage de la haute philosophie (1).

(1) Platon, Argument de l'Euthyphron, t. Ier, p. 3-4.

(Mais loin de nous la pensée de rompre le lien qui rattache la morale à la religion (1). Nous le déclarons hautement.) „Nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien (2), comme le représentant en quelque sorte de la loi morale (3), (en un mot comme la justice parfaite, dont notre vertu n'est qu'une grossière imitation. Cependant, comme quelque chose de la perfection du créateur est passé dans la créature, nous devons, d'après notre méthode constante, prendre la vertu humaine pour point de départ, et l'élever à sa plus haute puissance pour nous faire une idée de la justice en Dieu).

(1) Voyez Cours de 1816-1817, p. 535; Cours de 1819, t. II, p. 73.
(2) Voyez aussi Cours de 1818, p. 261, p. 335.
(3) Cours de 1829, t. II, p. 247.

(32)

~~Cours de 1816-17,~~

~~p. 492-493.~~

——— Quand j'obéis à la loi morale, je suis vertueux ; quand je suis vertueux, j'éprouve un sentiment pénible, parce que je lutte contre la passion. A force de lutter contre la passion, à force d'accomplir le devoir, la passion, souvent vaincue, s'amortit, la lutte est moins rude, l'habitude vient au secours du devoir, et l'obéissance à la loi morale devient comme une fonction naturelle. Alors la sainteté remplace la vertu. Qu'est-ce que la sainteté dans l'homme ? C'est l'état de l'homme qui accomplit naturellement ses devoirs. La vertu suppose une lutte contre la passion ; il y a vertu lorsqu'il y a triomphe du devoir sur la passion. La sainteté suppose la passion vaincue et l'obéissance facile à la loi morale (1).

(La sainteté, tel est donc l'idéal de la vertu, et le terme le plus élevé où puisse aboutir notre conception de la

(1) Cours de 1816-1817, p. 492-493.

justice. Dieu est juste : il l'est infiniment, puisqu'il est le principe même de la justice (1). Il est donc saint. Dieu est le saint des saints (2). Toute vertu a pour raison, pour substance et pour idéal la Divinité elle-même (3).

(1) Voyez Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIV ; — Cf. Vanini, etc. p. 14. —

(2) Cours de 1816-1817, p. 477.

(3) Fragm. Philosophiques, 3e édition, t. Ier, p. 128 sq. Cf. Cours de 1818, p. 261.

§ 5. Dieu souverainement heureux.

(La même méthode qui nous a fait connaître Dieu comme ~~lui~~ intelligent et sage, comme libre, puissant et juste, ~~en~~ ~~nous~~ en lui attribuant ce qu'il y a de permanent et de substantiel dans ~~nous~~ l'homme (1), la même méthode, dis-je, va nous ~~le~~ donner le Créateur revêtu de deux attributs par lesquels ~~il participe~~ il est plus accessible encore à notre raison et à notre cœur : je veux parler du bonheur et de la bonté).

En quoi peut consister le bonheur d'un être ? Que l'on y pense sérieusement et qu'on voie s'il est possible que le vrai bonheur d'un être soit ailleurs

---

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLV.

que dans son rapport le plus intime
à la loi. D'un autre côté, il n'est pas
possible . . . . . .

~~Il~~ Il n'est pas possible que la loi d'un être soit ailleurs que dans sa vraie nature ; Or, qu'est-ce que l'homme ? une nature ~~x~~ intelligente et libre, dont la loi par conséquent est la vérité et la justice. Le rapport de l'homme à la justice et à la vérité, voilà sa loi, voilà l'ordre pour lui et son vrai bonheur ; être en dehors de la ~~de~~ justice et de la vérité, voilà pour lui le désordre et la misère. C'est donc dans l'âme que gît réellement le bonheur et le malheur (1).

(1) Platon, Argument du Gorgias, E 3, p. 143-144.

~~Cours de 1816-17,~~
~~p. 536~~

Or, Il n'y a pas de bonheur concevable pour l'intelligence et pour un être moral, si ce n'est dans la vertu et par la vertu ; d'où il suit que la mesure du bonheur est celle de la vertu (1).

Ainsi le bonheur parfait ne peut exister sans une vertu parfaite ; l'un dépend de l'autre ; et s'il manque jamais quelquechose à notre ~~vertu~~ bonheur, c'est qu'il manque quelquechose à notre vertu.

~~Si donc nous aspirons à un bonheur parfait nous devons aussi aspirer à une vertu parfaite~~.

Mais qu'est-ce que cet état de vertu parfaite ? ~~[illegible]~~ Ce serait un état où nous accomplirions le devoir sans peine et comme simple fonction. Mais cet état ne serait plus un état de vertu ; car la vertu suppose un combat ; La vertu devenue parfaite cesse d'être, elle s'anéantit par sa propre perfection, elle se transforme dans la sainteté (2).

(La sainteté est donc la condition et

(1) Cf. Cours de 1828, 9e leçon, p. 38.

(2) Cours de 1816-1817, p. 536.

le principe du bonheur souverain, de la parfaite béatitude. Dieu est saint: il est donc souverainement heureux (1).

Mais l'absolu bonheur de la Divinité n'est pas dans l'absolu repos (2) (il résulte au contraire de la perfection et de la sainteté de l'action divine).

(1) Voyez -

(2) Voyez, etc. p. 18.

§ 6. De la bonté et de l'amour en Dieu.

(Nous l'avons déjà dit), sous peine de mettre en Dieu moins qu'il n'y a réellement en l'homme, il faut, par un argument analogue à celui du mouvement, considérer Dieu comme le principe de la pensée, de l'activité libre et de l'amour désintéressé qui est en nous, et lui restituer ces grands attributs intellectuels et moraux qui font de Dieu, non pas seulement l'auteur de l'univers, mais le père de l'humanité (1).

C'est ici une des plus belles résultats et des plus précieuses conquêtes de la méthode psychologique a posteriori que nous avons employée. Supposez en effet qu'on se borne à la preuve a priori, dans laquelle Dieu est seulement considéré

(1) Vanini, etc. p. 14-15. Cf. Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIV-XLV.

comme l'être infini). Dieu, en tant qu'infini,
n'est pas une cause intelligente, il n'est pas ~~encore~~ plus
un principe de justice ; mais surtout
il n'est pas un principe d'amour (1).

En Dieu, la bonté est infinie (2).
~~De la~~ Otez à Dieu la bonté et l'amour,
la création devient superflue à qui n'a
besoin de rien et se suffit à soi-même (3)
Toutefois, la fin de la co. . . . . .

---

(1) Vanini, etc. p. 14.
(2) Ibid. p. 21. Cf. Fragments de phil. ancienne, p. 57.
(3) Ibid. un peu plus bas.

(37)

~~Cours de 1816-17,~~

~~p 543-544.~~

148

——— La fin de la création n'est pas seulement, comme on l'a dit, de faire éclater la bonté de Dieu. Il est vrai que j'y vois des marques de bonté, mais j'y vois plus encore des marques de justice.

La fin de la création est d'honorer Dieu, en manifestant sa justice et sa bonté; mais ce qui honore principalement Dieu, c'est moins le spectacle de la béatitude que celui de la sainteté humaine.

Dieu nous apparaît donc comme le père de la justice et la source du bonheur. Considérer Dieu abstractivement de la morale et de la religion, c'est briser tous les liens qui l'unissent à nous en tant qu'êtres moraux et en tant qu'êtres religieux; c'est ne laisser plus entre lui et nous que le rapport général, ~~et~~ indéterminé, presque indifférent de cause à effet.

Notre Dieu n'est pas seulement l'auteur de notre être : il est encore, il est surtout le fondement de notre moralité et le terme de nos espérances (1).

(Résumons en quelques mots les principaux résultats de la méthode psychologique appliquée à la question des attributs de Dieu). L'âme est libre, elle est une, simple, essentiellement identique à elle-même sous la diversité harmonieuse de ses facultés ; elle est capable de concevoir la vertu et de l'accomplir ; elle est capable d'amour et de sacrifice. ~~Sa puissance~~ Or, il répugne que l'être, qui est la cause première

(1) Cours de 1816-1817, p. 543-544.

et dernière de cette âme, soit un être abstrait, possédant moins qu'il n'a donné, et n'ayant lui-même ni personnalité, ni liberté, ni intelligence, ni justice, ni amour. Ou Dieu est inférieur à l'homme, ou il possède au moins tout ce qu'il y a de permanent et de substantiel dans l'homme, avec l'infinité de plus (1).

---

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIV-XLV.

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN.

Section VIIe.

De la création.

15 f. = 25 p.

(1)

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

151

Section VIIème.

Programme. De la création. — Critique de la définition vulgaire. — Ce que c'est que créer, d'après la méthode psychologique. — ~~Rapports du créateur à la création~~ — Cause finale de la création. — Comment la création est à la fois libre et nécessaire. — Il n'y a point d'imperfection ni de chûte en Dieu. — Ce monde est le meilleur possible.

(Au moment d'aborder le problème difficile de la création, sur lequel ~~tant~~ ont chancelé tant de philosophes (1), constatons que le sens commun, comme la philosophie, reconnaît au-dessus des ~~la~~ causes finies et bornées) une cause supérieure, absolue et

(1) Vanini, etc. p.

infinie, qui est elle-même la cause première et dernière de toutes les autres (1).

Il y a long-temps que le genre humain (faisant la route entre les Systèmes exclusifs) croit avec une égale certitude ~~au monde et~~ à Dieu et au monde. Il croit au monde comme à un effet réel, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom et qui dépose, sans les épuiser jamais, la force et la beauté dans son ouvrage ; il y croit comme ~~à un ensemble de phénomènes, qui cesserait d'être à l'instant~~

(1) Voyez Fragments philosophiques, T. Ier, p. 13-15, préface de la 2e édition.

(2)

~~à la substance éternelle celle-ci de la contenir, il y croit comme~~ à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans la conscience. Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie est de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime (1).

(Nous avons établi l'existence de Dieu avec tout ce qui la constitue). Il faut avancer, il faut aller de Dieu à l'univers. Comment y va-t-on? Et qui conduit de Dieu à l'univers? La création (2). Qu'est-ce donc que la création? . . . .

---

(1) Fragments de philosophie ancienne, p. 62.

(2) Cours de 1828, 5e leçon, p. 21.

(1) Cours de 1828, 6ème leçon, p. 21 bis.

——— (1) Qu'est-ce que la création ? Qu'est-ce que créer ? Voulez-vous la définition vulgaire ? la voici : Créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant ; et il faut que cette définition paraisse bien satisfaisante, puisqu'on la répète encore aujourd'hui presque partout. Or, Leucippe, Épicure, Lucrèce, Bayle, Spinoza, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir ; d'où il suit que la création est impossible. En prenant une autre route, nous arriverons à cet autre résultat : que la création est, je ne dis pas possible, mais nécessaire. Mais d'abord, examinons un peu cette définition, que créer c'est tirer du néant. Le fond de la définition est dans l'idée même du néant. Mais qu'est-ce que cette idée ? une idée purement négative. C'est la

puissance de l'esprit de faire toutes sortes d'hypothèses, de pouvoir par exemple, en présence de la réalité, supposer le contraire; mais il y a une véritable extravagance à aller de la possibilité d'une hypothèse à la réalité de cette hypothèse. Celle-ci a encore un malheur de plus que bien d'autres hypothèses: elle renferme une contradiction absolue. Le néant est la négation de toute existence; mais qui fait ici la négation de toute existence? Qui? La pensée, c'est-à-dire vous qui pensez; de sorte que vous qui pensez, et qui êtes en tant que vous pensez et puisque vous le pensez, et qui le savez puisque vous savez que vous pensez, en niant l'existence, vous niez précisément vous, votre pensée et votre négation même.

..... Vainement on cherche à sortir de la pensée et de l'idée d'existence. Au fond de

toute négation gît une affirmation ; au fond de l'hypothèse du néant est, comme condition absolue, la supposition de l'existence, de l'existence de celui qui fait cette même supposition du néant.

Il faut donc abandonner la définition, que créer c'est tirer du néant, car le néant est une chimère et une contradiction. Or, en abandonnant la définition, il faut abandonner ses conséquences, et la conséquence immédiate de l'hypothèse du néant, comme condition de la création, est une autre hypothèse ; car une fois dans la route de l'hypothèse, on marche d'hypothèse en hypothèse ; on ne peut plus en sortir. Puisque Dieu ne peut créer qu'en tirant du néant, et qu'on ne tire rien de ~~rien~~ néant, et que cependant ce monde est incontestablement, et qu'il n'a pu

être tiré de rien, il suit qu'il n'a pas été créé, donc il suite qu'il est indépendant de Dieu, et qu'il s'est formé en vertu de sa nature propre et des lois qui dérivent de sa nature. De là encore une autre hypothèse, celle d'un dualisme dans lequel Dieu est d'un côté, le monde de l'autre, c'est-à-dire une absurdité. Car précisément toutes les conditions de l'existence de Dieu sont des contradictions absolues de l'existence indépendante du monde. Si le monde est indépendant, il se suffit à lui-même ; il est absolu, éternel, infini, tout-puissant ; et Dieu, s'il est indépendant du monde, doit être absolu, éternel, tout puissant. Voilà donc deux toutes puissances en contradiction l'une avec l'autre. Je ne m'enfoncerai pas davantage dans cet abime d'hypothèses et d'absurdités.

Qu'est-ce que créer, non d'après la méthode hypothétique, mais d'après la méthode que nous avons suivie, d'après cette méthode qui emprunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence divine ? Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes ; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Je veux, je prends une résolution, j'en prends une autre, puis une autre encore, je la modifie, je la suspens, je la poursuis. Qu'est-ce que je fais ? je produis un effet que je ne rapporte à aucun de vous, que je rapporte à moi comme cause, et comme cause unique ; de manière que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au-dessus

et au-delà de moi-même. Voilà ce que c'est que créer. Nous créons un acte libre; nous le créons, dis-je, car nous ne le rapportons à aucun principe supérieur à nous; nous l'imputons à nous, et à nous exclusivement. Il n'était pas, il commence à être, par la vertu du principe de causalité propre que nous possédons. Ainsi causer c'est créer; mais avec quoi? avec rien? Non, sans doute; tout au contraire, avec le fond même de notre existence, c'est-à-dire avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute notre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire; il la tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une création. La création divine est

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

de la même nature. Dieu, s'il est une cause, peut créer ; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer ; et en créant l'univers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons une portion ; et toute la différence de notre création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à la cause relative.

Je crée, car je cause, je produis un effet, mais cet effet expire dans l'œil même de celui qui le produit ; il s'étend à peine au-delà de la conscience ; souvent il y meurt ; jamais il ne la dépasse beaucoup ; même dans toute l'énergie de sa force créatrice l'homme trouve

très-facilement des limites. Ces limites dans le monde intérieur sont mes passions, mes faiblesses ; au dehors, le monde lui-même qui fait obstacle à mon mouvement. Je veux produire un mouvement, et souvent je ne produis que la volition du mouvement ; le plus misérable accident paralyse mon bras ; l'obstacle le plus vulgaire s'oppose à ma puissance, et mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées ; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine.

Dieu crée donc : il crée en vertu de sa puissance créatrice ; il tire le monde, non du néant qui n'est pas, mais de lui qui est l'existence absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit, non que

la création est possible, mais qu'elle est nécessaire ; il suit que Dieu créant dans cette et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Il y a plus. Dieu crée avec lui-même ; donc il crée avec tous les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses créations. Dieu est dans l'univers comme la cause est dans son effet, comme nous-mêmes, causes faibles et bornées, nous sommes, en tant que causes, dans les effets faibles et bornés que nous produisons. Et si Dieu est pour nous l'unité de l'être, de l'intelligence et de la puissance, avec la variété qui lui est inhérente, il suit que tous ces caractères sont aussi dans le monde et dans l'existence visible. Donc la création n'est pas un mal, elle est un bien ; et

ainsi nous la représentent en effet les saintes écritures : Il vit que cela était bien. Pourquoi ? parce que cela lui était plus ou moins conforme (1).

(Mais nous ~~allons~~ traiterons tout-à-l'heure (2) la question délicate des rapports qui unissent la création et le créateur (3).

(Déterminons d'abord la cause finale de la création. Ici j'ai pour guide un de mes plus grands maîtres, le divin Platon. Voici comment il s'exprime dans le Timée).

« Disons la cause qui a porté le « suprême ordonateur à produire et à « composer cet univers. Il était bon, et « celui qui est bon n'a aucune espèce « d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que « toutes choses fussent, autant que possible,

---

(1) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 21-28.

(2) Section VIIIème : De la Providence.

(3) Voyez l'avant-propos des Pensées de Pascal, p. 43.

« semblables à lui-même. Quiconque, instruit
« par des hommes sages, admettra ceci comme
« la raison principale de l'origine et de la
« formation du monde, sera dans le vrai (1). »

Voilà des lignes bien simples
et bien profondes ~~et qui appartiennent~~
→ Platon explique pourquoi le monde a
été formé tel qu'il est, et il en donne
la vraie raison, à savoir une intelligence
douée de bonté, qui se complaît à se
répandre hors d'elle-même, et à communiquer
ses divins attributs (2).

Plus tard au sein du christianisme,
Dieu est élevé . . . .

(1) Platon, Timée, Tome XII de notre traduction, p. 119.
(2) Notes sur le Timée, Ibid. p. 341-342.

~~ne peut pas dire qu'il possède l'attribut~~
moral de la bonté, mais qu'il possède le bien,
le bonheur parfait. Ainsi, tout bonheur vient
de Dieu, qui en est le principe suprême ;
mais Aristote ne dit point que Dieu le
~~répand lui-même par sa bonté~~

Plus tard, au sein du christianisme,
s'est élevée une autre doctrine, bien différente
de celle de Platon, et qui a prétendu et
prétend même encore être la seule doctrine
chrétienne orthodoxe ; je veux parler de
la doctrine d'Okkam, qui, à force de
revendiquer la volonté divine, la sépare presque
de l'intelligence et de la bonté, et fait créer
le monde à Dieu tel qu'il est, uniquement
parce qu'il lui a plu de le faire ainsi,
par un acte entièrement arbitraire, sans regard

à l'idée du juste et du bien. Mais c'est prétendre que Dieu a fait le monde par un acte de vouloir destitué de tout penser, ce qui est impossible, absurde, impie. Dieu n'est qu'en tant qu'il pense, comme en tant qu'il veut; sa pensée, et sa pensée éternelle, c'est l'idée même du bien, du juste, etc.; c'est avec sa pensée, avec ses idées, au sens platonicien, qu'il veut et qu'il agit; et, en agissant, il les imprime à ses œuvres. Le monde est donc empreint des idées, c'est-à-dire des pensées de Dieu. Le monde réalise le plan divin, le plan que Dieu a suivi et voulu suivre en formant le monde, par cette grande et dernière raison, à savoir, que Dieu est bon. Ainsi, deux mille ans après Platon, nous pouvons dire encore: « Quiconque, instruit par des « hommes sages, admettra ceci comme la raison principale « de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. » (1)

(1) Ibid. p. 342-343.

(10)

(Mais, dira-t-on, dans un tel système, la création est nécessaire : car Dieu étant essentiellement bon, si la création est une conséquence infaillible de sa bonté, il faut bien qu'il y ait création. Et alors que devient la liberté divine ? Nous revenons au système de Spinoza. Voilà l'objection, voici ma réponse.

(Dans un passage dirigé contre les spéculations métaphysiques de Spinoza, comme je voulais marquer fortement mon éloignement pour les principes de ce philosophe, j'ai écrit cette phrase : « Dans le « système de Spinoza, la création est impossible; « dans le mien, elle est nécessaire (1). »

---

(1) Fragments philosophiques, t. Ier, p. 20, préface de la 2e édition.

si l'on y prend garde, cette proposition n'avait point le sens faux et dangereux qu'on a prétendu lui donner (1). Cependant, puisqu'elle a été mal interprétée, je dois expliquer clairement mon opinion sur la nécessité de la création . . . . .

. - - - . - - .

(1) Fragments philosophiques, T. Ier, p. XIX.

~~Fragm. Philosoph.~~
~~p. 2ta, p. XXI-XXIII.~~

~~Reste~~ la nécessité de la création. A la réflexion, je trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais en la retirant je la dois expliquer. Elle ne couvre aucun mystère de fatalisme: elle exprime une idée qui se trouve partout, dans les plus saints docteurs comme dans les plus grands philosophes. Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que conformément à sa nature, et sa liberté même est relative à son essence. Or, en Dieu surtout la force est adéquate à la substance, et la force divine est toujours en acte; Dieu est donc essentiellement actif et créateur. Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essentiellement intelligente n'a pu créer qu'avec intelligence comme une

puissance enchaînement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. Le mot de nécessité n'engrime pas autre chose. Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel. Quoi! parce que je rapporte l'action de Dieu à la substance même, je considère cette action comme aveugle et fatale! Quoi, il y a de l'impiété à mettre un attribut de Dieu, la liberté, en harmonie avec tous les autres attributs et avec la nature divine elle-même! Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent à soumettre tous les attributs de Dieu à un seul, de sorte que partout où les grands maîtres ont écrit: les lois éternelles de la justice divine, il faudra mettre: les décrets arbitraires de Dieu; partout où ils ont écrit: il convenait à la nature de Dieu, à sa sagesse, à sa bonté, etc. d'agir de telle ou telle manière, il faudra mettre que cela ne convenait ni ne disconvenait à sa nature, mais qu'il lui a plu arbitrairement de faire ainsi! C'est la

doctrine de Hobbes sur la législation humaine transportée à la législation divine. Il y a plus de deux mille ans, Platon foudroyait déjà cette doctrine et la poursuivait dans l'Euthyphron aux absurdités les plus impies. Saint Thomas la combattit dès qu'elle reparut dans l'Europe chrétienne, et on pouvait croire qu'elle avait péri sous les conséquences qu'en avait tirées l'intrépide logique d'Ockam (1).

(En résumé) Dieu, par sa raison, et surtout . . — — —

(1) Fragments philosophiques, Avertissement de la 3e édition, p. XXI-XXIII. ———

~~Dieu, p. 21 22~~ ——— Dieu, par sa raison, et surtout (je me hâte de le dire avec Platon (1)) par sa bonté, a vu qu'il était bon de créer le monde et l'homme; en même temps il était libre de le créer ou de ne le créer pas, et de ne pas suivre sa raison et sa bonté; mais il a suivi l'une et l'autre, parce qu'il est la raison et la bonté même.

(C'est ainsi que la création suppose à la fois tous les attributs de Dieu, la liberté, l'intelligence et l'amour. En effet). Otez l'intelligence divine, la conception du plan de ces innombrables mondes est impossible. Otez à Dieu la bonté et l'amour, la création devient superflue à qui n'a besoin de rien et se suffit à lui-même. Otez à Dieu la liberté, le monde et l'homme ne sont plus que le produit d'une action fatale et en quelque sorte mécanique, comme la pluie

(1) Voyez le Timée, tome XII de notre traduction.

qui tombe du haut des nuages, ou comme l'eau qui découle de sa source.

Dieu a nécessairement conçu, comme convenant à sa sagesse et à sa bonté, de créer un monde qui portât quelques signes de lui, et surtout un être fait à son image ; mais de cette nécessité toute intellectuelle et toute morale ~~il~~ conclure à la nécessité absolue de l'action, cela ~~paraît~~ paraît logique et cependant cela est contraire aux faits les plus manifestes qui se passent en nous et aux données les plus certaines de la plus simple psychologie (1)

(1) Vanini, p. 21-22.

~~Cours de 1828,~~
~~1829, p. 28 29.~~

Voilà l'univers créé, et manifestant celui qui le crée ; mais cette manifestation dans laquelle le principe de la manifestation fait son apparition, ne l'épuise pas. Je m'explique.

Je veux et produis une volition ; ma force volontaire paraît par cet acte et dans cet acte ; elle y paraît, car c'est à elle que je rapporte cet acte. Elle y est donc. Mais comment y est-elle ? y est-elle passée tout entière, de telle sorte qu'il n'en reste plus rien ? Non, et cela est si vrai qu'après avoir fait tel acte, j'en produis un nouveau, je le modifie, je le change. Le principe intérieur de la causation, tout en se développant dans ses actes, retient ce qui le fait principe et cause, et ne s'absorbe point

dans ses effets. De même si Dieu fait son apparition dans le monde, si Dieu est dans le monde, si Dieu y est avec toutes les perfections qui constituent son être, il n'y est point épuisé ; et après avoir produit ce monde, il ne reste pas moins tout entier dans son essence (1).

(Dieu a donc créé le monde et l'homme à son image ; il a ainsi manifesté toutes ses perfections, et par-dessus toutes les autres, sa bonté. Avoir produit ce monde, le meilleur possible, est donc pour lui une nouvelle perfection, et bien loin que la création ait été une chute, comme

(1) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 28-29.

~~Cours de 1829,~~
~~t. Ier, p. 324-325.~~

il a plu aux philosophes d'Alexandrie de le dire. En effet, (pour les Alexandrins) la création est une chute. Mais s'ils eussent été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde ; alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et Cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde.

Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop absolu ; je lui reprocherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde, comme venant de Dieu est bien fait, c'est une chute pourtant, selon les Alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas du tout ; et certes c'est par là le véritable optimisme : mais pour arriver à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibniz (1).

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 324-325.

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN

Section VIIIme

De la Providence.

(1)

BIBLIOTHÈQUE
DE
[illegible] COUS[illegible]

Section VIIIème.

Programme. Des rapports qui unissent la création et le créateur. — Démonstration *a priori* et *a posteriori* de la Providence. — Du mal physique et du mal moral. — Optimisme. — Du but de l'humanité. — Spiritualité de l'âme. — Preuves de son immortalité. — Dieu rémunérateur de la vertu. — De la morale religieuse. — Vrai caractère de l'amour divin. — Conclusion.

(2)

~~Cours de 1819, Introduction,~~

~~p. 31.~~

Au-dessus et au-delà de la nature et de l'homme est Dieu, principe, essence et fin de l'un et de l'autre, et qui en vertu de ce rapport les comprend et les explique. Sans Dieu, l'homme et la nature restent un mystère ; c'est à la lumière de la Vérité suprême que l'homme se connaît et connaît la nature. Alors l'un et l'autre lui apparaissent dans toute la beauté et toute la grandeur de leur essence, transfigurés qu'ils sont par les rayons de cette divine lumière. En un mot, pour l'homme et la nature ce sont mêmes, c'est parler comprendre ; pour cela il faut les voir en Dieu (1) (c'est-à-dire connaître leurs véritables rapports avec leur divin Créateur. C'est là l'objet que nous nous proposons désormais).

(Qu'il existe de tels rapports, que Dieu ne demeure point séparé de

---

(1) Cours de 1819, Introduction, p. 31.

son ouvre, ni le monde indépendant
de son auteur, c'est ce qu'un homme
sensé ne mettra jamais en doute.
~~En effet~~ Essayez en effet de considérer
Dieu sans rapport . . . . . .

. . . . . .

~~Cours de 1828,~~

~~8e leçon, p. 8-9.~~

Essayez de Considérez Dieu dans son rapport avec le monde et l'humanité ; et Dieu dans son doute est encore et tout entier dans les profondeurs de son essence, invisible, inaccessible, incompréhensible ; mais ce n'est plus là le Dieu du monde et le Dieu de l'Humanité ; ce n'est plus un Dieu qui ait des vues et des desseins sur son ouvrage, ce n'est pas là le Dieu que les hommes adorent et bénissent sous le nom de Providence. A quelle condition y a-t-il Providence ? à la condition que Dieu passe, sans s'y épuiser, il est vrai dans le monde et dans l'Humanité, qu'il y dépose quelque chose de lui-même, y mette de la sagesse, de la justice et de l'ordre, un ordre invariable comme son auteur (1).

Les rapports qui unissent la création et le créateur composent un problème obscur et délicat dont les deux solutions extrêmes sont également fausses et périlleuses : ici un Dieu tellement passé dans le

(1) Cours de 1828, 8ème leçon, p. 8-9.

monde qu'il a l'air d'y être absorbé ;
là un Dieu tellement séparé du monde
que le monde a l'air de marcher sans lui :
des deux côtés égal excès, égale erreur (1).

Le vrai rapport . . . .

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIII.

~~Cours de 1828, 5ème leçon, p. 29-30~~

Le vrai rapport du monde à Dieu est à la fois un rapport de ressemblance et de différence, car il répugne que Dieu en se manifestant ne passe pas jusqu'à un certain point dans sa manifestation, et en même temps il répugne que le principe d'une manifestation ne reste pas supérieur à la manifestation qu'il produit, de toute la supériorité de la cause sur l'effet. L'univers est donc un reflet imparfait, mais un reflet de l'essence divine (1).

L'univers est ~~don~~ l'image de Dieu : quelque chose de la cause est passé dans l'effet. Dieu est dans le monde partout et

(1) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 29-30.

toujours, et voilà ce qui explique l'être et la durée du monde aussi bien que l'ordre et les beautés qui s'y rencontrent (1).

(La Providence †, ~~est donc une~~ conséquence de la création elle-même.

A cette preuve invincible a priori, ajoutons quelques considérations a posteriori : à la raison, suivant notre coutume, ajoutons l'expérience).

Tous les hommes, ...

. . . . . .

† c'est-à-dire "Dieu "considéré dans son action "perpétuelle sur le monde "et sur l'humanité" (2) la Providence est donc une

(1) Pensées de Pascal, Avant-propos, p. 43, l. 44.

(2) Cours de 1828, 7e leçon, p. 37.

~~Cours de 1828,~~
~~5e leçon, p. 30 bgg.~~

(1) Tous les hommes, ~~et~~ l'ignorant comme le savant, ne voient-ils pas dans l'univers une constante harmonie ? Peut-on nier qu'il n'y ait de l'harmonie dans les mouvements du monde ? Ce serait nier que le monde dure, qu'il dure deux minutes ; car s'il n'y avait pas d'harmonie dans les mouvements du monde, le monde serait détruit. Or, qu'est-ce que l'harmonie ? L'harmonie suppose l'unité. Et ne suppose-t-elle que l'unité ? Non, ~~elle suppose~~ car l'unité peut produire l'harmonie, mais n'est pas l'harmonie. Il y a déjà de la variété dans l'harmonie ; de plus il y a un rapport de la variété à l'unité, il y a le mélange de l'unité et de la variété dans une mesure parfaite, c'est là l'harmonie et la vie de l'univers. Voilà

(1) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 30 bgg.

pourquoi nous trouvons le monde une belle chose ; c'est ce rapport intime de l'unité et de la variété qui fait la beauté de ce monde ; c'est ce même rapport qui, en faisant son existence, sa durée et sa beauté, fait aussi le caractère bienfaisant de ses lois ; car ces lois, harmoniques en elles-mêmes, produisent de tous côtés l'harmonie (1). Mais ce ne sont là que des généralités. Entrez dans les détails, parcourez les sphères diverses dans lesquelles la science a divisé le monde, et vous y retrouverez les mêmes caractères que vous avait offerts l'aspect général de la nature. Prenez la mécanique, l'astronomie, la physique ; c'est le théâtre, c'est la base même de tous les phénomènes ultérieurs. Qu'y trouvez-vous ? Deux forces à la

(1) Voyez là-dessus Fragments de philosophie ancienne, pp. 112-113. —

fois opposées et liées entre elles. Vous trouvez d'abord la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire l'expansion universelle. Or, la divisibilité à l'infini n'est pas autre chose que le mouvement de l'unité à la variété, conçu sans limites. Supposez qu'il soit réellement sans limites, savez-vous ce qui en arriverait ? La dissolution de toutes choses. En effet, si la divisibilité à l'infini n'a pas de contre-poids, tout se divise et se subdivise infiniment ; les éléments qui résultent de cette subdivision infinie se subdivisent eux-mêmes infiniment. Supposez que cette divisibilité ne s'épuise et ne s'arrête point ; il n'y a plus ni contiguité dans l'espace, ni continuité dans le temps ; il n'y a plus d'éléments distincts, il n'y a plus que des quantités indéfinies qui échappent

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

à toute numération, à toute composition, à toute addition. Cette loi, cette tendance de la divisibilité à l'infini, est bien dans le monde, mais comment y est-elle ? A la condition d'une autre loi, celle de l'attraction universelle. L'attraction est le retour de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement de l'unité à la variété. Et c'est parce que ces deux lois universelles sont en rapport l'une avec l'autre, et se forment l'une à l'autre contre-poids et équilibre, en un mot, c'est parce qu'elles sont en harmonie, que le monde subsiste deux minutes de suite. Montez-vous dans l'échelle de ce monde ? et dans les sphères diverses dont il se compose ? Allez-vous de la mécanique, de l'astronomie et de la physique à la chimie, à la physiologie végétale et animale ? Vous retrouvez ces deux

mouvements et leur rapport ; la cohésion et son contraire, l'assimilation et son contraire encore, avec le rapport intime qui les rapproche. Je n'insiste pas (1) . . . . J'arrive à l'humanité.

Tous les degrés de la vie sont dans l'humanité. L'humanité, c'est tout cela, plus la connaissance de tout cela ; ce sont les éléments constitutifs de toute existence amenés tous les yeux de la conscience.

Si l'homme résume le monde entier, comme le monde entier réfléchit Dieu, si tous les moments de l'essence divine passent dans le monde, et reviennent dans la conscience de l'homme, jugez du haut rang de l'homme dans la création... L'homme est un univers en abrégé (2)... Or, l'histoire réfléchit . . . .

(1) Cours de 1828, 5ème leçon, p. 32.
(2) Ibid. p. 33, p. 34. Cf. Ibid. 10e leçon, p. 13, 14.

~~Cour de 1828,~~
~~7e leçon, p. 37-38.~~

Or, l'histoire réfléchit le mouvement de l'humanité ; ~~et~~ comme l'humanité est le résumé de l'univers, lequel est une manifestation de Dieu, il suit que l'histoire n'est pas moins que le contre-coup de l'action divine. L'ordre admirable qui y règne est un reflet de l'ordre éternel ; la raison de ses lois a pour dernier principe Dieu lui même, Dieu considéré dans ses rapports avec le monde et particulièrement avec l'humanité qui est le dernier mot du monde. Or Dieu considéré dans son action perpétuelle sur le monde et sur l'humanité, c'est la providence. C'est parceque Dieu ou la providence est dans la nature, que la nature a ses lois nécessaires que le Vulgaire appelle la fatalité ; c'est parceque la providence est dans l'humanité et dans l'histoire que l'humanité a ses lois nécessaires et l'histoire sa nécessité. Cette nécessité que le Vulgaire accepte, et qu'il confond avec la fatalité extérieure et physique qui n'existe pas, et par laquelle il désigne et défigure la sagesse divine appliquée au monde, cette nécessité est la démonstration sans réplique de l'intervention de

la Providence dans les affaires humaines, la démonstration d'un Gouvernement du monde moral. Les grands faits de l'histoire sont les arrêts de ce gouvernement révélés à l'humanité par sa propre histoire et promulgués par la voix du temps. L'histoire est la manifestation de la vraie providentielle de Dieu sur l'Humanité. Les jugements de l'histoire sont les jugements de Dieu même.

La Providence n'a pas seulement permis elle a ordonné (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout la manifeste) que l'humanité eut un développement régulier parce que ce développement reflétait quelque chose d'elle même, quelque chose d'intellectuel et d'intelligible; parce que la Providence, parce que Dieu est l'Intelligence dans son essence.

L'histoire est le Gouvernement de Dieu dans le Visible (1).

(1) Cours de 1828, 7ème leçon, p. 37-38.

(9)

(L'histoire nous offre donc une démonstration vivante de la Providence, soit dans la succession réglée des événements ordinaires, soit dans l'apparition ~~subite~~ des grands hommes, témoins et instruments de la puissance suprême qui préside aux destinées de l'espèce humaine (1). Là se manifeste avec éclat la sagesse aussi bien que la puissance. Par l'histoire donc, naît par notre conscience aussi nous apercevons l'action de l'intelligence divine. Sans doute)

la raison absolue n'a . . . . . .

---

(1) Voyez Cours de 1828, 10ème leçon, passim, et en particulier p. 18.

(10).

176

~~Cours de 1819, t. Ier, p. 309-310.~~

La raison absolue n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste ; si elle ne le remplit pas de sa présence, elle l'éclaire de sa lumière. Les traces de la Raison sont partout ici bas, bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards.

Nous l'avons déjà dit, il n'y a pas de raison infaillible en ce monde, mais il y a des principes infaillibles.

Ces principes ne sont pas la raison absolue elle même, mais nous devons les considérer comme la lumière dont elle éclaire les hommes et comme la voix, dont elle leur commande d'en haut (1).

(Parmi ~~entre~~ ces principes absolus, commandements suprêmes que conçoit notre raison et qu'elle transmet à notre volonté, il en est un surtout qui nous ~~élève à~~ rappelle sans ~~cesse notre la sainteté et la présence~~

(1) Cours de 1819, t. Ier, p. 309-310.

cette la sainteté et la justice du créateur, et qui atteste sa providence : c'est le principe ~~de la justice et~~ du devoir et de la loi morale. La loi morale, élevée à la raison de l'homme, permet à sa liberté de réaliser la vertu, image terrestre de la sainteté divine, et qui nous apparaît comme le ~~plus beau~~ chef-d'œuvre du monde créé : état militant en quelque sorte de la vérité morale dans ce monde et parmi de faibles créatures, en attendant le triomphe de l'autre vie auprès de celui qui est le père de toute justice (1) et le rémunérateur de la vertu (2). (Si la liberté vertueuse est le chef-d'œuvre de la création, il en faut admettre la condition essentielle, je veux dire la permission passagère du péché et du mal moral (3). D'ailleurs

(1) Voyez Cours de 1829, T. II, p. 247; Vanini, p. 14 et Cours de 1816-1817, p. 477.
(2) Cours de 1829, T. II p. 247-248, et Cours de 1816-1817, p. 535.
(3) Vanini etc. p. 17.

(11)

~~Cours de 1819,~~
~~t. II, p. 163.~~

on doit penser que) Dieu, en créant l'homme imparfait et libre, savait que sa créature serait sujette à manquer à la loi du devoir. Mais au moment où il lui laissait le pouvoir d'y manquer, il posait sans doute dans la vue infinie de sa providence de limites au delà desquelles le vice ne pourrait pas étendre sa funeste influence. Il le forçait d'entrer au nombre des moyens qui servent à rendre heureuse l'espèce humaine (1).

(Reste le mal physique et la douleur. Comme le mal moral s'explique simplement par la liberté de l'homme (1) on résout la difficulté du mal physique d'abord) par les lois générales du monde et . . . . . .

(1) Cours de 1819, t. II, p. 163.

(1) Fragments philosophiques, t. Ier, p. 123.

(12)

178

~~Fragm. philosophiques, t. I, p. 127.~~

~~Dugald Stewart, résout simplement la question du bien et du mal, la résout simplement, pour le bien et le mal moral par la liberté, pour le bien et le mal physique~~ par les lois générales du monde et ensuite par les conseils particuliers de Dieu sur l'homme : seconde raison, qui vaut encore mieux que la première ; car des lois générales, souvent funestes aux individus, seront difficilement conciliées avec la bonté et la puissance suprême ; mais quand les lois de la nature, qui nous imposent la souffrance, sont rattachées à la loi morale, qui nous impose la ~~souffrance~~ résignation, le courage, l'humanité, et au dessein d'un Dieu moral, qui a fait l'homme dans un but moral, alors beaucoup de difficultés sont écartées : le voile se lève, ou du moins s'entr'ouvre, et les ténèbres de la vie s'éclaircissent. (Fragments philosophiques, l. c.)

(Rien ne s'oppose donc à ce sage optimisme ~~de Platon~~ que nous nous honorons de professer sur les traces de Platon et de Leibnitz, et qui nous fait voir) * une pensée souverainement puissante
* et bonne présidant à tout, ordonnant tout pour le plus grand bien de l'ensemble, et portant la perfection jusque dans les derniers détails (1). (J'adopte pour mon propre compte cette belle phrase de Platon :) « Le roi du monde pouvant choisir
« entre mille combinaisons, a choisi celle qu'il
« a trouvée la plus facile et la meilleure, afin
« que le bien eût le dessus et le mal le
« dessous dans l'univers. C'est par rapport
« à cette vue du tout qu'il a fait la
« combinaison générale des places que chaque

(1) Notes sur les Lois de Platon, t. 8 de notre traduction, p. 471.

« être doit occuper d'après les qualités
« distinctives (1). » Et cet optimisme providentiel
n'est pas le fatalisme. « Dieu, » dit encore
Platon, « a laissé à la disposition de nos
« volontés les causes d'où dépendent les ~~volontés~~
« ~~qualités~~ de chacun de nous; car chaque homme
« est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être
« suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne
« et le caractère de son âme (2). » (J'ajoute, pour
~~compléter cet~~ achever la pensée de Platon)
que cela même est une suite nécessaire du
système général qui ne pouvait être le
plus parfait possible, sans renfermer la
liberté de l'homme. C'est encore cet
optimisme, cette juste et bonne

(1) Voyez les Lois, livre X, t. 8 de notre traduction, p. . .
(2) Ibid.

(14)

distribution de toutes choses dans l'univers, qui sert de principe à la doctrine des rémunérations et des punitions de la vertu dans ce monde et dans l'autre (1).

(A ce point de vue, tout nous devient une preuve nouvelle de la perfection divine et son action providentielle. Arrivés à cette connaissance de Dieu, toutes choses nous en parlent, dans le monde physique et dans le monde moral : car toutes choses sont dirigées vers la meilleure fin par celui qui est le bien et l'amour du bien.

(Que devient l'homme dans cet ensemble magnifique du meilleur des mondes?)

Quel est le but . . . . .

(1) Notes sur les Lois, t. 8 de la traduction, p. 471-472.

(15)

~~Cours de 1828,~~
~~2e leç., p. 35-37.~~

BIBLIOTHEQUE
DE
M. COUSIN

Quel est le but de l'humanité et de la vie ? Nous contenterons-nous du lieu commun ordinaire de la perfectibilité indéfinie ? Mais qu'est-ce qu'une perfectibilité indéfinie ? On conçoit le perfectionnement d'un être, une fois le type de perfection de cet être assigné et défini. Ce type défini, un but au perfectionnement est donné. Ce perfectionnement peut avoir son plan, sa loi, son progrès régulier et mesurable, son point de départ. Mais où le but est indéfini, qui peut mesurer et déterminer la route ? Et qu'est-ce que le perfectionnement pour qui ne sait pas en quoi consiste la perfection ? Il faut absolument établir en quoi elle consiste, ou ne plus parler d'une perfectibilité sans but, sans mesure possible, c'est-à-dire inintelligible. Voilà à quoi on se condamne si par indéfini on entend non défini, non définissable. S'entend-on autrement ? Veut-on dire que l'humanité est perfectible d'une perfectibilité infinie ? On répugne à le croire : c'est pourtant ce qu'on est forcé de conclure des déclamations qui ont cours sur cette matière. Je n'invente pas Messieurs ; oui, on a dit que la perfectibilité était indéfinie, c.-à.-d. illimitée, et comme l'objet d'un

de la Vie physique avec ces bornes données se présentant assez naturellement et menaçant d'abattre l'hypothèse d'un seul Corps, on a ponssé la chimère de la perfectibilité au point d'assurer, je répugne à le dire, que la Vie physique de l'homme non seulement s'étendra plus ou moins, mais qu'avec le progrès des sciences naturelles, et d'une sage philosophie, elle se prolongera à peu près indéfiniment et que nous arriverons presque à l'immortalité en ce monde. C'est un peu trop espérer. Oui l'homme est perfectible, mais dans un tout autre sens. L'humanité a son but, et par conséquent de son point de départ à ce but, elle marche, elle marche sans cesse et régulièrement : elle se perfectionne. Le perfectionnement vient du but auquel elle tend et poursuit et dans chaque époque donnée et dans l'ensemble de l'histoire. Voilà sa perfectibilité, elle n'en a pas d'autre. Il ne faut pas s'imaginer qu'avec le temps l'homme prendra une autre nature, et que cette nature acquerra de nouveaux éléments, lesquels auront des lois nouvelles. L'homme change beaucoup, mais il ne change point fondamen-

talement; l'homme est donné, sa nature est donnée, son intelligence est donnée, sa Constitution physique est donnée avec ses bornes nécessaires. Le développement de son intelligence n'est pas infini, il est fini, il est mesurable sur la nature même de cette intelligence et sur sa portée (1). (Il en est de même de nos autres facultés, qui, ~~tout~~ tout excellentes qu'elles soient, ne ~~peuvent~~ sauraient atteindre à une perfection sans limites. La perfectibilité indéfinie, sans un but déterminé, est donc une erreur). ###

(C'est aussi une erreur que de proposer pour but à l'homme, ~~d'après~~ selon l'école d'Alexandrie) l'unification avec Dieu, ἕνωσις, c'est-à-dire la destruction de toute humanité; car l'homme ne peut s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même (2).

(1) Cours de 1828, 6ème leçon, p. 35-37.
(2) Cours de 1829, T. Ier, p. 327.

Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu ; c'était assez, ce me semble (1). (Là est en effet la vérité. Il faut à l'activité humaine un but, un idéal qui suffise à notre légitime ambition, ~~qui satisfasse notre immense besoin de perfectionnement~~) Platon a donc pu dire avec autant de raison que de profondeur que l'homme doit ressembler à Dieu ; car, en essayant de ressembler à Dieu, l'homme s'élève au-dessus des conditions ordinaires de l'existence (2)

(Mais, comment ressembler à Dieu ? par la pensée, par les idées, diront Platon et Aristote. Nous, nous dirons : par la science, l'amour et la pratique du bien.) Dieu, pour nous, est un Dieu moral. Il est le bien et l'ordre pris

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 327.

(2) Ibid.

substantiellement (1). Le seul moyen qui nous soit offert pour nous élever jusqu'à lui, c'est de nous consacrer à la recherche de la vérité, à la reproduction du beau, et surtout à la pratique du bien (2). (Là est le seul ~~moyen de mériter un~~ bien accessible à l'homme, le seul bonheur qui ne puisse lui échapper

Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Et comme notre vertu est toujours imparfaite, notre bonheur aussi est mêlé d'inquiétude, ~~de remords ou~~ de soucis ou de remords. Aussi n'a-t-on jamais appelé béatitude le bonheur de l'h. . . . . .

---

(1) Argument du Gorgias, T. III de notre traduction, p. 135.

(2) Cours de 1818, p. 109.

~~Cours de 1816-17,~~

~~p. 541.~~

——— On n'a pas appelé béatitude le bonheur de l'homme sur la terre ; en effet, il y aurait absurdité à chercher le bonheur parfait ici bas. La béatitude ne peut exister que dans la sainteté et la sainteté n'est possible que dans une autre vie.

La vertu est notre destination dans ce monde ; nous ne pouvons aller à la sainteté par une autre route (1).

(Si ~~pourtant~~ notre dernier but soit l'imitation de la sainteté divine, et que cet idéal ne soit possible que dans une autre vie, une grave question se présente, celle de savoir si la vie de l'homme n'aura point de suite après les temps présents, et si au-delà de ce monde, l'homme n'a point lieu d'espérer

(1) Cours de 1816-1817, p. 541.

et d'entrevoir un monde meilleur.
Ces saintes espérances ont pour fondement
la spiritualité de l'âme (1). En
effet, si le moi . . . . . .

(1) Discours prononcés à la Chambre des Pairs, p. 131.

~~Cours de Kant,~~
~~Leçon~~
~~t. I, p. 189-190~~

si le moi n'est pas une substance spirituelle, il faut dire que son immortalité est impossible. Car la mort étant pour nous la décomposition des parties, et la simplicité étant ce qui constitue l'esprit, si le moi n'a point de simplicité ni par conséquent de spiritualité, comme tout composé, il est voué à une décomposition inévitable. Au contraire si le moi est un esprit, il peut être immortel et la spiritualité est au moins le fondement de la possibilité de l'immortalité (1).

(Il nous faut donc avant tout rechercher) si l'âme est une substance simple et si par conséquent elle peut survivre à la décomposition de la matière. Or, cette question peut être résolue directement, immédiatement, par le témoignage de la conscience qui, dans l'unité et l'identité

(1) Lecons sur Kant, p. 189-190. Cf. Cours de 1829, t. II, p. 476-477.

du moi, nous atteste la simplicité de l'être que nous sommes, comme elle nous atteste notre liberté (1). En effet, la simplicité n'est pas autre ch. - - - - -

- - - - -

(1) Ibid. 6e leçon, p. 223-224.

~~Leçons sur Kant~~
~~6e Leçon~~
~~p. 186.~~

La simplicité n'est pas autre chose que l'unité indivisible du moi ; cette simplicité se déclare par sa relation même à son Contraire, la pluralité et la divisibilité des phénomènes qui mettent en lumière et n'altèrent pas la simplicité du moi. Et comme la spiritualité n'est pas autre chose que la simplicité, l'unité et l'identité, dans leur Contraste non plus seulement avec les phénomènes de la conscience, mais bien avec ce monde extérieur et étranger, étendu et divisible, qu'on appelle la Matière, la spiritualité est à peine une déduction ; c'est le développement le plus immédiat de la notion même de simplicité renfermée dans celle d'identité et d'unité. La spiritualité du moi est donc aussi certaine en dernière Analyse que son identité, c.-à.-d. que son existence même, laquelle est impliquée dans tout fait de Conscience (1).

Le moi est donc un esprit. —

— . — . — . —

(1) Second Cours sur Kant, 6e leçon, p. 186.

~~Leçons sur Kant, t. Ier, p. 193-194.~~

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

——— Le moi est donc un esprit, non pas un esprit pur, mais un esprit qui se manifeste par certaines qualités qui lui révèlent à lui-même sa nature, sa nature spirituelle. Voilà ce que nous savons certainement dans ce monde tel qu'il est, et dans les conditions actuelles de notre existence ; mais de ce que le moi est un esprit, s'ensuit-il nécessairement qu'il soit immortel ?

Puisque le moi est essentiellement distinct du corps, il peut lui survivre ; mais le moi étant en relation permanente avec le corps, en dépend aussi pour son développement : ce développement persistera-t-il, et le même et tout entier en dehors de ses conditions actuelles, après la dissolution des organes au milieu desquels il a lieu présentement ? Voilà ce que le témoignage de la conscience, ce que la psychologie ne prouve pas directement ; il faut donc s'adresser à une autre science, à un autre ordre de considérations, et demander à la morale d'achever l'œuvre de la métaphysique (1).

(1) Leçons sur Kant, p. 193-194.

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'ÉCOLE

(22)

~~Com de 1848,~~
~~f. 186-187.~~

Pour démontrer l'immortalité de l'âme, on s'est principalement arrêté à l'argument suivant : la mort est une dissolution de parties, or l'âme est une substance simple et indivisible donc l'âme ne peut périr. Mais l'immortalité de l'âme peut se démontrer encore de la manière suivante : il y a une Vérité Morale qui nous enseigne que la Vertu mérite le bonheur comme récompense, et que le Crime mérite le malheur comme châtiment; cette Vérité est absolue : elle égale en évidence cette autre Vérité : « le Crime n'est pas la Vertu. » Dans ce monde la liberté se voit sans cesse combattue par la Sensibilité extérieure; le bonheur est en Contradiction avec la Vertu. Ce désaccord est nécessaire : la Vertu n'existe qu'à la Condition du sacrifice. Il n'y aurait qu'un moyen de détruire le mal physique : ce serait de détruire la Vertu. La souffrance a sa Raison dans la Moralité de la Résignation et du Courage. Mais si tout cela est vrai, il est vrai aussi que l'harmonie entre le bonheur et la Vertu doit se rétablir un jour. Cette Vérité Morale absolue indépendante de l'esprit humain qui la conçoit ne peut pas être indépendante de l'être infini : toute idée absolue est rapportée par nous à la substance éternelle. Nous ne devons donc pas

que cette Vérité s'impose à Dieu mais qu'elle
réside en Dieu que Dieu en est le fond de la
substance ; et c'est ainsi que nous arrivons à
l'idée de Dieu Rémunérateur et Vengeur (1).

En effet, nous ne pouvons . . . .

(1) Cours de 1818, p. 386-387 ; Cf. Cours de 1816-1817,
p. 455 ;

(23)

~~Cours de 1829,~~

~~§ II, p. 247-248.~~

~~§ 4. Justice divine.~~

189

Nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi juste, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de démérite, transportée en quelque sorte dans l'autre monde, est la base de la conception des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser

pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un être supérieur à nous en puissance que réside la légitimité des peines et des récompenses de l'autre vie. Otez la justice de Dieu, sa puissance, quelque absolue qu'elle soit, ne nous paraît plus un fondement suffisant des peines et des récompenses. Otez sa justice, que reste-t-il ? un ordre et non une loi; et, au lieu de la réalisation sublime de l'idée du mérite et du démérite, la vie future n'est plus que la menace d'une force supérieure sur un être plus faible, condamné au rôle de patient et de victime (1)

C'est ainsi que nous tirons l'immortalité de l'âme du jugement de mérite et de démérite que

(1) Cours de 1829, t. II, p. 247-248.

nous fournit la conscience (1).

~~Cours de 1816-1817,~~
~~p. 531-533.~~

L'immortalité de l'âme est donc une conséquence exigée par la loi du devoir et la notion du Souverain bien; c'est un fait que nous avons la Conception du Souverain bien; c'est un fait que nous jugeons que nous avons mérité le bonheur en accomplissant le devoir; c'est un fait que nous ne pouvons en jouir certainement dans ce monde. De ces trois faits dérive inévitablement la Conception d'une autre vie, où libres enfin du joug de la Causalité externe, nous pourrons voir se réaliser le Souverain bien, l'harmonie qui doit exister entre la Vertu et le bonheur.

Mais pour que nous puissions arriver à ce nouveau mode d'existence, il faut que nous soyons délivrés de la Causalité externe; or cette délivrance ne peut être un acte de notre puissance; car la Causalité extérieure est plus forte que nous; L'immortalité de l'Ame est donc un Postulat qui en appelle et en exige un autre. Pour que nous puissions prendre l'essor vers ces régions inconnues que notre raison nous révèle, il faut qu'une cause plus puissante que l'ensemble des

Cause sensible nous y transporte. Cette Cause souveraine et toute puissante sera nécessairement la dispensatrice du souverain bien; il faudra qu'elle soit juge du mérite et du démérite pour accorder le bonheur à qui l'aura mérité; cette Cause sera donc éminemment juste, éminemment morale; elle sera sainte, comme elle est toute puissante. Ainsi nous arrivons à la notion de Dieu.

L'existence de Dieu avec ses attributs est un postulat exigé par le postulat de l'immortalité de l'âme, qui lui-même est exigé par le jugement du mérite et du démérite, lequel suppose à son tour la loi du devoir (1)

(Ainsi se fonde l'immortalité de l'âme; comme le bonheur sera accordé à l'homme vertueux), les suites de l'injustice non expiée, en ce ~~monde~~ sont renvoyées à un autre où il n'y a plus d'ajournement (2).

---

(1) Cours de 1816-1817, p. 531-533.

(2) Argument du Gorgias, Tome III de notre traduction, p. 135.

(25)

~~Cours de 1816-17,~~

~~p. 535~~

La religion est donc le couronnement indispensable de la morale, et Dieu le rémunérateur de la vertu. Si nous n'avions pas la certitude de l'existence de Dieu, quel état déplorable serait le nôtre!

Que servirais nous Sinon des êtres infortunés, créés sans raison, vivant quelques jours Sous l'empire, ici d'une loi Sublime, mais bien dure à tous nos instincts, là d'une inexorable fatalité, et pour tout avenir le néant? Mais nous Sommes Sûrs de l'existence de Dieu et d'une autre vie; nous en Sommes Sûrs, dis-je, car ce n'est pas Seulement un désir Vague et confus de bonheur qui nous inspire ce Sentiment, c'est un jugement de la raison qui nous donne cette Conviction (1)

En résumé, nous pensons que l'...

(1) Cours de 1816-1817, p. 535

~~Leçons sur Kant, 2, 6e leçon, p. 196-198.~~

Nous pensons que l'argument des causes finales, joint à celui de la spiritualité du moi, trop vanté par les uns, trop décrié par les autres, nous élève à des espérances d'immortalité que la raison peut légitimement opposer à tous les arguments contraires (1)

(Mais qu'on le remarque, et nous y insistons à dessein,) la racine de ces principes est dans la conscience : nous sommes une cause qui a conscience d'elle-même, qui s'aperçoit préméditer une suite de mouvements, en prendre l'initiative, la continuer ou la suspendre ; distincte quoique non séparée des mouvements dont elle est le principe, et qui, dans leur développement extérieur, sont soumis eux-mêmes à des lois étrangères. Nous sommes un être, une personne qui s'aperçoit une et identique, simple et indivisible, sous la diversité de

1) Leçons sur Kant, p. 196.

ses attributs les plus essentiels, et sous la pluralité indéfinie des phénomènes dont elle est le sujet. Nous ne sommes pas seulement une substance et une cause, nous sommes aussi une cause finale, à savoir une cause qui produit certains effets, certains mouvements, vers une fin dont nous avons conscience. C'est parce que nous sommes nous-mêmes une cause s'exerçant toujours dans un but, tendant toujours à une fin par certains moyens, que la raison accepte et emploie le principe général des causes finales, au même titre qu'elle accepte et emploie le principe de causalité et le principe des substances (1).

(1) Leçons sur Kant, p. 196-198.

(27)

~~Cours de 1816-17,~~

~~p. 544-545.~~

Morale religieuse (1)

~~Notre~~ Dieu ~~n'est~~ donc ~~pas~~ ~~seulement~~ seulement l'auteur de notre être : il est encore, il est surtout le fondement de notre moralité et le terme de nos espérances.

Quand nous considérons Dieu sous ces deux aspects nous nous sentons pénétrés pour lui de deux sentiments différents : l'adoration et l'amour. Dieu comme père de la moralité et auteur de toute justice mérite de nous un acte continuel d'adoration : adorer Dieu, c'est nous rappeler sans cesse que nous sommes fils de Dieu, que nous sommes agents moraux, que nous portons en nous des caractères divins ; aimer Dieu, c'est s'élever à lui comme source de tout bonheur, comme rémunérateur de toute vertu, comme dispensateur de toute grâce (2)

(2) Cours de 1816-1817, p. 544-545.

~~Cours de 1828,~~
~~1ère Leçon, p. 21-22.~~

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

En vérité, c'est un sentiment religieux bien impuissant que celui qui s'arrêterait à une contemplation rare, vague et stérile. Il est de l'essence de tout ce qui est fort de se développer, de se réaliser. Le culte est donc le développement, la réalisation du sentiment religieux, non sa limitation.

Le culte par sa spécialité, par sa clarté, par sa permanence, rappelle l'homme à Dieu mille fois mieux que ne le fait le monde (1).

(Mais ~~que~~ le culte ne doit jamais dégénérer en superstition. Loin de nous ce préjugé que Platon combattait dans l'Euthyphron), qui malheureusement n'est pas propre au paganisme, et qui croit acheter la faveur ou l'indulgence

(1) Cours de 1828, 1ère Leçon, p. 21-22.

de la Divinité par une dévotion extérieure,
des sacrifices et des cérémonies (1).

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'ÉCOLE

(1) Notes sur les Lois, L. 8 de notre traduction,
p. 472.

(29)

~~Cours de 1819,~~

~~t. II, p. 69-70.~~

Un système qui reconnaît exactement les caractères de l'idée du bien et qui représente Dieu non pas comme étant le créateur arbitraire du bien que nous concevons, mais comme en étant le type le plus parfait et le plus saint, formule à peu près ainsi le précepte fondamental de la morale religieuse : « il faut honorer Dieu, parce que la raison l'ordonne. » Ce n'est pas sur un certain penchant d'amour pour la Divinité, ni sur l'espoir des récompenses qu'elle nous destine dans un autre monde, que le système auquel je fais allusion fonde nos devoirs envers elle, mais bien sur les conceptions de la raison, laquelle proclame que nous devons adorer en Dieu l'être infiniment saint, respecter l'être puissant, aimer l'être bienfaisant par excellence. Cette manière d'envisager la morale religieuse a trouvé des partisans dans toutes les religions, et plus particulièrement dans les écoles de philosophie : elle se rattache au rationalisme.

Une autre manière consiste à recommander l'observation des devoirs religieux en vue du bonheur d'une autre vie, et à dire : « obéissez à Dieu, pour que plus tard il vous récompense ; ne l'offensez pas pour ne pas encourir la vigueur de

ses châtiments. ». Les théologiens et les philosophes qui se sont appuyés sur cette base étaient des disciples de la philosophie de l'intérêt ; quelques-uns l'étaient peut-être sans le savoir et sans le vouloir ; leur morale religieuse est empreinte d'un caractère d'égoïsme. Enfin il s'est rencontré des hommes qui ont demandé le fondement de la morale religieuse non pas à la raison ou à l'espoir du bonheur d'une vie future, mais à l'Amour de Dieu et à une sensibilité mystique qui concentre en Dieu toutes les affections. Pour ces hommes l'Amour divin est devenu l'unique règle de devoir religieux (1)

(Que penser de ces divers systèmes de morale religieuse ?) L'idée du devoir . . . . .

(1) Cours de 1819, p. 69-70.

(30)

~~Cours de 1819,~~

~~T. II, p. 73.~~

L'idée du devoir, révélée par la raison, est le véritable fondement de la morale religieuse, et ainsi le rationalisme est invincible sur ce point ; l'idée de récompense de la vie à venir accompagne en fait et logiquement l'idée du devoir, et mérite par conséquent de figurer dans la morale religieuse, et sur ce second point la thèse de Bossuet peut se défendre ; enfin l'amour divin s'ajoute souvent à l'idée du devoir et du bonheur de la vie à venir et prête un grand appui à la religion ; de là Fenelon a aussi pour lui quelques apparences de raison. Mais il y a quelque chose de plus raisonnable que Fenelon et que Bossuet et que les rationalistes, c'est le sens commun qui réunit et accepte à la fois comme étant le complément les uns des autres ces trois doctrines exclusives (1).

---

(1) Cours de 1819, T. II, p. 73.

Conclusion.

(Nous avons achevé notre carrière ; nous n'avons plus qu'à réfuter les systèmes différents du nôtre. Qu'il nous soit permis de rappeler en deux mots le caractère de la doctrine que l'on vient de voir).

Une psychologie profonde ~~pour~~ comme point de départ et pour dernier but une grande philosophie morale et religieuse et en même temps libérale, telle est notre œuvre, s'il n'est permis de parler ainsi, en opposition à l'athéisme que produit la psychologie superficielle de l'empirisme, et en opposition aussi à la métaphysique hypothétique de l'école allemande, née de l'abandon de toute psychologie (1).

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. LII.

BIBLIOTHÈQUE
DE
LE COUS[illegible]

Section IX.e

Du Panthéisme.

25 f. = 39 ℳ.

(1)

199

BIBLIOTHÈQUE
DE
M. COUSIN

Section IXème

Programme. — Du Panthéisme. — C'est un véritable athéisme. — Sources du panthéisme. — Exposition métaphysique de ce système. — Réfutation du panthéisme. — La psychologie lui est contraire. — De la notion de substance et de l'être en soi. — ~~Le~~ Le moi n'est pas une substance pure. — Eclaircissements sur l'emploi du mot de substance. — Résumé sur le panthéisme.

(2)

~~Cours de 1828,~~
~~5e leçon, p. 16.~~

200

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUS.

Est-il permis d'espérer qu'on voudra bien ne pas traiter la théorie précédente de panthéisme ? Le panthéisme est aujourd'hui l'épouvantail des imaginations faibles (1) ~~nous allons voir à quoi il se réduit~~ (un mot dont on fait peur aux femmes et aux enfants :) écho monotone de la vieille polémique du livre de l'Indifférence. M. de Lamennais disait : Toute philosophie qui veut être conséquente aboutit au scepticisme ; on nous dit aujourd'hui Toute philosophie qui part de la raison (et on appelle cela le rationalisme) conduit nécessairement au panthéisme, c'est-à-dire à l'identification de Dieu et du monde, c'est-à-dire encore au matérialisme et à l'athéisme ; témoin Descartes et tous les

BIBL. V. COUSIN

contiennent, mes amis et moi bien entendu, auxquels, si l'on veut être conséquent, il faut qu'on joigne tous les plus grands personnages du 17e siècle. Mais à qui, de grâce fera-t-on accroire que mes amis et moi nous confondions le monde et Dieu, comme Volney et Dupuis, et que nous soyons devenus les tardifs adorateurs de cette religion de l'univers-Dieu que nous avons combattue à outrance pendant toute notre jeunesse ? Parlons sans détour : qu'est-ce que le panthéisme ? Ce n'est pas un athéisme déguisé, comme on le dit ; non, c'est un athéisme déclaré. Dire, en présence de cet univers si vaste, si beau, si magnifique qu'il puisse être : Dieu est là tout entier, voilà Dieu, il n'y en a pas

BIBL. V. COUSIN

d'autre, c'est dire aussi sciemment qu'il est possible qu'il n'y a point de Dieu, car c'est dire que l'univers n'a point une cause essentiellement différente de ses effets. Et c'est à nous qu'on ose imputer une pareille doctrine ! (1).

(Je le rejette), le panthéisme est un véritable

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLII-XLIII.

(4)

202

~~Cours de 1829,~~
~~t. Ier, p. 249-250.~~

(Je le répète) Le panthéisme est (un véritable) athéisme (p. 250).

Qu'est-ce en effet que le panthéisme? la conception du tout, τὸ πᾶν, c'est-à-dire du monde, comme unique objet de la pensée, comme l'unique existence, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui-même, c'est-à-dire comme Dieu (1).

On le voit donc, le panthéisme détruit la — — — —

— — —

(1) Cours de 1829, t. Ier, p. 249-250.

~~Fragments philosophiques~~
~~I. Ire, p. 19-20.~~

On le voit donc le panthéisme détruit la notion reçue de Dieu et de la Providence.

Le panthéisme est (proprement) la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon par exemple. C'est au fond un véritable athéisme, mais auquel on peut mêler, comme l'a fait, Simon Saint-Simon, du moins son école, une certaine teinte religieuse, en appliquant au monde très-illégitimement les idées de bien et de beau, d'infini et d'unité qui appartiennent seulement à la cause suprême et ne se rencontrent dans le monde qu'en tant qu'il est, comme tout effet, la manifestation de toutes les puissances renfermées dans la cause. Le système opposé au panthéisme est celui de

l'unité absolue, tellement supérieure et antérieure au monde qu'elle lui est étrangère, et qu'alors il devient impossible de comprendre comment cette unité a pu sortir d'elle-même, et comment d'un pareil principe on peut tirer ce vaste univers avec la variété de ses forces et de ses phénomènes. Ce dernier système est l'abus de l'abstraction métaphysique, comme le premier est l'abus d'une contemplation exaltée de la nature, retenue, quelquefois à son insu, dans les liens des sens et de l'imagination. Ces deux systèmes sont plus naturels qu'on ne peut le supposer quand on ne connaît pas l'histoire de la philosophie, ou qu'on n'a pas soi-même passé par les divers états d'âme et d'intelligence qui produisent l'un et l'autre. En général tout

naturaliste doit se garder du premier, et tout métaphysicien du second. La perfection, mais aussi la difficulté, est de ne pas perdre le sentiment de la nature dans la méditation et dans l'école, et, en présence de la nature, de remonter en esprit et en vérité jusqu'au principe invisible qui nous manifeste et que nous voile en même temps la ravissante harmonie du monde.

... M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première, absolue, infinie, avec l'univers, c'est-à-dire avec les deux causes relatives et finies du moi et du non-moi dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité, je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche.

Mais si je n'ai pas confondu Dieu et le monde, si mon Dieu n'est pas l'Univers-Dieu du panthéisme, il n'est pas non plus, j'en conviens, l'abstraction de l'unité absolue, le Dieu mort de la scholastique; et Dieu n'étant donné qu'en tant que cause absolue, à ce titre, selon moi, il ne peut pas ~~t~~ ne pas produire, de sorte que la création cesse d'être inintelligible, et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde, que de monde sans Dieu (1).

(1) Fragments philosophiques, Tome Ier, p. 18-20.

(Lorsqu'on examine ~~~~ les conséquences forcées du panthéisme, on se demande avec étonnement comment l'esprit humain a pu produire ce système; et pourtant il faut bien reconnaître que ce système a ~~les~~ racines dans l'esprit humain lui-même. On en voit la preuve dans les philosophies de ~~l'Inde~~ (1) l'Orient (1) et jusque dans le paganisme des Grecs qui n'est qu'un panthéisme matériel et phénoménal (2).

(Ce système a dû en effet se faire jour au début de la pensée et de la réflexion). D'abord l'infini, l'unité absolue, Dieu (se présente comme) un sujet d'aperception plus fixe et plus ferme en soi que tout autre. Ensuite, la

faiblesse de l'aperception du moi fini
et borné redouble l'effet de la conception
de l'être absolu et nécessaire ; l'obscurité
même qui accompagne l'idée de l'infini
ajoute à sa puissance sur l'âme ; tout
autre sentiment languit devant celui-là,
et de toute nécessité ~~la~~ l'idée de l'être absolu
est celle qui étouffe d'abord toutes les
autres, ~~et~~ absorbe en elle tous les éléments (autres)
de la conscience, et imprime son caractère
au premier acte de la réflexion, qui,
frappée et dominée par cette vue sublime,
s'aperçoit qu'elle et voit en elle tout
le reste, et le non-moi, et le moi, et
elle-même. . . . Ainsi.. le premier éclair de
la réflexion montrant à l'homme sa faiblesse
et la grandeur de Dieu, le sent à
lui-même dans la préoccupation toute-puissante

de cet infini qu'il sait bien qu'il n'a pas fait, et qui est là un, immobile, invariable, éternel. Le moi, dans sa faiblesse, ne pouvant pas s'attribuer ces caractères majestueux et terribles, s'anéantit dans cette intuition formidable; l'humanité s'éclipse à ses propres yeux en présence de l'être qui seul est en possession de l'unité, de l'infini, de la toute-puissance, de l'éternité, de l'existence absolue (1).

La première époque de l'humanité fut ~~doit~~ ~~être~~ donc nécessairement la prédominance de l'idée de ~~Dieu~~ ~~[illegible]~~ l'infini, de l'idée de l'unité, de l'idée de l'absolu et de l'éternité. C'est une époque d'immobilité pour la race humaine. La vie, cette

(1) Cours de 1828, 7e leçon, p. 31, 32. —

fugitive dont elle n'a pas joui encore, ne lui paraît qu'un reflet misérable de l'éternité. — Mais peu-à-peu, après avoir vécu, peu-à-peu elle agit avec la liberté qui est en elle; et bientôt avec la grandeur qui est inhérente à la liberté; l'humanité alors se prend au sérieux; elle conçoit son importance; elle conçoit la beauté de la vie, la grandeur de la création (1).

(Telle est l'origine, telle est la fin historique du panthéisme.

(Mais discutons en métaphysicien le système abstrait dans lequel il est personnifié, non sans quelque grandeur, la première intuition de l'intelligence humaine).

(1) Ibid. p. 33, 34.

(9) (9) 207

~~Fragments de phil. ancienne, p. 58-59.~~

Quand la philosophie est ~~(Une fois l'esprit humain)~~ en possession de l'idée du monde et de celle de Dieu, les deux termes extrêmes de toute spéculation sont donnés : il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. Or, la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain + ~~[illegible]~~ ±, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de

toutes parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent, que ce grand tout si harmonique et si un est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité, qu'en un mot ce tout est Dieu. Le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non pas une unité absolue, une harmonie qui admet une variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre ou à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel alors de détacher de ce monde l'idée de l'unité qui est indestructible

en nous, et, ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au-dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au-delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Or, une fois parvenue à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir et de comprendre comment l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence; car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue

qui seule existe, une chute à peine
compréhensible, une négation et un mal
dont il faut se séparer pour tendre
sans cesse au seul être véritable, à l'unité
absolue, à Dieu. Voilà le système opposé
au panthéisme. Appelez-le comme il vous
plaira, ce n'est pas autre chose que
l'idée d'unité appliquée exclusivement
à Dieu, comme le panthéisme est la
même idée appliquée exclusivement au
monde. Or, encore une fois, ces deux
solutions exclusives du problème fondamental
sont aussi naturelles l'une que l'autre,
et cela est si vrai qu'elles reviennent
sans cesse à toutes les grandes époques de
l'histoire de la philosophie, avec les
modifications que le progrès des temps leur

apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philosophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond de la pensée qu'elle les reproduit dans cette impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre ou de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont par cela même également défectueux et insuffisants. (1)

(1) Fragments de philosophie ancienne, p. 58-60.

(11)

(12)

~~Fragm. de philosophie, p. 60 à 61.~~

210

Un cri s'élève contre le panthéisme.

Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'aboutit avec elle qu'à une espèce d'âme du monde comme principe des choses, à la fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est à dire à leur destruction dans le sein d'une unité vague et abstraite, sans sujet fixe; car l'unité absolue n'est certainement dans aucune des parties de ce monde prise séparément; comment donc serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même, de la pluralité ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. D'une autre part, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, elle est clairement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous

attentent à sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de les exercer leur est imposée n'était qu'une illusion et un piège. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu (1).

(1) Fragments de philosophie ancienne p. 60-61.

~~Fragm. de philosophie~~

D'une et d'autre part, égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la ~~nat~~ pensée et des choses. Entre ces deux abîmes, il y a long-temps que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a long-temps que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il croit au monde comme à un effet réel, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom, qui, produisant et

reproduisant dans cette, dépose, dans les épuiser jamais, sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit comme à un ensemble de phénomènes, qui cesserait d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait de les soutenir; il y croit comme à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience. Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime. Mais faute de s'appuyer sur le genre humain et de prendre pour guide le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici

à droite ou à gauche, est tombée tour-à-tour dans l'une ou l'autre extrémité de systèmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même ~~temps~~ titre, parce qu'ils sont également exclusifs et incomplets. C'est là l'éternel écueil de la philosophie (1).

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUS.

(Mais poursuivons notre critique du panthéisme et du système métaphysique qui lui est opposé. Tous deux sont en contradiction avec l'expérience sensible et surtout avec la conscience et la psychologie.) —

Le m. - - - -

---

(1) Ibid. p. 62-63.

(15)

~~Fragm. de phil. ancienne, p. 112-113.~~

Le mouvement périt ~~dans~~ à la fois dans l'une et dans l'autre hypothèse d'une pluralité sans unité, ou d'une ~~et~~ unité sans pluralité. La pluralité toute seule, sévèrement interrogée, ne donne que la divisibilité à l'infini, sans aucune collection, sans aucune totalité possible; car toute collection, toute totalité renferme de l'unité; il en est de même de la plus simple succession; toute succession est plus ou moins un ensemble, une totalité, c.à.d. tient à l'unité. Par conséquent, dans l'hypothèse de la pluralité, ni continu, ni contigu, pas de temps, pas d'espace, nulle succession, nulle totalité, nulle coexistence, nul rapport de points ou de moments. Chaque point devient un infini de points qui se dissolvent et qui se dissolvent infiniment; chaque moment un infini de moments qui se divisent et se subdivisent à l'infini. De là le vide absolu, et dans ce vide absolu, l'absolue dissolution de tout élément composant, si petit fût il, soit de temps, soit d'espace; par conséquent pas de mesure possible du temps là où il n'y a plus de temps, et

au moins passage d'un lieu à un autre là où il n'y a plus d'espace : par conséquent plus de mouvement. D'un autre côté supposons que l'Unité ne soit pas d'elle-même et demeure indivisible. Vous rétablissez la possibilité du temps et de l'espace et par conséquent du mouvement : la possibilité, dis-je mais non pas la réalité. Vous rétablissez l'espace et le temps absolu sans temps et sans espace relatif et visible : par conséquent sans mesure, sans mouvement. Le temps et l'espace (in potentia, non in actu) restent alors dans l'éternité et l'immensité, dans une éternité sans succession, dans une immensité sans forme, dans une existence absolue vide de toute existence positive, dans une immobilité complète. Voilà où conduit l'idée exclusive de l'unité, ou l'idée exclusive de la pluralité. Il faut les unir, et fondre ensemble la pluralité et l'unité pour obtenir la réalité. τὸ ἓν καὶ πολλά (1).

---

(1) Fragments de philosophie ancienne, p. 112-113.

(16)

(~~Il~~ Arrivons au point de vue psychologique, le plus important de tout. Ici nous rencontrons du premier coup le grand vice du système panthéiste): c'est de donner une unité absolue, vide de réalité, ~~et~~ destituée des caractères intellectuels et moraux de la divinité et inférieure à l'humanité elle-même (1). (C'est que ces caractères nous sont révélés dans l'étude bien faite de l'homme lui-même. Or, le premier défaut, le vice fondamental du panthéisme, c'est de reposer sur des ~~psychologie~~ abstractions étrangères à la psychologie, et sous lesquelles disparaissent la liberté et la personnalité humaine, confondue inévitablement avec la fatalité et le destin).

(1) Voyez ci. p. 6.

~~Cours de 1829,~~
~~t. Ier, p. 466.~~

Or, quand l'homme n'a point été donné comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir impuissant et comme une pensée imparfaite et finie, Dieu, ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, l'être parfait, infini, nécessaire, substance immuable de l'univers, et non sa cause productrice et créatrice (1).

Une fois . . . .

(1) Cours de 1829, t. Ier p. 466.

~~Kant, p. 11-12.~~

Une fois que Dieu n'est plus qu'une substance infinie, dépourvue de puissance causatrice, qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que le monde par rapport à Dieu?

Le monde est l'ensemble des êtres finis, que Dieu surpasse de son infinitude, mais qu'il n'a pas faits, qu'il n'a produits ni avec son intelligence ni avec sa Volonté, car il n'a pas de Volonté, et son intelligence, si toutefois il en a, ne peut être un principe de mouvement; de sorte que le monde, n'ayant pas de Cause, tout fini et borné qu'il est, est nécessairement éternel. Le monde est fini en tant qu'il est borné en grandeur et en puissance, mais il est infini en durée, si Dieu n'a pu lui donner naissance.

Le voilà déjà égal à Dieu en durée; il n'y a plus d'autre différence entre le monde et Dieu que celle de la grandeur et de la puissance. C'est encore quelque chose, mais c'est bien peu, et il ne faudrait pas un grand effort d'audace, pour supposer que le monde,

ce monde infini en durée qui n'a pas eu de commencement et qui ne peut avoir de fin, se suffit à lui-même, est gouverné par des lois qui lui sont propres et non par la volonté d'un être ~~étranger~~ supérieur (1).

(Voilà un des côtés, une des origines métaphysiques du panthéisme. Il nous faut suivre ce système jusque dans son dernier retranchement, qui est la notion de substance. Là est le vice métaphysique du système : Leibnitz l'a prouvé à merveille (2). Et pourtant c'est là que se retranchent les partisans de l'unité absolue et de l'être en soi, accusant leurs adversaires de manquer de profondeur, et prétendant élever l'existence absolue au-dessus de toute controverse). —

(1) Vanini etc. p. 31-32.

(18)

~~Cours de 1815-16,~~
~~16e leçon, p. 157-162.~~
~~Cf. Ibid. p. 113.~~

(18).

216

—— On a reproché à Leibnitz et à Wolf de commencer par la possibilité pour descendre à l'existence. Mais on est tombé dans une absurdité aussi grande en commençant par l'existence absolue. Ainsi, l'école critique, tout en voulant s'écarter de l'école Wolfienne, suit la même route : elle commence par abstraire ; or, l'abstraction n'est point un procédé métaphysique, c'est un procédé logique.

M. Ancillon a dit avec raison : « C'est « sans doute à la grande question des existences « que se rattache toute la philosophie. Mais cette « question n'est pas Qu'est-ce que l'existence ? « mais bien Qui est-ce qui existe ? » On ne pouvait mieux poser le problème. (En effet)

il ne s'agit pas de trouver le secret de la notion d'existence. Cette recherche est trop aisée ; il est bien facile de voir que c'est une abstraction, et cette abstraction, nous la faisons sur les êtres particuliers. Mais il s'agit de la recherche des existences déterminées et réelles. Comment connaissons-nous les êtres individuels et réels, Dieu, nous, les objets extérieurs ? Voilà la question, et cette question est véritablement métaphysique.

Si l'abstraction de l'existence suppose les existences réelles connues, il n'est donc pas vrai que nous apercevions d'abord l'existence, puis le moi et le non-moi, que nous ayons l'aperception immédiate de la première, et ensuite l'aperception médiate des êtres. C'est tout le contraire ; nous apercevons

d'abord les êtres réels et particuliers, puis nous avons la notion médiate d'existence.

~~Les~~ Des métaphysiciens distingués ont dit: Il n'y a pas d'existence sans moi et pas de moi sans existence; l'existence nous est donc donnée en même temps que le moi et le moi en même temps que l'existence. Nous allons plus loin; nous soutenons qu'il n'y a pas ici deux notions; il n'y en a qu'une: la notion du moi et la notion d'existence réelle ne font qu'une seule et même notion; il n'est donc pas suffisant de dire: Pas de moi, pas d'existence; pas d'existence pas de moi. Non, car c'est la même chose; mon existence et mon moi font un: je suis = je suis moi.

(On a dit encore avec raison): « L'être

« n'est pas un attribut, car il n'y a pas de
« chose qui n'est pas. Dans cette proposition :
« une chose existe, il y a un seul sujet, et
« non sujet et attribut (1). » Rien de plus juste ;
car ~~[illegible]~~ l'existence n'est pas un
attribut logique, c'est le fond même de l'être (2).

Mais prenons ces substances réelles,
et ne discutons pas sans ~~fond~~ un fondement
solide, fourni par l'observation. Nous trouvons ce
fondement dans la psychologie, et dans le moi,
être réel, substance véritable, quoique finie
et bornée. Il y a deux manières d'étudier le moi,

(2) Cours de 1815-1816, p. 157-162 ; Cf.
Ibid. p. 113.

(1) M. Bryhaards, dans ses Simplifications utiles
ou Recherches psychologiques, Utrecht, 1781 ; remarques
sur Sophyle.

(20)

~~Cours de 1845-46, 17e leçon, p. 167-168. Cf. Ibid. p. 174.~~

deux points de vue auxquels on en constate l'existence réelle). Il faut distinguer le moi concret du moi abstrait, la substance modifiée de la substance pure. Je n'explique, nous ne connaissons les substances que par leurs accidents, la matière que par ses formes, le moi que par ses pensées. Tout ce qui existe existe d'une certaine manière; je suis et je suis d'une certaine manière; je ne me conçois jamais étant purement et simplement, mais je m'aperçois toujours dans un certain état, produisant telle pensée, éprouvant telle sensation. Le moi ne se révèle pas pur, mais modifié; je n'aperçois jamais que le concret moi modifié. Dans le progrès ultérieur de l'intelligence, l'abstraction pourra séparer la substance des modifications; mais l'observation intellectuelle ne nous fait jamais connaître que des concrets. Il n'y a pas d'étendue en général, il y a

des êtres étendus ; de même il n'y a pas de substance pure, il y a une substance qualifiée. Tout ce qui existe est concret ; il y a des sujets avec des qualités, des qualités dans des sujets. Séparer la modification de l'être, c'est faire deux abstractions, car l'être séparé des modifications, et les modifications séparées de l'être, ne sont plus que des abstractions. Il est aussi absurde de dire qu'il y a des substances sans qualités que de dire qu'il y a des qualités sans substance : il y a des substances avec des qualités (1).

Sans doute, - - - -

(1) Cours de 1815-16, p. 167-168 ; Cf. Ibid. p. 174 ; Cours de 1829, II, p. 180 199.

~~Leçons de Kant, I, 8e leçon, p. 377-378.~~

Sans doute, lorsque nous nous considérons nous-mêmes, nous pouvons aujourd'hui mettre pour ainsi dire à part d'un côté, la Substance, l'être considéré en soi, et de l'autre les phénomènes ; mais il ne faut pas transporter cette distinction ou cette séparation du domaine de l'abstraction dans celui de la réalité. ~~Son effet dans la réalité, je n'aperçois~~

Dire que les phénomènes sensibles nous sont connus, et que la substance elle-même ou le sujet de ces phénomènes nous échappe, c'est ne pas voir que la substance connue indépendamment de ses modifications n'est plus qu'une abstraction (1).

(Nous avons déjà fait justice (2) de cette hypothèse dans laquelle notre intelligence, capable de connaître les phénomènes et les moyens d'être, ne pourrait atteindre la substance et l'être lui-même).

(1) Leçons sur Kant, I, 8e leçon, p. 377-378.

(2) Section VIème.

Nous ne nous Connaissons Nous mêmes qu'autant que notre existence est déterminée de telle ou telle manière ; nous n'aurions pas Conscience de nous mêmes si nous n'avions Conscience de telle ou telle Modification, si nous ne produisions tel ou tel acte. Exister pour nous et pour tous les êtres, c'est exister d'une certaine Manière, et pour tous les êtres donnés de Causalité, c'est produire tel ou tel acte. Essayez de Comprendre une autre existence que celle là ; toute autre n'est pas l'existence, mais la négation même de l'existence. On se plaint de ne pas savoir ce qu'est l'ame, Considérée indépendamment de ses facultés, de ses Modifications, de ses actes ; on accuse la faiblesse de notre esprit, qui dit-on, ne peut rien savoir de lui même, et on ne voit pas qu'on se crée à plaisir un problème insoluble, Comme si les limites dans lesquelles est renfermée notre intelligence n'étaient pas assez étroites (1).

(1) Lecons sur Kant, l. c. —

(En résumé, la notion de l'être en soi sur laquelle se fonde le panthéisme est une abstraction, et non une réalité.)

(Je l'ai déjà dit, et je le répète) si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas (1).

(Je termine ici cette longue discussion, en résumant ma propre doctrine sur les rapports de Dieu et du monde.)

Dieu est dans le monde partout et toujours ; de là, avec l'être et la durée, l'ordre et les beautés de ce monde qui viennent de Dieu, mêlés aux imperfections inhérentes à la créature ; car, tout ce monde qu'il est, ce monde est fini en soi, comparé à Dieu qui est infini ; il en manifeste, mais il en voile aussi la grandeur. L'intelligence, la pensée, l'âme est l'image de Dieu,

(1) Cours de 1829, t. Ier p. 323.

il n'est pas Dieu ; quelque chose de la
conte passe dans l'effet, elle ne s'y épuise
pas, et demeure elle-même tout entière.
L'univers même est si loin d'épuiser Dieu,
que plusieurs des attributs de Dieu y sont
couverts d'une obscurité presque impénétrable
et ne se découvrent que dans l'âme de
l'homme. L'univers, c'est la matière ;
mais l'âme est libre, elle est une,
simple, absolument identique à elle-même
sous la diversité harmonieuse de ses facultés ;
elle est capable de concevoir la vérité et
de l'accomplir, elle est capable d'amour
et de sacrifice. Or, il répugne que
l'être qui est la cause première et dernière
de cette âme, soit un être abstrait,
possédant moins qu'il n'a donné, et n'ayant
lui-même ni personnalité, ni liberté,
ni intelligence, ni justice, ni amour.

(23)

Ou Dieu est inférieur à l'homme, ou il possède au moins tout ce qu'il y a de permanent et de substantiel dans l'homme, avec l'infinité de plus (1).

(On peut juger maintenant si, en principe ou en fait, je suis un partisan du panthéisme. J'ajoute un mot d'explication ~~sur~~ sur l'emploi que j'ai fait en plusieurs occasions du mot de substance).

1° Dans les rues. — — —

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLIII-XLV.

~~Fragments philosophiques,~~
~~I. Ire, p. XIX XXI.~~

BIBLIOTHÈQUE
DE
L. COUS.

1° Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres Docteurs de l'Eglise, et la Sainte-Ecriture, dans la grande parole: Je suis celui qui suis. Evidemment, il est alors question de la substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature.

2° Jamais je n'ai dit ni pu dire que le moi et le non-moi ne sont que des modifications d'une substance unique, et j'ai dit cent fois le contraire. Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le mot de phénomènes, c'est par opposition à celui de substance, entendu au ~~sens~~ sens platonicien,

et réservé à Dieu; et je ne conçois pas pourquoi ~~[illegible]~~ de cette opposition, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à nos yeux ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indépendance limitée qui leur appartient? Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de simples modifications d'un autre être, quand j'établis partout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique repose sur la notion du moi considéré comme une force essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent démontré, avec Leibnitz et M. de Biran, que la notion de cause est le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que le moi et le non-moi, étant des causes et des

forces, sont des substances, et, si on veut, des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que j'ai tout-à-l'heure rappelée? Au reste, si cette expression de substances finies peut aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celle de phénomènes et de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même dans nécessité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos semblables (1)

(1) Fragments philosophiques, Avertissement de la 3ème édition, p. XIX à XXI. Cf. Préface de Pascal, p. XLVI. Cf. Leçons sur Kant, p. 185; Cours de 1829, II, p. 180.

Cette déclaration est suffisante, je l'espère, à l'équité et à la bonne foi ; mais elle ne l'est pas, je l'avoue, au besoin d'accuser et à la passion de nuire (1).

FIN.

(1) Des Pensées de Pascal, Avant-propos, p. XLV.

Section X.

Appendices

(1)

Section Xème

Appendice.

Programme. Des principaux systèmes de Théodicée. — Platon et Aristote. — Descartes. — Spinoza. — Leibnitz.

BIBLIOTHÈQUE
DE
E COUS'.

Platon, argument des Lois | t. VII, p. CV-CVII.

(Au 10e livre des Lois) nous trouvons une théodicée rapide, moitié scientifique, moitié populaire, où on prouve :

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

1° Qu'il y a des dieux, par divers arguments, surtout par la nécessité d'expliquer le mouvement dans la matière inerte. Dualisme de Platon.

2° Qu'il y a une providence divine. Si Dieu est parfait, il est parfaitement intelligent, il possède la perfection absolue de toutes les vertus dont une ombre à peine se trouve dans l'homme, l'activité, l'énergie, la vigilance, etc. On ne peut donc pas supposer qu'il ne s'occupe pas du gouvernement du monde, et des petites choses comme des grandes, car ce serait supposer en lui ou un défaut d'intelligence, ou un défaut d'activité.

La providence qui gouverne le monde y fait

régner le bien par des lois nécessaires, sans nuire à la liberté des individus. « Le roi « de l'univers a imaginé le plan le plus facile « et le meilleur, pour que le bien ait le « dessus et le mal le dessous dans l'économie « du monde : c'est dans cette vue qu'il a fait « le système entier et déterminé la place que « chaque chose doit y occuper ; mais il a « laissé à la disposition de notre volonté « les qualités bonnes ou mauvaises de chacun « de nous ; et chaque homme est ordinairement « tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations « auxquelles il s'abandonne, et le caractère « qu'il donne à son âme. » Ce sont là précisément les grands traits de la théodicée de Leibnitz. Ici, la providence conduit nécessairement à l'ordre bienfaisant de l'univers avec lequel la liberté individuelle

n'est nullement incompatible. Dans Leibnitz le système a trouvé la perfection. Là, comme l'optimisme est une conséquence de la providence, ainsi ~~que~~ la liberté de l'homme est une conséquence de l'optimisme : elle fait partie essentielle de l'ordre de l'univers et du plan de la providence.

3° Puisque la providence est la justice elle-même, il est absurde de croire qu'on peut la gagner par des sacrifices. C'est traiter Dieu plus mal qu'un juge ordinaire.

Platon, Timée, Note sur les pages 116-118, T. 12, p. 328 et 329.

Ce morceau est le fondement de la Théodicée de Platon, qui explique l'univers, son harmonie et sa beauté, par une cause unique, d'une perfection accomplie, qui a fait le monde d'après un plan admirablement ordonné, et nécessairement antérieur et supérieur au monde, puisqu'il lui a servi de modèle. Ce plan, ce modèle, ce sont les idées, types invisibles de toutes les choses visibles, raisons incréées de toutes les choses créées, lois de tous les phénomènes, genres de tous les individus, qui, par rapport à Dieu, sont les pensées qui l'ont dirigé dans la formation du monde, et, par rapport au monde, sont les principes et les lois.

Platon, Notes sur le Timée, p. 341 sq.

p. 119. — « Disons la cause qui a
« porté le suprême ordonateur à produire et à
« composer cet univers. Il était bon, et celui qui
« est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt
« d'envie, il a voulu que toutes choses fussent,
« autant que possible, semblables à lui-même.
« Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra
« ceci comme la raison principale de l'origine et
« de la formation du monde, sera dans le vrai. »

Voilà des lignes bien simples et bien profondes, et qui appartiennent en propre à Platon : avant lui, l'idée la meilleure que l'esprit humain se fût encore formée de Dieu, était celle d'une intelligence, le Νοῦς d'Anaxagore. Anaxagore expliquait par le Νοῦς comment le monde a été formé tel qu'il est, ordonné et harmonique dans toutes ses parties. Platon

explique pourquoi le monde a été ainsi formé, et il en donne la vraie raison, à savoir une intelligence douée de bonté, qui se complaît à se répandre hors d'elle-même, et à communiquer ses divins attributs. De là l'expression de père, que Platon donne en cet endroit à l'auteur de l'univers. Aussi, ~~contre l'opinion de Stallbaum~~, je crois pouvoir prendre cette expression de père dans le sens à la fois païen et chrétien, comme synonyme de ποιητὴς et de δημιουργός, et en même temps, dans une certaine mesure, comme l'antécédent du πατὴρ ἡμῶν.

Chez Aristote, ce caractère de bonté semble manquer à Dieu. Dans la Métaphysique (livre XII), la bonté de Dieu est déduite de sa nécessité. Si le premier moteur immuable est nécessaire, il est bon; ce qui

(2)

ne veut pas dire qu'il possède l'attribut moral de la bonté, mais qu'il possède le bien, le bonheur parfait. Ainsi, tout bonheur vient de Dieu, qui en est le principe suprême; mais Aristote ne dit point que Dieu le répand lui-même par sa volonté sur

Platon, Notes sur les lois, L. VIII, p. 471, 472.

Platon se plaît à développer ici l'action de la Providence dans le monde, et à faire voir une pensée souverainement puissante et bonne présidant à tout, ordonnant tout pour le plus grand bien de l'ensemble, et portant la perfection jusque dans les derniers détails. La page 263 (lim x) et plusieurs de celles qui la précèdent et qui la suivent semblent dérobées à la Théodicée de Leibnitz. L'optimisme providentiel de Leibnitz n'est-il pas tout entier dans cette belle phrase: «Le «roi du monde pouvant choisir entre mille «combinaisons, a choisi celle qu'il a trouvée «la plus facile et la meilleure, afin que le «bien eût le dessus et le mal le dessous «dans l'univers. C'est par rapport à cette vue «du tout, qu'il a fait la combinaison

« générale des places que chaque être doit
« occuper d'après ses qualités distinctives. » Et
l'optimisme de Platon n'est pas plus le
fatalisme que celui de Leibnitz ; car il
est ajouté immédiatement « que Dieu a laissé à
« la disposition de nos volontés les causes d'où
« dépendent les qualités de chacun de nous, car
« chaque homme est ordinairement tel qu'il lui
« plaît d'être suivant les inclinations auxquelles
« il s'abandonne et le caractère de son âme. »
Comme je l'ai remarqué dans l'argument, il ne
restait plus à Platon qu'à démontrer que cela
même est une suite nécessaire du système
général qui ne pouvait être le plus parfait
possible, sans renfermer la liberté de l'homme.
C'est encore cet optimisme, cette juste et
bonne distribution de toutes choses dans l'univers,

qui sert de principe à la doctrine des rémunérations et des punitions de la vertu et du vice dans ce monde et dans l'autre.

Remarquez encore que cette Théodicée est aussi pure qu'elle est sublime, car Platon y combat la superstition aussi bien que l'athéisme, et ce préjugé, qui malheureusement n'est pas propre au paganisme, et qui croit acheter la faveur ou l'indulgence de la Divinité par une dévotion extérieure, des sacrifices et des cérémonies. Ce dernier morceau est un résumé de l'Euthyphron, comme le livre entier est un résumé du Gorgias, du Phédon et de la République.

C'est avec peine qu'au milieu de ces idées si grandes et si vraies on rencontre une

phate qui se rattache à la vague
hypothèse des deux principes, l'un bon,
l'autre mauvais, et lui donne de la
consistance. . . . . Ce passage
Ibid, p. 473. n'irait pas à moins qu'à détruire l'optimisme
qui précède . . . . Mais il est clair
que dans le système du monde, tel que
Ibid. c. 12, p. 343. Platon l'expose, il n'y a et il ne peut y
avoir qu'un seul Dieu.

Voyez Rapport sur la Métaphysique, passim.

Cours de 1828,
12e leçon, p. 9-10.
Cf. Cours de 1829,
t. Ier, p. 104-105,
et p. 110-112.

La méthode cartésienne est la seule méthode moderne légitime. Nous sommes tous des enfants de Descartes à ce titre que l'autorité philosophique que nous acceptons tous est la raison et que le point de départ de toute étude philosophique est pour nous l'analyse de la conscience de cette conscience que chacun de nous porte avec lui-même, qui est le livre constamment ouvert sous nos yeux, et dont une saine philosophie ne doit être qu'un développt et un commentaire.

La méthode psychologique a été mise au monde par Descartes, et elle n'abandonnera jamais la philosophie moderne à moins que la philosophie moderne ne consente à s'abdiquer elle-même.

Cours de 1829,
C. Ier, p. 348-349.

Le nom de saint Anselme est attaché à l'argument qui de la seule idée de Dieu déduit la démonstration de son existence; argument qui a eu des fortunes si diverses. On s'en est beaucoup moqué au 18e siècle. Aussi il paraissait d'une rigueur invincible. Sans citer l'Augustin de Hollogium que bien probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet argument dans ses Méditations, lorsque de la simple idée d'un être parfait, il déduit la nécessité de l'existence de cet être c'est à dire de Dieu. Enfin Leibnitz, en rapportant à St Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, le reprend en sous œuvre et le présente sous une forme à la fois plus simple et plus savante. Mais peut-être ne faut-il pas tant s'étonner de l'argument de St Anselme; car si Leibnitz aurait dû le savoir, le fond en est dans St Augustin, qui certainement ne l'avait pas inventé, il est dans les Alexandrins, il est dans le génie de toute ~~école~~ grande école métaphysique et idéaliste

il est surtout dans le génie de l'idéalisme
Chrétien, et il était digne de St Anselme, de
Descartes et de Leibnitz de les puiser à
cette source et de les répandre dans la
Philosophie moderne.

Fragments philosophiques
t. II, p. 76-77.

BIBLIOTHEQUE
DE
V. COUSIN

Descartes a très-bien vu que la conscience seule éclaire à nos yeux l'existence et nous révèle notre personnalité. Son tort est de n'avoir pas cherché et dès avant pas su reconnaître la condition de toute vraie pensée de toute conscience, et à quel ordre de phénomènes est attaché le sentiment de la personnalité. Si au lieu de dire vaguement je pense, donc je suis, Descartes eût dit: je veux donc je suis, il eût posé d'abord un moi capable de certains actes au lieu d'une âme substance de ses modes, une personnalité non seulement distincte comme la pensée de l'étendue mais douée d'une énergie capable de suffire à l'explication de toutes les opérations et de toutes les idées, sans qu'on ait besoin de recourir à l'intervention divine, et il eût arrêté peut-être l'école Cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme. Mais une fois la nature propre du moi et sa puissance constitutive méconnues, il était assez naturel que Malebranche appelât à son secours l'efficace divine pour expliquer des opérations

inexplicables par la seule pensée, et que
Spinoza rapportât à une substance
étrangère ainsi qu'elle étendue, une pensée
sans volonté, puissance, sans individualité
réelle

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOUS.

Cours de 1829,
t. Iᵉʳ, p. 464-465.

Suivez Descartes dans ses deux disciples immédiats,
Spinoza et Malebranche, et là vous reconnaîtrez les
fruits légitimes de ses principes dans sa maître. Chez eux,
Dieu est tout, le monde et l'homme rien ou peu
de chose. Je dis l'homme ainsi que le monde, voici
pourquoi : frappé particulièrement dans la Conscience
du phénomène de la pensée, Descartes a négligé celui
de l'activité volontaire et libre. Sans doute, il ne nie
point la liberté, il en parle souvent ; mais il ne
s'attache point à en donner une analyse exacte
et approfondie ; il confond souvent la Volonté et le
désir, phénomènes tout à fait distincts, car le désir
est passif et impersonnel, la Volonté est le type même
de l'activité et de la personnalité, le caractère le
plus éminent de l'homme. La confusion du
désir et de la Volonté abaissait donc et affaiblissait
dans le Cartésianisme la notion de la personnalité
humaine, en même temps qu'un paralogisme et
un anachronisme compromettaient celle du monde.
La notion seule de Dieu, de l'être parfait nécessaire
absolu, était toujours là, inviolable et sacrée. Il
était donc tout naturel que dans le progrès de
l'école cette notion sublime, restant toujours la
même, dans la défaillance toujours croissante de la

la notion du monde extérieur et de la notion de la volonté et de la personnalité humaine, la première finit par absorber la deux autres. Or c'est là précisément la philosophie de Spinoza et de Malebranche.

Journal des Savants, Août 1846, p. 496.

« Leibnitz est à la fois un disciple et un adversaire de Descartes. Sans Descartes, Leibnitz n'eût jamais été. Sans l'application de l'algèbre à la Géométrie, il n'y aurait jamais eu de calcul de l'infini, et la Théodicée n'est que le couronnement des Méditations. »

Journal des
Savants, Août 1844,
p. 504.

Leibnitz admet (comme les ~~Cartésiens~~) le principe de la plus grande simplicité des décrets de Dieu. Les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu lui semblent imparfaites dans la forme, et il croit que l'enthymème cartésien doit être développé en un syllogisme dont Descartes n'a pas donné la vraie majeure. Loin de là; nous croyons avoir prouvé ailleurs que le syllogisme de Leibnitz, précisément à cause de sa célèbre majeure, renferme un cercle vicieux, tandis que l'enthymème cartésien est l'argument naturel, excellent et suffisant (1). Mais en tout cas, ce n'est ici qu'une question de forme: le fond et l'invention première appartiennent à Descartes.

(1) Leçons sur la philosophie de Kant, 6e leçon, p. 238 &c.

Cours de 1829, t. Ire p. 472-475.

Leibnitz est le premier qui ait saisi le côté faible, le véritable vice du cartésianisme, savoir la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. En effet, qu'on se rappelle comment Descartes arrive à Dieu. Il y arrive par l'impossibilité où il est, l'idée de l'imparfait et du fini lui étant donnée, de ne pas supposer l'idée du parfait et de l'infini, et par conséquent d'un être infini et parfait, type réel et substantiel de cette idée. Dieu lui est donc donné sous la raison de l'être et de la substance, et non sous la raison de la cause. Je ne dis point que Descartes ait nié l'idée de cause, et qu'il ait proclamé la seule idée de substance; mais il a négligé l'une et fait prévaloir l'autre, soit qu'il le fût,

soit qu'il ne le dût pas ; il n'a pas dit que Dieu n'était pas cause, mais il a insisté particulièrement sur son caractère de substance. Ce qu'avait avancé négligemment Descartes, Spinoza l'a converti en système. Spinoza n'a mis et voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause, et il en est résulté que le monde et l'humanité, tous les phénomènes visibles, ceux de l'esprit et ceux de la matière, ne sont plus des effets, mais des modes ; par conséquent Dieu n'est plus créateur, il n'est que le substratum de tout ce qui existe, de sorte que tout ce qui existe est coéternel à Dieu. Et dans cette coéternité périssent à la fois, avec la vertu créatrice de Dieu, l'activité propre de l'homme, et par une conséquence extrême mais rigoureuse, le

mouvement même du monde ; l'humanité et le monde ne sont pour Spinoza qu'une ombre de l'existence. Malebranche, c'est Spinoza chrétien, un peu plus orthodoxe et moins conséquent. Si pour Malebranche, retenu par la foi chrétienne, Dieu est encore le créateur du monde et de l'homme, ~~Ma~~ Malebranche, comme Spinoza, dépouille le genre humain de toute activité volontaire et libre ; car il identifie comme Spinoza la volonté avec le désir, la volonté qui atteste une activité personnelle, avec le désir qui est passif et se rapporte à Dieu, s'il veut, en dernière analyse, mais d'abord au premier objet venu qui nous remplit l'âme de désirs involontaires. La philosophie de Malebranche et celle de Spinoza n'est pas

moins que le suicide de la liberté et de l'humanité au profit de la substance éternelle. C'est Leibnitz qui le premier a découvert et exposé le vice caché de toute l'école cartésienne, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause ; et il est le premier qui ait établi que l'une implique l'autre, et que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste en modalités et en attributs : or elle ne le peut, si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause, une cause de développement et de manifestation. Une substance qui ne serait point une cause serait une substance qui ne se développerait, qui ne se

manifesterait pas, qui par conséquent n'admettrait même aucun attribut distinct d'elle, et ne serait qu'une substance abstraite, une entité scholastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est essentiellement douée d'énergie, elle est une force; de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz; de là une création nécessaire et non accidentelle, qui est le développement même et la manifestation de Dieu, et qui par conséquent est parfaitement ordonnée; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces; de là enfin une âme humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une âme qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève

que d'elle-même.

Rapport sur la Métaphysique, p. 115. 2e édition,

Placé au faîte de la révolution cartésienne, Leibnitz domine et résume tout le passé dont il possédait une connaissance et une intelligence profondes..... C'est le vrai Aristote moderne. Comme l'ancien, il unit l'étendue et la force... ..... La Théodicée est le douzième livre de la Métaphysique et le septième livre de la République élevés à leur plus haute puissance sur la base du Christianisme.

BIBLIOTHÈQUE
DE
Mr COUSIN

BIBLIOTHÈQUE DE M. COUSIN

si nous avons passé en revue tous les grands systèmes de Théodicée et certainement pour nous amuser du spectacle varié et curieux des diversités et des oppositions de la pensée humaine sur les matières qui l'intéressent le plus ? Est-ce uniquement cette égoïste satisfaction de l'érudit que nous avons voulu nous donner ? N'avons-nous pas eu un but plus élevé, plus sérieux ? Nous avons voulu faire voir, non, comme on le répète toujours légèrement, la Contradiction* mais les progrès de la raison, le développement des doctrines, les analogies de systèmes. Sous les différences des opinions différences qui s'expliquent par les différences des temps, des pays et des hommes se cache une pensée constante, unique que les luttes, les polémiques, les révolutions de tout genre qui composent l'histoire de la philosophie n'ont pas pour but d'étouffer mais d'éclaircir et développer et d'éclairer. C'est cette pensée souvent insaisissable aux mêmes qui la poursuivaient développée par les uns, attaquée par les autres demeurant toujours cependant que nous avons essayé

* ce qui est plus intéressant et plus vrai

à notre tour de recueillir et de continuer. Nous n'avons pas eu pour ambition d'établir sur les ruines des doctrines antérieures une doctrine nouvelle plus brillante et plus favorisée, mais bien de nous faire les disciples impartiaux et sévères, et quelquefois les réformateurs de nos devanciers. Tout ce que nous avons trouvé chez eux de bon et de vrai, nous l'avons pris: tout ce qui nous a paru défectueux et faux nous l'avons laissé, et nous avons fait ce triage à la lumière de la méthode qui nous est propre de la méthode psychologique. Si nous ne ressemblons en rien à nos prédécesseurs, la continuité de la philosophie serait rompue: si nous n'en différions en quelque façon ou le progrès de la science? Un fort système ne doit pas craindre de poursuivre les traditions des philosophies antérieures mais il n'en doit pas être l'esclave. Par la comparaison de notre théodicée à des théodicées différentes de la nôtre nous verrons si nous avons aussi bien appliqué

ce principe que nous l'avons compris.

La philosophie panthéiste qui apparaît ~~la pr~~ d'abord dans les livres de l'Inde n'est-elle qu'un rêve de la pensée? N'a-t-elle rien su de Dieu ~~et de~~ la nature? Ne nous a-t-elle rien transmis que nous puissions recevoir et garder? La déshériterons-nous entièrement de toute vérité et de de toute lumière. Loin de là: le panthéisme Indien n'est pas médiocrement profond quand il définit Dieu l'être en soi: nous n'avons pas à critiquer encore les excès d'un tel principe: nous n'avons qu'à en admirer la grandeur et la vérité. Dieu est l'être en soi: c'est là son essence, c'est là sa notion fondamentale. Cherchez à concevoir ce qu'il y a de plus parfait ce qui est infiniment parfait et vous verrez que le ~~Comble et~~ principe et le comble de la perfection c'est d'être par soi, ~~et~~ sans autre cause que soi c'est à dire d'être le dernier terme que la pensée puisse atteindre, le dernier fond sur lequel repose la réalité. Ce ce point de vue que de choses profondes dans le Bhagavad-Gita!

L'être est au dessus de l'intelligence; et en effet l'intelligence n'est qu'une forme de l'être; ce n'est

pas l'être dans son principe; ~~C'est l'être~~
elle se rattache à l'être. Elle lui est donc
inférieure, puisqu'elle en dérive. De même l'homme
n'est qu'un phénomène, et en effet, en compa-
raison de l'être qui réside en soi, l'homme
qui ne tient rien de soi, qui ne vit qui
n'est que parce qu'une force supérieure l'a
fait être et le fait vivre, qu'est-ce autre
chose qu'une image de l'être, une apparence?
L'infinité de Dieu est profondément sentie et
exprimée par le panthéisme.

Nous disons avec les mystiques: Dieu
est l'être en soi, c'est l'infini, l'incompréhen-
sible l'ineffable: rien n'est plus vrai. Dieu s'est
~~a divinement~~ admirablement défini lui-même, quand il a dit: „Je
suis celui qui suis.

Platon se présente ensuite: que vient-il
faire? Il vient donner la vie à cet être
abstrait dont l'imagination orientale avait
bien compris l'infinitude et l'immensité mais
qu'elle avait dépouillé de tout ce qui fait
la personnalité morale. Platon comprit que
l'abstraction de l'être n'était pas la suprême

perfection ~~que le jeune que le principe de toutes~~
~~Choses ne devait pas être l'Être Général~~, que
le principe de toute vie et de tout être ne doit
pas être privé d'être et de vie, et au lieu que
pour les mystiques Dieu n'est Guère que
la l'absolue négation de ce que l'expérience
nous montre, pour Platon toutes les perfections
que le monde réel lui révélaient d'eux. Ainsi
Dieu fut pour lui la beauté parfaite et
sans mélange, ce fut la bienveillance parfaite et
la parfaite justice : Dieu ne fut plus alors
seulement le Dieu inconnu de Xénophane, ce fut
l'idée du Bien, c'est à dire un principe moral
et vivant qui jouit de l'Auguste et sainte
intelligence (1) le monde ne fut pas
pour lui le rêve d'un Dieu éternellement
endormi sans Conscience sans volonté sans
amour. Ce fut presque la Création d'un
Dieu tout puissant et plein de bonté
qui étant parfait et exempt d'envie voulut
que toutes Choses fussent autant que possible
semblables à lui-même. L'esprit de Socrate
respire dans toute cette Théodicée, qui, fut de

(1) Sophiste.

et profonde expression du sens commun, ruinant à la fois la philosophie sceptique d'Héraclite et la philosophie abstraite de Parménide, substitue à l'une et à l'autre une doctrine conciliatrice.

Platon presque tout entier se retrouve dans notre doctrine : nous admettons la théorie des idées sans ses excès. nous croyons à la réminiscence, prise au figuré mais surtout nous admirons cette haute théodicée, dont nous empruntons les principaux dogmes : cette providence si active, si vigilante, si paternelle cet optimisme, dont Leibnitz n'a eu qu'à développer les principes si admirablement posés, ce Dieu considéré comme la perfection de l'intelligence, mais surtout ce qui était alors bien nouveau et bien grand, comme la perfection de la bonté.

Aristote n'ajouta rien à Platon ; il le développa par certains endroits, tout en le mutilant par certains autres. voici les deux points principaux, où Aristote, tout en suivant

son maître, l'a précisé, développé, approfondi. d'abord son Dieu est la Cause finale du mouvement : il est le bien du monde ; il est le souverainement désirable : c'est l'idéal, vers lequel aspirent sans jamais l'atteindre l'humanité et la nature. C'est ainsi qu'il est Cause du mouvement : mais la Cause du mouvement est-elle même immobile. Car si on la suppose en mouvement voilà encore un mouvement qu'il faudra expliquer, et cela ira à l'infini. Dieu est donc immobile. Mais ce Dieu qui est la perfection souveraine, pense : car autrement ne serait-il pas semblable à un homme endormi et serait-il s'être parfait. Mais la pensée absolue ~~et par~~ doit avoir un objet égal à elle-même ; ~~par~~ or il n'y a d'égal à la pensée de Dieu que Dieu lui-même par conséquent il se pense lui-même, et il a conscience de sa pensée : il est donc la pensée de la pensée, νοησις νοησεως. Par ces deux idées, qu'il s'est pour ainsi dire appropriées d'une part que Dieu est la Cause finale et immobile du mouvement, de l'autre qu'il est la pensée de

la pensée Aristote mérite une des plans les plus élevés dans l'histoire des Théodicées. s'il est exclusif, il est profond : sa doctrine est étroite, mais précise : et il semble quelquefois que l'on doive lui pardonner ses erreurs et ses oublis tout considérables qu'ils soient pour avoir mis dans les parties qu'il a traitées tant de ~~sa~~ méthode, de sévérité et de rigueur.

Nous nous approprions les élémens précieux que renferme la Théodicée d'Aristote : nous nous servons de sa démonstration de Dieu par le mouvement qui se trouvait déjà dans le 2e livre des Lois et qu'Aristote a su rendre plus scientifique et plus précise : nous croyons comme lui que Dieu est la cause finale du monde, qu'il est le bien de la nature et de l'homme qu'il est la règle et le terme de nos désirs. Mais ce qui nous plaît surtout dans la doctrine d'Aristote, c'est cet attribut divin de la conscience qui est pour lui la définition de Dieu même ; nous n'en sommes plus au panthéisme indien, que la philosophie grecque dans sa décadence, fera renaître : nous n'en sommes plus

à croire que la suprême perfection ~~de l'intelligence consiste~~ à ne ~~se~~ ~~pas~~ penser soi-même de l'être consiste à s'ignorer soi-même. Ce n'est pas là Dieu pour Aristote; c'est quelque chose d'inférieur à un homme endormi: car dans le sommeil il y a encore une espèce de conscience. La pensée sans la conscience n'est pas: ~~la~~ l'être sans la pensée ~~est un~~ n'est pas, mais végète: l'unité sans l'être est un néant. Tout cela est exprimé dans cette formule que nous adoptons: ἐστιν ἡ νοησις νοησεως νοησις.

Après Aristote les Alexandrins héritiers à la fois de Parménide et de Platon croyant comme le premier à l'unité ineffable et supérieure à l'être comme le second aux idées, forme et mesure de la nature divine, adoptant l'âme du monde des Stoïciens la νοησις νοησεως d'Aristote, imaginèrent ce que nous tentons aujourd'hui, la fusion des principes opposés et la conciliation des doctrines. Mais ce ne fut qu'un éclectisme apparent: ~~sous la forme grecque~~ malgré cette ambition mensongère de tout concilier et de tout comprendre, sous la forme grecque, et par l'influence

Orientale reparaissait le mysticisme et le panthéisme de l'Inde, plus savant cette fois, plus profond, mais non moins excessif et non moins funeste. ~~Nous avons~~ Or il est dans cette doctrine une ~~idée~~ point dont on ne peut nier la grandeur et l'importance c'est le sentiment de l'harmonie universelle. Les rapports étroits qui unissent entre eux tous les éléments des choses devaient conduire les esprits à la doctrine de l'unité des choses: cette doctrine dans cette mesure est profonde et si on ne la pousse pas jusqu'à abolir l'individu et à l'absorber dans une unité absolue à laquelle on rapporte tout elle est vraie: nous n'avons pas à rechercher jusqu'où les Alexandrins ont été conduits dans leur doctrine de l'unité: toujours est-il qu'il y avait là un élément intéressant et précieux à recueillir: nous l'avons fait; pour nous, le monde est un: l'harmonie réelle et profonde des choses ne nous est pas cachée par les oppositions apparentes, par des luttes nécessaires, par des désordres partiels; tel est le sens acceptable du panthéisme: tel est le principe qu'il exprime: tel est, ~~jusqu'à un certain point~~

le prétexte, qui, jusqu'à un certain point, l'excuse et le justifie.

~~De Plotin nous avons passé, sans~~

Sans nous arrêter à la philosophie du moyen âge, esquissons en quelques mots les résultats nouveaux obtenus dans les mêmes problèmes par les systèmes modernes. Descartes partant de la conscience de sa propre existence, puise dans cette conscience même la démonstration la plus solide de l'existence de Dieu. Dans le sentiment de notre imperfection qui nous est toujours présent il découvre l'idée de l'imperfection et de l'infinité, dont nous ne pouvons pas être nous-mêmes les types et les auteurs, imparfaits que nous sommes: et cette empreinte que l'auteur de toutes choses a gravée dans notre âme, est la plus sûre preuve que nous ayons de son existence. Malebranche va plus loin encore: car il soutient que nous ne pouvons apercevoir l'infini qu'en lui-même et que par conséquent, c'est Dieu lui-même que nous apercevons quand nous pensons à Dieu. Qui est-il besoin de démontrer Dieu, puisque

BIBL. V. COUSIN

nous le voyons ? Or ce Dieu qui est parfaitement sage ne peut agir que conformément à la sagesse et à l'ordre universel. C'est à dire conformément à lui même et à la nature. Donc s'il crée, il ne peut créer que d'après les lois à la fois les plus simples et les plus générales. L'institution immédiate de l'Infini, l'optimisme dans la Création, telles sont les grandes vérités du système de ~~Leibnitz~~ Malebranche.

Quoique l'Optimisme soit dû dans Malebranche et dans Platon, c'est Leibnitz qui a attaché son nom à ce système. C'est qui il l'a surtout développé et défendu. Le système de Leibnitz a été comme ~~il~~ inspiré par deux sentiments moins funestes l'un que l'autre à la sainteté de la nature divine : entre le système de la liberté d'indifférence, et celui de la nécessité Anatomique, il a fait prévaloir le principe de la liberté réglée et de la nécessité morale. Une fois ce principe reconnu, les conséquences étaient faciles à déduire. Dieu ~~agit~~ agissant suivant le motif du bien ne pouvait produire que le meilleur. La Création est donc meilleure

que ne l'eût été la non-création : et la création une fois décidée, il est clair que le monde devait être le meilleur possible. Si cela est, si par des démonstrations à priori on arrive à démontrer l'excellence des choses, reste à expliquer le mal : Leibnitz le considère comme l'imperfection nécessaire de la nature créée. Telle est en quelques mots la Théodicée de Leibnitz.

BIBLIOTHÈQUE DE LE COUSIN

Après Descartes, Malebranche et Leibnitz (nous ne parlons pas de Spinoza, dont la doctrine n'est que le panthéisme le plus approfondi, le plus rigoureux, le plus sévère, que l'on eût encore développé ; mais nous avons expliqué déjà ce que nous empruntons au panthéisme) après ces trois grands esprits, un seul homme a su être original encore : c'est Pauli. Le caractère propre de la Théodicée, c'est d'être une Théodicée morale : il fait ressortir et met en jour un des plus nobles attributs de la Divinité, la ~~justice~~ ~~divine~~ souveraine justice. Il arrive à Dieu par la loi morale comme Aristote par le mouvement, comme Leibnitz par la contingence du monde, comme

Descartes par l'idée de l'Infini. Kant dit qu'il rejette toute autre preuve de l'existence de Dieu comme un paralogisme de la raison spéculative il adopte sans hésitation comme sans discussion l'existence d'un être souverainement et uniquement de l'existence de la loi morale, de la liberté, du mérite et du démérite : son origine, dit-il, consiste dans le développement de cette preuve.

Toutes ces grandes vérités successivement mises en lumière et que se partagent les quatre grands systèmes de Théodicée modernes, se réunissent dans la nôtre.

Nous pensons avec Descartes que c'est dans la Conscience de notre imperfection que nous trouvons la Croyance à un être parfait. Nous croyons que les trois démonstrations de l'existence de Dieu de Descartes sont profondes et solides quand on les dégage de l'appareil scholastique qui les obscurcit et les voile.

Nous sommes prêts à admettre en un sens la vision en Dieu de Malebranche.

nous croyons à cette raison éternelle, absolue, impersonnelle, comme nous l'appelons qui illumine tout homme en venant au monde, et répand sa clarté sur les objets, à ce soleil des intelligences, comme l'appelle Platon, qui, semblable à l'autre soleil communique aux êtres la chaleur et la lumière, c'est à dire à la fois l'être et l'intelligibilité. Nous pensons avec Malebranche que Dieu a obéi à l'ordre en faisant le monde : nous croyons comme lui, qu'il le gouverne par les lois les plus simples, et les plus générales, c'est à dire, les meilleures.

Mais ce que nous adoptons surtout c'est cette solide et haute théodicée, qui ébauchée par Platon, développée par le Christianisme devait trouver chez Leibnitz, l'expression et le développement qui constitue les doctrines. Ce que nous admirons dans Leibnitz, c'est ce caractère mesuré, cette sagesse, cette hardiesse on peut le dire, qui ~~conserve à la fois sa l'infinité de la nature divine sans rien enlever à~~ fait tout en professant la personnalité et la moralité de Dieu n'enlève rien cependant à l'infinité de sa nature, qui

Conserver sa liberté, sans Compromettre la perfection qui détermine son action, sans la Contrainde. La nécessité de Conserver le meilleur de mondes possible, le mal Considéré Comme l'une perfection de la Création, tout Cela fait partie de notre Doctrine: notre Dieu Comme le Dieu au Doué d'intelligence, de puissance et de volonté: En l'~~intelligence~~ la puissance va à l'étendue, l'intelligence au vrai, la volonté au bien, et de tout Cela sort le meilleur et le plus beau de mondes possible. Voilà notre Dieu, et notre Optimisme.

Vous ~~de~~ faisiez un mérite à Kant d'avoir éclairci l'idée que nous avons de Dieu Comme principe de la loi morale: nous croyons Comme lui que Dieu peut être découvert par la loi morale et la loi du mérite et du démérite: nous pensons que par là on arrive à Connaître l'un des plus beaux Attributs de Dieu; et le Dieu juste de Kant fait partie de notre théodicée Comme le Dieu sage de Leibnitz Comme le Dieu bon de Platon.

Notre philosophie n'a donc rien laissé échapper de ce que le Génie ou le bon sens des philosophes leur avait fait découvrir. nous avons scrupuleusement retenu tout ce que la raison et la Conscience de l'humanité approuve et adopte dans les systèmes souvent exclusifs souvent incomplets ~~de nos devanciers~~ mais vrais toujours par quelque côté de nos devanciers. Nous avons à savoir quitter tout les différences qui caractérisent notre doctrine et la séparent des doctrines opposées. Ces différences les voici.

BIBLIOTHÈQUE DE L'E COUS'.

Nous avons emprunté à la philosophie panthéiste la notion de Dieu Considéré comme être en soi : mais nous ne croyons pas que Dieu ne soit que l'être en soi, nous en faisons un être déterminé une personne. Nous nous séparons ainsi des doctrines mystiques de l'Inde.

Nous croyons avec Platon que Dieu peut être appelé l'idée du Bien qu'il est la source de la moralité de la justice nous admirons ce grand et profond optimisme que Leibnitz a

fait que développer. Mais nous n'admettons pas, en fait de Dieu une matière éternelle, et pour nous Dieu n'est pas seulement la Providence il est le Créateur du Monde. Nous pensons que Dieu est la cause de toutes choses, mais nous accordons aux choses moins plus de réalité que Platon ne leur en laisse: nous nous arrêtons sur la pente de l'Idéalisme: nous sommes Platoniciens nous ne sommes point Alexandrins.

Le Dieu d'Aristote trouve place dans notre théodicée, mais il y est transformé. Dieu est pour nous, comme pour lui, la cause finale du mouvement: mais il est en outre la cause productrice, la cause intelligente, la cause volontaire. Dieu ne se connaît pas seulement lui-même, il connaît les choses, il ne s'aime pas seulement lui-même il aime le monde. Non seulement il est le bien, mais il est bon.

Nous accordons aux Alexandrins l'unité absolue du principe, nous leur accordons l'unité

du monde. Mais nous ne pensons pas que l'unité soit supérieure à l'être : nous pensons que l'unité est identique à l'être. Nous ne croyons pas que l'intelligence soit une donnée distincte pour l'être absolu, ni que la Création soit une distinction pour l'intelligence absolue : nous croyons que la perfection de l'être réside surtout dans la perfection des attributs de l'être, que la souveraineté de l'être n'est pas autre chose que la souveraineté de l'intelligence et la souveraineté de la puissance, et que Dieu est tout aussi bien Dieu, considéré comme Créateur et comme raison éternelle, que considéré dans la pure et inaccessible substance. Nous croyons encore que l'unité évidente du monde n'est pas une preuve de la consubstantialité du monde et de Dieu, que l'harmonie des choses n'est pas faite par la diversité des choses, et que c'est abaisser Dieu que de soutenir qu'il se développe nécessairement dans la multiplicité et dans le temps.

Arrivons donc à Descartes : tout en nous honorant d'en être compté le disciple plus fidèle que lui cependant à la méthode psychologi-

dont il a donné le premier le précepte et l'exemple, nous ne professons pas, comme lui, cet amour presque exclusif des démonstrations logiques et abstraites de l'existence de Dieu, nous ne négligeons pas, comme il l'a fait, la preuve célèbre populaire, profondément philosophique des causes finales. Quant à la nature des attributs de Dieu, nous rejetons absolument la théorie de la création arbitraire des vérités éternelles, qui confondent ou la sagesse de Dieu ou sa liberté: nous nous écartons, autant que possible, de cette tendance déjà assez marquée dans Descartes, poussée à l'excès par ses disciples, de ramener toute action, toute causalité à la cause suprême, et d'oublier trop l'individu, ses droits et sa puissance.

Nous avons dit dans quel sens et jusqu'à quel point nous acceptions la théorie de la vision en Dieu, nous avons dit que nous adhérions entièrement à l'optimisme de Malebranche. Mais nous nous séparons de lui quand il refuse si inspitoyablement et si imprudemment à la fois toute énergie productrice à la créature, lorsqu'il enlève

aux corps le mouvement, ceux ceux l'efficace, et l'on peut dire, la volonté, lorsque confondant l'inclination qui est entraînée par la nature et connue par Dieu avec la volonté dont nous sommes les maîtres il compromet et ruine la liberté de l'homme, son individualité, sa moralité se rencontrant ainsi avec un adversaire qu'il maudissait, peut être par un remords secret de lui ressembler plus qu'il n'aurait voulu.

Cette confusion de la volonté et des désirs qui égare Malebranche, qui a été audacieusement proclamée par Spinoza, et qui se retrouve même dans la philosophie réformatrice de Leibnitz est le point capital qui nous sépare du Cartésianisme. Nous adoptons son point de départ et nous y trouvons la réfutation de ses excès. Le cogito ergo sum est l'écueil du scepticisme, il est aussi celui du panthéisme. Si Descartes y a penché, c'est qu'il ne s'est pas arrêté avec assez de fermeté au principe qu'il avait lui-même établi. Si Malebranche et Spinoza se sont égarés ensemble quoique avec deux esprits si différents et des doctrines sur d'autres points si diverses, c'est qu'ils ont oublié le point

de départ de leur maître et qu'au lieu de partir de l'homme ils sont partis de Dieu. Qui dit : je pense donc je suis, dit : je suis un être individuel, j'existe d'une manière distincte et personnelle. Mais cette personnalité de l'existence est-ce ~~surtout~~ dans la pensée qu'elle se révèle ? N'est-ce pas surtout dans la volonté ? N'est-ce pas dans la possession libre de nous-mêmes, que nous ~~sent~~ nous sentons une personne et un être distincts ? ~~C'est donc~~ C'est donc surtout dans la conscience de notre volonté que nous puisons la conviction de notre existence.

Quoique nous acceptions dans presque toute son étendue la théodicée de Leibnitz, quoique les principaux dogmes de cette théodicée nous soient chers, nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler certains oublis certains défauts certaines préférences illégitimes. Leibnitz comme Descartes comme tous les Cartésiens en général rejette ou plutôt néglige les preuves à posteriori de l'existence de Dieu. Il admettra l'argument de St Anselme et de Descartes, en le modifiant il est vrai ; mais sa forme logique et à priori lui convient. Il démontre Dieu par le principe de la raison

suffisante, jamais par le principe de Causalité. Ainsi Dieu est pour Leibnitz plutôt la raison que la Cause des choses : et de même il en est plutôt la Cause sage et juste, que la Cause douce et bonne. ~~Et~~ Leibnitz ~~ad~~ voit surtout l'intelligence et la sagesse en Dieu : il n'aperçoit, ou au moins il ne fait pas apercevoir la bonté. Dieu est l'Auteur du monde — mais il n'est pas Concevoir chez Platon, le père du monde. L'Amour, la bonté, la Charité divine voilà ce que Leibnitz n'a pas assez vu : voilà en quoi notre théodicée est plus large que la sienne.

Nous ne disons rien de Kant, dont nous avons réfuté à la fois le scepticisme hypothétique et le dogmatisme inconséquent. Sa théodicée fait partie de la nôtre ; mais nous ne réussons pas la raison d'un côté pour la relever de l'autre : c'est consacrer à la fois deux fautes : nier là où le bon sens vous commande de croire, affirmer là où votre science poussée à bout vous ordonnerait de douter.

Nous avons fini cette revue critique des systèmes : nous avons fait connaître en détail les rapports et les différences qui nous rapprochent et nous séparent de nos devanciers. N'est-il

pas possible de ramener à un principe unique l'explication de ces rapports et de ces différences. Ne pourrait-on pas faire voir que l'adoption d'une méthode vraie qui a révélé à tous les philosophes quelques vérités sur la nature divine que c'est ce sont les déviations de cette méthode qui les ont égarés. Notre théodicée n'est le produit d'un choix arbitraire, sans règle, sans principes entre les différents dogmes et les différentes doctrines. Elle est fondée sur l'application rigoureuse de la méthode psychologique.

Qui nous apprend, qui apprend aux panthéistes que Dieu est l'être en soi, l'être infini, ineffable? C'est, quoiqu'ils l'ignorent peut être, la conscience de l'idée de Dieu que nous avons en nous-mêmes, qui leur a appris ce que c'était que Dieu. Où Platon a-t-il su que Dieu était parfaitement intelligent, parfaitement sage, parfaitement c'est que la conscience lui révélait que Dieu est l'être parfait et qu'elle lui apprenait en même temps que l'intelligence la sagesse, la bonté est une perfection? D'où Aristote a-t-il pu tirer cette idée que Dieu est l'être parfaitement désirable et qu'il mente comme désirable? N'est-ce

de ce qu'il a vu que nous étions attirés, et comme mis en mouvement par la vue du bien, et par conséquent, que le bien suprême devait être la cause finale de tous les mouvements? Comment aurait-il dit que Dieu est la pensée de la pensée, s'il n'avait vu que la conscience est la plus parfaite des pensées et que se connaître soi-même, c'est se connaître de la manière la meilleure qui soit possible? Qu'est-ce que le panthéisme alexandrin sinon l'assimilation excessive de la cause absolue à la cause finie? C'est parce que la conscience nous dit que les effets produits par notre causalité sont des phénomènes, que les alexandrins ne virent d'autres effets que les phénomènes, et qu'ils considérèrent toutes choses comme les phénomènes de Dieu: ils avaient raison en ce sens que tous les êtres ne dépendent pas moins directement du principe suprême que nos phénomènes de notre causalité: ils se trompaient en pensant que toute cause absolue ne peut produire que des phénomènes. Qu'est-ce que les trois démonstrations de Descartes, sinon une sorte d'analyse

BIBLIOTHÈQUE DE Mr COUSIN

logique d'une croyance innée à l'existence de Dieu?
~~Qu'est~~ ce que l'optimisme de Malebranche, sinon
une déduction de l'idée de Dieu tel que nous
le révèle la conscience, c'est à dire comme être parfait.
~~Qu'est ce enfin~~ Qu'y a-t-il de vrai dans le système
de Spinoza? Rien, que ce qu'il a puisé, à son
insu même dans la conscience humaine, et les
déductions qu'il en a tirées? Enfin ~~qu'est ce que~~
Kant arrive-t-il à Dieu autrement que par la
liberté et la loi morale, c'est à dire deux
phénomènes psychologiques?

Et d'où viennent les erreurs? Elles viennent
de ce que l'on n'a pas assez ~~cultivé~~ suivi la
route qui conduisait à la vérité. Si le mysticisme
eût étudié plus profondément la conscience de
l'homme, il eût vu que l'extase ~~était~~ est un
état chimérique et impossible, et ~~que~~ ~~ainsi~~
qu'il n'y a pas dans l'esprit, au moins dans
l'ordre ~~naturel~~ de connaissance supérieure
à la raison: il eût vu que l'être en soi
n'est qu'une abstraction, que croire à l'être
en soi, aimer l'être en soi, c'est ne croire à rien,
c'est n'aimer rien: il eût vu que l'homme n'est

pas seulement un phénomène, mais un être, que la personnalité ne peut se perdre qu'à la condition de détruire l'être individuel, et il n'eût pas considéré comme le plus haut degré de la vertu l'anéantissement même de l'homme. Si Platon eût approfondi le fait de la volonté dans l'homme il serait arrivé à un des éléments essentiels de la création, la volonté libre, dans Dieu s'il eût analysé plus profondément l'idée de Dieu, il y eût vu l'unité absolue, la toute-puissance absolue et n'eût pas même laissé à la matière cette ombre d'existence qui permet de l'accuser de dualisme. Aristote eût appris dans la psychologie que la cause active et productrice n'est pas inférieure à la cause finale, que l'intelligence n'est pas plus parfaite pour ne connaître que soi et pour ignorer ce qui n'est pas elle. Descartes ~~eût appris~~ eût dû s'il eût été plus psychologue encore qu'il l'a été, rendre impossibles les excès de Malebranche et de Spinoza. Leibnitz eût trouvé dans la conscience de l'homme l'image de la bonté infinie, et Kant en

étudiant moins scholastiquement l'âme et sa nature y eût vu centre chaos qu'une forme abstraite, ou que des phénomènes sans unité. Il y eut vu la force, l'être, la vie et son scepticisme ontologique qui aboutit au scepticisme en théodicée, aurait été vaincu et ruiné dès sa première pas par cet obstacle.

Seuls nous avons avons choisi et appliqué à la rigueur la méthode que nous prescrivons. Si elle ne nous a pas appris de résultat nouveau et ignoré, elle nous a appris au moins à éviter les excès trop communs. Elle a donné un principe d'unité à toutes les vérités isolées que chaque philosophe avait trouvées à part. Elle les a fortifiées par leur union, elle leur a donné une base inébranlable, en faisant voir leurs vrais fondements, elle les a rendues indestructibles en les appuyant sur la connaissance la plus inattaquable, la plus indestructible de toutes, la connaissance de l'homme par l'homme lui-même.

BIBLIOTHÈQUE
VICTOR COUSIN

VICTOR COUSIN

NOUVELLE

THÉODICÉE

BIBLIOTHÈQUE VICTOR COUSIN
MANUSCRITS
84